MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

EL ACONTECIMIENTO CRISTO

Con la colaboración de

JUAN ALFARO - HANS URS VON BALTHASAR
ÉTIENNE CORNÉLIS - NOTKER FÜGLISTER
ALOIS GRILLMEIER - ADALBERT HAMMAN
WALTER KERN - ELMAR KLINGER
HERIBERT MÜHLEN - ALOIS MÜLLER
RUDOLF SCHNACKENBURG - RAPHAEL SCHULTE
CHRISTIAN SCHÜTZ - PIET SMULDERS
HERBERT VORGRIMLER - DIETRICH WIEDERKEHR

SEGUNDA EDICION

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1969

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

DAS CHRISTUSEREIGNIS

*

Tradujeron este tomo al castellano
GUILLERMO APARICIO y JESUS REY

Los capítulos X y XI fueron traducidos por
JOSE SAGREDO, SJ

Supervisor de la edición española
P. JUAN ALFARO, SJ
Profesor de Teología,
Pontificia Universidad Gregoriana

Imprimi potest:
DR. ENRIQUE PASCUAL
RICARDO,
Obispo Aux. y Vic. General
Madrid, 15-III-71

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1971

Segunda edición: 1980

Depósito legal: M. 22.052.—1980

ISBN: 84-7057-277-6

Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

Prólogo 23

Cap. I: *Cristo en la fe y en la historia* [E. Klinger] 27

1. Estructura formal de la fe en Cristo 29
2. Dimensión metafísica de la fe en Cristo 37
3. El acontecimiento Cristo y la teología de la historia 45

Bibliografía 52

Cap. II: *El acontecimiento Cristo, acción del Padre y acción del Hijo* ... 55

Sección primera:

EL ACONTECIMIENTO CRISTO, ACCION DEL PADRE [R. Schulte] 55

1. Reflexiones fundamentales 55
   a) Teología trinitaria y cristología 56
   b) Principios fundamentales 56
   c) Limitaciones de una teología fundada en la «conveniencia» ... 59
2. El acontecimiento Cristo como acción del Padre 61
   a) El designio salvífico del Padre; la predestinación de Cristo ... 61
   b) Papel del Padre en la misión salvífica del Hijo 64
   c) Iniciativa del Padre en la entrada de Cristo en la historia 66
   d) Salvación del mundo por la misión del Hijo y del Espíritu ... 74
   e) La glorificación de Cristo, manifestación de la gloria del Padre. 78

Bibliografía 81

Sección segunda:

EL ACONTECIMIENTO CRISTO, ACCION DEL HIJO [A. Hamman] 82

1. La obra del Hijo 86
2. El tiempo del Hijo 89
   a) El Hijo y el tiempo 89
   b) El Hijo y la historia de la salvación 90
3. La misión del Hijo 92
   a) El drama de la Cruz 92
   b) La salvación del mundo 92

Cap. III: *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del Nuevo Testamento* [N. Füglister] 94

1. El mediador real de la salvación 95
   a) La promesa a David y la historia del yahvista 96
   b) Los Salmos reales 98

c) Isaías y Miqueas 101
d) Jeremías y Ezequiel 106
e) Ageo y Zacarías 108
f) Déutero-Zacarías 109
g) Textos intertestamentarios 114

2. El mediador sacerdotal de la salvación 116
a) Textos veterotestamentarios tempranos 116
b) Textos veterotestamentarios tardíos 119
c) Textos intertestamentarios 124

3. El mediador profético de la salvación 126
a) Textos preexílicos: el profeta mosaico 126
b) Textos exílicos: el siervo de Yahvé 129
c) La expectación profética en los textos tardíos del Antiguo Testamento y en el judaísmo 146

4. El mediador celestial de la salvación 149
a) Un teologúmeno del antiguo Israel: el ángel de Yahvé 150
b) Textos sapienciales: personificación de la Sabiduría divina ... 152
c) El Hijo del hombre en la apocalíptica 155

5. Implicaciones teológicas 164
a) Aspecto aporético 164
b) Aspecto soteriológico 166
c) Aspecto incarnatorio 171
d) Aspecto eclesial 176
e) Aspecto universalista 179
f) Consideraciones metodológicas 182

Bibliografía 185

Cap. IV: *Cristología del Nuevo Testamento* [R. Schnackenburg] 186

Cuestiones metodológicas 186

Sección primera:

LA RESURRECCION DE JESUS Y LA CRISTOLOGIA DEL NT 188

1. La resurrección de Jesús, punto de partida histórico de la fe en Cristo 188
2. La resurrección de Jesús, principio teológico fundamental de la cristología primitiva 194

Sección segunda:

LA PRIMERA CRISTOLOGIA DE LA IGLESIA 202

1. Estado de la cuestión 204
2. La cristología de «exaltación» 209
3. El Cristo κατὰ σάρκα y κατὰ πνεῦμα 215

Sección tercera:

LA CRISTOLOGIA DE LOS SINOPTICOS 221

1. Marcos 221
2. Mateo 232
3. Lucas 242

Sección cuarta:

LA CRISTOLOGIA DE PABLO Y DE JUAN 251

1. El himno cristológico de Flp 2,6-11 251
2. Pilares de la cristología paulina: el Mesías crucificado, el Hijo de Dios, el Kyrios, el segundo Adán 262
3. Cristología joánica: encarnación del Logos, el Hijo como revelación del Padre, descenso y ascenso del Hijo del hombre, misión del Espíritu y glorificación del Padre 273

Sección quinta:

OTRAS MODALIDADES DE LA CRISTOLOGIA DEL NT 284

1. La primera carta de Pedro y las pastorales 284
2. La cristología de la carta a los Hebreos 291
3. La imagen de Cristo en el Apocalipsis 297
4. Unidad de la cristología del Nuevo Testamento 303

Bibliografía 310

Cap. V: *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico* [P. Smulders] 315

Sección primera:

EL JUDEOCRISTIANISMO 316

1. Dos tipos de cristología 316
2. Testimonios antiguos 317
3. «Kerygmata Petrou» y Hermas 318
4. Conclusión 321

Sección segunda:

SINTESIS DEL CATOLICISMO PRIMITIVO: I. LA PALABRA DE DIOS EN LA HISTORIA HUMANA 322

1. Ignacio 323
2. Justino 325
3. Ireneo 327

Sección tercera:

SINTESIS DEL CATOLICISMO PRIMITIVO: II. OCCIDENTE Y ORIENTE 332

1. Tertuliano 332
2. Los alejandrinos: Clemente y Orígenes 335
   a) Clemente 335
   b) Orígenes 337
3. Visión retrospectiva 340

Sección cuarta:

EL PRELUDIO DE LAS GRANDES CONTROVERSIAS 341

1. De Malquión a Apolinar: negación del alma humana de Jesús ... 341
2. Nicea-San Atanasio-Concilio I de Constantinopla 344
3. La escuela antioquena 351

Sección quinta:

LA GRAN CONTROVERSIA CRISTOLOGICA: DE EFESO A CALCEDONIA 361

1. Efeso: Cirilo contra Nestorio 361
2. El símbolo de unión del 433 366
3. El Concilio de Calcedonia 369

Sección sexta:

EL CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA 375

Observación final 379
Bibliografía 380

Cap. VI: *Esbozo de cristología sistemática* [D. Wiederkehr] 382

Sección primera:

INTRODUCCION Y PRINCIPIOS GENERALES 382

1. Tarea de una cristología sistemática 382
   a) Unidad y pluralidad de la cristología 383
   b) Necesidad e intentos de integración sistemática 384
2. Constantes de la cristología 386
   a) El sujeto histórico 387
   b) El predicado teo-lógico 388
   c) La unidad como diferencia e identidad 388
   d) Significado soteriológico 389
   e) Lenguaje de confesión de fe 390
3. Exigencias que la cristología neotestamentaria plantea a la sistemática 391
   a) Cristología personal 391
   b) Cristología relacional 392

c) Cristología dinámico-funcional 393
d) Cristología atenta a la historicidad 394
e) Cristología solidaria 395
f) Cristología situada en la historia de la alianza y de la revelación 396
g) Conexión entre cristología y soteriología existencial 397

Sección segunda:

LA REALIDAD DE CRISTO Y LA RELACION DE DIOS CON EL MUNDO 398

1. Consideraciones previas 398
a) Necesidad de un marco sistemático 398
b) La relación entre Dios y el mundo como marco 398
c) Unidad de las estructuras cristológica y trinitaria 399
d) Validez de este marco para la sistemática 401

2. Temática de la relación de Dios con el mundo sobre la base del acontecimiento Cristo 402
a) La intervención de Dios y la cristología indirecta 402
b) Jesús como intervención de Dios 404
c) Concreción escatológica 405
d) Jesús como intervención escatológica de Dios y la doctrina de las dos naturalezas 407

3. Cristología pascual y cristología prepascual 411
a) Forma histórica de la intervención personal de Dios en Jesucristo 412
b) La resurrección de Jesús, forma definitiva de la relación de Dios con el mundo 413
c) Significado retroactivo de la resurrección de Jesús (Pascua) ... 418
d) La misión de Jesús como misión del Hijo de Dios 421
e) Origen eterno de la misión del Hijo: preexistencia 423

4. La historia humana como forma posible de la relación escatológica de Dios con el mundo 428
a) Libertad absoluta de Dios 428
b) Conveniencia antecedente 429
c) Imposibilidad fundada en la creaturalidad y en el pecado 430
d) Posibilidad abierta por gracia 430
e) Antropología cristológica 431
f) Analogía entre relación antropológica y cristológica con el mundo 433
g) Antropología soteriológica 434

5. La filiación eterna en la existencia humana de Jesús 435
a) Predominio del concepto de naturaleza 435
b) Contrapeso del concepto de filiación 436
c) La existencia humana de Jesús como realización creada de la filiación (analogía) 437
d) Identidad del hombre Jesús con el Hijo eterno 438
e) Recepción humana del ser como historicidad 440
f) La historicidad como versión humana de la filiación eterna ... 440
g) Significado del fin en la versión humana de la filiación 441

6. La estructura filial de los rasgos humanos de Jesús 443
a) La ciencia de Cristo en el cumplimiento de su misión 445
b) La voluntad y la libertad de Cristo en el cumplimiento de su misión 447
c) Significado soteriológico y antropológico de la filiación 449
d) Forma kenótica y pleromática de la relación de Dios con el mundo en la mediación cristológica 455

Jesucristo en cuanto relación permanente de Dios con el mundo (resumen) 458

Sección tercera:

LA REALIDAD CRISTO EN EL HORIZONTE DE LA RELACION DEL MUNDO CON DIOS 460

1. Análisis del marco sistemático 460
a) Polaridad y sentido de la relación 461
b) La mediación cristológica dentro de esa relación 463
c) Carácter total de la mediación cristológica 465
d) La mediación cristológica como solidaridad y representación. 468

2. El contenido de la relación del mundo con Dios en virtud del acontecimiento Cristo 471
a) Contenido preexistente de la relación negativa con Dios 472
b) El contenido de la relación positiva con Dios aportado por Jesús 473
c) Jesús como fundamento de la nueva relación con Dios 476
d) La relación de Jesús con Dios en su triple significado escatológico 477
e) Fundamento de la efectividad escatológica 479
f) Jesús como acontecimiento escatológico del hombre y la doctrina de las dos naturalezas 480

3. Dimensión histórica del puesto de Cristo en la relación del mundo con Dios 487
a) La muerte de Jesús como culminación de su relación con Dios. 488
b) La muerte y resurrección de Jesús como diálogo existencial ... 489
c) El camino prepascual de Jesús como camino filial 490
d) La encarnación como obediencia 492
e) La relación histórica de Jesús con Dios como relación eterna de Dios consigo mismo (preexistencia) 493

4. La estructura filial de la relación de Jesús con Dios en sus actos humanos fundamentales 496
a) Autotrascendencia filial e histórica de la ciencia de Cristo 497
b) Autotrascendencia filial e histórica de la voluntad de Cristo. 499

Jesucristo como relación permanente del mundo con Dios (resumen). 501

Bibliografía 504

Cap. VII: *Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote* [J. Alfaro] 507

Sección primera:

FUNDAMENTO BIBLICO DE LOS MINISTERIOS DE CRISTO 507

1. Cristo como profeta 507
   a) El profetismo en el Antiguo Testamento 507
   b) Jesús como profeta según los sinópticos 510
   c) Jesús como revelador según Juan y los demás escritos del Nuevo Testamento 514
2. Cristo, sumo sacerdote 520
   a) La teología del Siervo de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento 520
   b) La soteriología paulina 523
   c) Cristo, sumo sacerdote, en la epístola a los Hebreos 528
   d) Carácter sacrificial de la obra de Cristo según Juan 534
3. Cristo, el Señor 537
   a) La concepción del reino de Dios en el Nuevo Testamento ... 537
   b) Cristo como Mesías y Señor en la Iglesia primitiva 540
   c) La soberanía de Dios según Pablo, Heb y Jn 541

Sección segunda:

ESTUDIO SISTEMATICO DE LOS MINISTERIOS 544

1. Algunos datos sobre historia de los dogmas 544
   a) La trilogía ministerial 544
   b) El ministerio sacerdotal de Cristo 547
2. Desarrollo sistemático de los ministerios de Cristo a la luz de la encarnación 551
   a) El ministerio profético de Cristo 551
   b) El ministerio sacerdotal de Cristo 557
   c) El ministerio de Cristo como Señor 565

Bibliografía 568

Cap. VIII: *Los misterios de la vida de Jesús* 570

Sección primera:

PANORAMA HISTORICO [A. Grillmeier] 571

1. Origen bíblico 571
2. Epoca patrística 575
3. Misterios de Cristo y teología sistemática 578
4. Los misterios de Cristo en la piedad y en la mística 579
   a) Epoca de los Padres 580
   b) Epocas medieval y moderna 581

Sección segunda:

LOS MISTERIOS DE LA PREHISTORIA DE JESUS [R. Schulte] 586

1. Encarnación, concepción y nacimiento de Jesús 589

2. ... nacido bajo la ley 596
a) La circuncisión 597
b) La presentación en el templo 602
c) A los doce años en el templo 607
Bibliografía 610

Sección tercera:

LOS MISTERIOS DE LA VIDA PUBLICA DE JESUS [Ch. Schütz] 611
1. El bautismo 611
a) Escenario 611
b) El comienzo (ἀρχή) 613
c) Grande Jordanis mysterium 616
d) El Cordero que quita el pecado del mundo 621
2. La tentación de Jesús 624
a) Prenotandos 624
b) El misterio de la tentación de Jesús 626
3. La transfiguración de Jesús 635
a) El dilema de la exégesis 635
b) En camino 636
c) La paradoja 638
4. Los milagros de Jesús 639
a) Interpretaciones sinóptica y joánica 640
b) Historicidad de los milagros de Jesús 653
c) Los milagros de Jesús a la luz del misterio de Cristo 656
Bibliografía 659

Cap. IX: *El misterio pascual* [H. U. von Balthasar] 666

Sección primera:

ENCARNACION Y PASION 666
1. La encarnación, orientada a la pasión 666
2. El testimonio de la Escritura 668
3. El testimonio de la tradición 671
4. La «kénosis» y la nueva imagen de Dios 674
5. La pasión en los autores espirituales 682

Sección segunda:

LA MUERTE DE DIOS 686
1. El hiato 686
2. La «palabra de la cruz» y su lógica 688
3. Cruz y filosofía 690
4. El puente sobre el hiato 696
5. Aproximación experimental al hiato 699
a) En la antigua alianza 699
b) En la nueva alianza 701
6. Cruz y teología 704

Sección tercera:

CAMINO DE LA CRUZ (VIERNES SANTO) 706

1. La vida de Jesús y la cruz 706
   a) Obediencia hasta la muerte de cruz 706
   b) Existencia consciente de que llega la hora 707
   c) ¿Existencia como anticipación de la pasión? 709
   d) Existencia compartida 709
2. Eucaristía 710
   a) Entrega espontánea ante la pasión 710
   b) Pan y vino: banquete y sacrificio 711
   c) Comunidad 712
3. El Huerto de los Olivos 713
   a) La soledad 713
   b) La hora del pecado 713
   c) Reducción a la obediencia 715
4. Entregado a los pecadores 717
5. Proceso y condena 720
   a) Cristianos, judíos y paganos en la condena 720
   b) Postura de la Iglesia 722
   c) Postura de Jesús 723
6. Crucifixión 724
   a) La cruz como juicio 724
   b) Palabras desde la cruz 727
   c) Los acontecimientos de la cruz 729
7. Cruz e Iglesia 731
   a) El corazón abierto 731
   b) Iglesia nacida de la cruz 732
   c) Iglesia crucificada con Cristo 734
8. Cruz y Trinidad 735

Sección cuarta:

ENTRE LOS MUERTOS (SABADO SANTO) 738

1. Prenotandos metodológicos 738
2. El Nuevo Testamento 741
3. Solidaridad en la muerte 746
   a) El «sheol» 746
   b) El «sheol» como estado 747
   c) Solidaridad 748
   d) Ambigüedad de la permanencia en el «sheol» 749
4. El Hijo de Dios estuvo muerto 751
   a) Experiencia de la segunda muerte 751
   b) Experiencia del pecado como tal 753
   c) Carácter trinitario 755
5. La salvación en el abismo 756
   a) El «purgatorio» 757
   b) «Rompimiento de las ligaduras» 758

Sección quinta:

EL RETORNO AL PADRE (DOMINGO DE PASCUA) 760

1. La afirmación teológica fundamental 761
   a) Carácter único de la afirmación 761
   b) Forma trinitaria de la afirmación 771
   c) El testimonio del propio Resucitado 780
2. Estado de la exégesis 785
   a) La aporía y los intentos de solución 785
   b) Opciones de la exégesis 791
3. Desarrollo simbólico de los aspectos teológicos 798
   a) Necesidad de los símbolos 798
   b) ¿Cómo sucedió la resurrección? 800
   c) El estado del Resucitado 801
   d) Fundación de la Iglesia 803
   e) Vivir el misterio pascual 807

Bibliografía 809

Cap. X: *El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo* [A. Grillmeier]. 815

Notas previas 815

Sección primera:

DATOS BIBLICOS 819

1. Antiguo Testamento 819
2. Nuevo Testamento 822
   a) Los evangelios sinópticos 822
   b) El Evangelio de Juan 826
   c) Las cartas paulinas 829
   d) Otras concepciones de la salvación en el NT 840
3. Resumen 847
   a) La salvación, comunión con Dios en Cristo y en el Espíritu ... 848
   b) El hombre salvado 849
   c) Dimensión comunitaria de la salvación 849
   d) Salvación y consumación 849

Sección segunda:

TESTIMONIO DE LA TRADICION 850

1. Símbolos y fórmulas de fe 850
2. Teología patrística 852
   a) Cristo, luz de los hombres 853
   b) Cristo vencedor. La redención como «conquista» 854
   c) Cristo, dispensador de inmortalidad y divinización 856
3. Problemática moderna 860
   a) Redención del individuo 863
   b) Redención de la comunidad 864

Bibliografía 865

Cap. XI: *María en el acontecimiento Cristo* [A. Müller] 867

Sección primera:

PLANTEAMIENTO Y DATOS HISTORICOS 867

1. La mariología en el contexto de la cristología 867
2. Simbolismo y mariología 868
3. Comienzos de la mariología 870
4. La mariología y el Concilio Vaticano II 876

Sección segunda:

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA 877

1. Cuestiones formales 878
2. Elaboración del principio fundamental 880

Sección tercera:

MISTERIOS PREVIOS A LA MATERNIDAD 889

1. Predestinación de María 889
2. Concepción inmaculada, plenitud de gracia e integridad de María. 893
   a) Concepción inmaculada 893
   b) Plenitud de gracia 899
   c) Integridad 902
3. Ascendencia de María y desposorios con José 903

Sección cuarta:

EL ACONTECIMIENTO CENTRAL: MARIA, MADRE DE DIOS 907

1. Significado de la anunciación para María 908
2. La revelación 909
3. La concepción por obra del Espíritu Santo 910
4. El «fiat» de María 912
5. Papel de María como representante de la humanidad 914
6. La anunciación y la maternidad como acontecimiento central en la vida de María 916

Sección quinta:

MISTERIOS SUBSIGUIENTES A LA MATERNIDAD 917

1. Encuentro de María con Isabel (Lc 1,39-56) 918
2. Nacimiento de Jesús 920
3. Matrimonio de María y virginidad perpetua 923
4. Presentación en el templo 929
5. Huida a Egipto y destierro (Mt 2,13-21) 931
6. Jesús entre los doctores (Lc 2,41-51) 931
7. María en la vida pública de Jesús 933
8. María junto a la cruz 937
9. María en la Iglesia 939

Sección sexta:

TRANSITO Y GLORIFICACION DE MARIA 941

Sección séptima:

MARIA Y LA REDENCION 950

Bibliografía 955

Cap. XII: *El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu Santo* [H. Mühlen] 960

1. Relación entre cristología y pneumatología 960
   a) El Espíritu Santo, horizonte y principio de la cristología 960
   b) La «acción» del Espíritu Santo, problema de teología trinitaria. 963
2. El acontecimiento del Espíritu en el acontecimiento Cristo 964
   a) La génesis de la cristología como pneumatología 964
   b) Encarnación y misión del Espíritu en la cristología posbíblica. 968
   c) El Espíritu Santo en el tiempo 973
3. Prolongación del acontecimiento Cristo en el acontecimiento del Espíritu 975
   a) Presencia del Espíritu Santo en la obra redentora de Jesús ... 975
   b) El Espíritu se comunica en la Iglesia 978
   c) Participación en la plenitud de gracia de Jesús por obra del Espíritu 980
   d) La acción redentora de Jesús se hace nuestra por medio de su Espíritu 983

Bibliografía 984

Cap. XIII: *El acontecimiento Cristo y la experiencia del mundo* 985

Sección primera:

EL ACONTECIMIENTO CRISTO Y EL PROBLEMA DE LA TEODICEA [W. Kern]. 986

1. Problemática extrabíblica 986
2. Teodicea del Antiguo Testamento 990
3. La teodicea en la tradición cristiana 994
4. El Nuevo Testamento: Cosmodicea y antropodicea en Cristo 1002

Bibliografía 1012

Sección segunda:

REFLEXIONES TEOLOGICAS SOBRE EL ATEISMO [H. Vorgrimler] 1013

1. Ateísmo y conocimiento de Dios 1014
2. Ateísmo, cristología y soteriología 1018
3. Ateísmo e Iglesia 1022
4. La salvación de los ateos 1025
5. Diálogo con los ateos 1028

Bibliografía 1029

Sección tercera:

SOTERIOLOGIA Y RELIGIONES DE SALVACION NO CRISTIANAS [E. Cornélis]. 1029

1. Qué son las «religiones de salvación» 1030
2. Tipos de religiones de salvación no cristianas 1034
   a) La religión de Osiris 1034
   b) Los cultos místéricos 1035
   c) Las antiguas religiones indias 1036
   d) Formas indias de religiosidad teísta 1042
   e) El gnosticismo 1044
3. La salvación en Cristo y las religiones de salvación no cristianas. 1048
   a) Salvación cristiana y religiones «cosmobiológicas» 1049
   b) Salvación cristiana y religiones «místico-metafísicas» 1051
   c) Salvación cristiana y budismo 1052

Bibliografía 1054

SIGLAS Y ABREVIATURAS 1056

INDICE ONOMASTICO 1061

INDICE ANALITICO 1079

COLABORADORES DE ESTE VOLUMEN

ALFARO, JUAN, SJ
Nació en 1914. Doctor en teología. Profesor de dogmática en la Universidad Gregoriana, Roma.

BALTHASAR, HANS URS VON
Nació en 1905. Doctor en filosofía y teología. Autor de numerosas e importantes obras teológicas.

CORNÉLIS, ÉTIENNE
Nació en 1915. Doctor en teología. Profesor de historia de las religiones y de filosofía de la religión en la Universidad de Nimega.

FÜGLISTER, NOTKER, OSB
Nació en 1931. Doctor en teología. Profesor de exégesis del Antiguo Testamento en el Colegio de San Anselmo, Roma.

GRILLMEIER, ALOIS, SJ
Nació en 1910. Doctor en teología. Profesor de dogmática e historia de los dogmas en la Facultad Teológica SJ de Francfort del Main.

HAMMAN, ADALBERT, OFM
Nació en 1910. Doctor en teología. Profesor de patrología en el Studium Notre Dame, Vanves-París y en la Universidad Laval, Quebec-Canadá.

KERN, WALTER, SJ
Nació en 1922. Doctor en filosofía. Profesor de filosofía en el Colegio Berchmans de Pullach.

KLINGER, ELMAR
Nació en 1938. Doctor en teología. Asistente de K. Rahner en la Universidad de Münster.

MÜHLEN, HERIBERT
Nació en 1927. Doctor en teología. Profesor de dogmática en la Escuela Teológico-Filosófica Superior de Paderborn.

MÜLLER, ALOIS
Nació en 1924. Doctor en teología. Profesor de teología pastoral en la Universidad de Friburgo.

SCHNACKENBURG, RUDOLF
Nació en 1914. Doctor en teología. Profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Wurzburgo.

SCHULTE, RAPHAEL, OSB
Nació en 1925. Doctor en teología. Profesor de dogmática en el Colegio de San Anselmo, Roma.

SCHÜTZ, CHRISTIAN, OSB
Nació en 1938. Doctor en teología. Es profesor en la Abadía de Schweiklberg, Baviera.

SMULDERS, PIET, SJ
Nació en 1911. Doctor en teología. Profesor de dogmática e historia de la Iglesia en la Escuela Teológica Superior de Amsterdam.

VORGRIMLER, HERBERT
Nació en 1929. Doctor en teología. Profesor de dogmática en la Facultad Teológica de Lucerna, Suiza.

WIEDERKEHR, DIETRICH, OFM
Nació en 1933. Doctor en teología. Profesor de dogmática en la Universidad de Friburgo y en el Seminario Teológico de los Capuchinos de Solothurn, Suiza.

PROLOGO

Este tercer volumen, además de ocupar externamente el centro de toda la obra, ocupa el centro temático de una dogmática histórico-salvífica, ya que íntegramente se dedica al acontecimiento Cristo. La historia de la salvación brota de su fin, cual es la realidad Cristo (cf. MS I, 145-152), y es en su esencia más honda la persona y el conjunto de la realidad que representa Jesucristo, con todos sus elementos y todas sus dimensiones. Según eso, el núcleo que da sentido a toda la dogmática ha de ser la exposición de la persona y el acontecimiento Jesucristo: hacia ahí convergen todas las líneas, como centro en el cual y desde el cual se coordínan todas ellas.

Numerosas recensiones de los dos primeros volúmenes preguntan por qué *Mysterium Salutis* no ha partido de la exposición de ese centro, para abordar desde él, horizontal y verticalmente, el desarrollo de todas las implicaciones y de todos los presupuestos contenidos en la realidad Cristo. La pregunta tiene su peso. No vamos a discutir que en la elaboración de una dogmática se pueda emprender con éxito un camino así. Con todo, sigue pareciéndonos que tal proceder no es el único posible y acertado para destacar la importancia objetiva de Cristo en el conjunto de la dogmática. El hombre no conoce ni se expresa de una vez, sino que necesita un proceso; y cuanto más amplio y polifacético es un tema, tanto más imposible es abordarlo de un único modo. Si se tiene en cuenta esto (y sin acudir en absoluto a la variedad de esquemas teológicos que se ha dado a lo largo de la historia), sería suficiente para abrirse a diversos modos de proceder, siempre que lleven una coherencia interna y respondan de algún modo al tema de la dogmática, tema que desborda siempre todos los esquemas. Así, por ejemplo, el acentuar el teocentrismo (Dios en Cristo como sujeto de la teología) es también importante para entender rectamente y sin recortes la realidad Cristo, como estamos hoy viendo en la discusión sobre el sentido de la fórmula de Calcedonia. Para la interpretación del acontecimiento Cristo tiene también su importancia elaborar como preludio de la cristología las estructuras antropológicas generales, ya que antropología y cristología se condicionan e iluminan mutuamente. En todo caso, debe quedar claro desde el primer momento —y esto lo acentuamos expresamente en los dos volúmenes precedentes— que a Dios, al hombre y a la historia que acaece entre Dios y el hombre los pensamos siempre a la luz de la revelación de Cristo, que la «historia de la salvación que antecede a Cristo» (incluida la que cronológicamente le sucede) la vemos como «prehistoria de Cristo». Y a la hora de exponer temáticamente el núcleo del acontecimiento Cristo, debe quedar patente que se está abordando el centro de una dogmática histórico-salvífica, y que es desde aquí desde donde todo lo dicho anteriormente adquiere su significado último (sin quitar nada a su sentido relativamente propio). Creemos que H. U. von Balthasar, en su crítica

a la simplificación cristológica de K. Barth, ha indicado con acierto que también la cristología sale ganando si se le reconoce al orden de la creación un sentido relativamente propio [1].

Vayan por delante algunas observaciones para aclarar la temática y la contextura de este volumen:

1. Propio de una dogmática histórico-salvífica es no plantear la cristología de modo puramente estático, como era el caso de la mayor parte de los manuales con sus análisis abstractos de la doctrina de las dos naturalezas y de sus implicaciones. Lo propio de una dogmática como la presente es que sin perjuicio, o mejor dicho, a causa de la originalidad de la persona de Jesús, intente desarrollar toda la dinámica del acontecimiento Cristo *en cuanto* acontecimiento. Tres son los modos como llevamos a cabo esto en el presente volumen:

Partiendo de Dios, se describe trinitariamente la realidad Cristo como acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Este factor trinitario está claramente expresado en la Escritura de modo económico-salvífico. Tanta más razón nos asiste para destacarlo aquí cuanto que en la sistemática trinitaria del segundo volumen hemos insistido en evitar el equívoco triteísta. En comparación con lo dicho sobre Dios en el segundo volumen, en este tercero seguimos la dirección contraria dentro de un círculo teológico: en el tratado de Dios se intentaba encontrar y expresar la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, presente en el acontecimiento Cristo y en la comunicación del Espíritu, y saber quién es Dios en sí mismo a partir de su acción salvífica, que se nos revela eminentemente en Cristo. Ahora recorreremos el camino inverso para dilucidar el acontecimiento Cristo desde la Trinidad: mostraremos cómo el Dios único lleva a cabo nuestra salvación en la diferencia de su autodonación trinitaria. Los diversos aspectos de esta intervención salvífica se exponen materialmente desde la perspectiva de la acción del Hijo, pero el factor trinitario está presente en todo el volumen, aunque con más claridad en el tratamiento del misterio pascual y también en el capítulo VI, de carácter sistemático, así como de manera expresa en los capítulos II y XII.

En el capítulo III mostraremos horizontalmente las raíces del acontecimiento Cristo en el AT. Se impone una dilucidación recíproca, ya que si los enunciados veterotestamentarios constituyen el telón de fondo de la cristología del NT, las líneas divergentes de la idea veterotestamentaria de salvador y mediador no alcanzan sino en el cumplimiento del NT el centro que las coordina y que desde el AT es inalcanzable [2]. Supuesto que el AT en conjunto es preparación del acontecimiento Cristo, y supuesto que en el AT en conjunto —y no tanto en cada uno de sus enunciados— ha de verse un «argumentum ex profetia», se precisa hoy una exposición amplia del trasfondo veterotestamentario de la cristología del NT que incluya los resultados y la problemática de la exégesis reciente. Esta exposición no se puede quedar en lo que era corriente antes: barajar textos aislados, y ello desde una dogmática y una apología sin sensibilidad histórica.

Finalmente, habremos de ocuparnos también de dilucidar dentro de la cristología el factor histórico concreto. Es lo que hacemos sobre todo en el capítulo VI, de enfoque sistemático, que desarrolla la visión histórico-salvífica y dinámica del acontecimiento Cristo dentro del marco de la relación entre Dios y el mundo; y al hacerlo, se parte, como en el mismo capítulo IV, del acontecimiento central de la resurrección. Por lo demás, es lo que hacemos en los dos

[1] Cf. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth* (Colonia 1951) 253ss.
[2] Cf. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/2: *Alter Bund* (Einsiedeln 1967).

capítulos dedicados a los misterios de Cristo (que tienen su paralelo en el capítulo XI, sobre los misterios de la vida de María). Con ello tenemos conciencia de que restablecemos una antigua visión, vigente aún en santo Tomás y en Suárez, y que en la dogmática posterior fue perdiendo cada vez más terreno. La elaboración de esos dos capítulos se enfrenta hoy con difíciles problemas. A una dogmática que afronta la historia de modo distinto a como lo hacía la teología de concepción escolástica le resulta insuficiente manejar el argumento de conveniencia, como se venía haciendo a base de aplicar al tratamiento de estos misterios el concepto aristotélico de ciencia[3]. Y a ello se añade otra dificultad: ¿cómo puede esa teología manejar el abundante material exegético y responder a la problemática de la historicidad de cada uno de los acontecimientos de la vida de Jesús? Por lo que toca a la segunda parte de la pregunta, hay que notar que la actual investigación exegética, basada en la historia de la redacción, permite dilucidar mejor la visión teológica de los diversos evangelistas, con lo cual se abren posibilidades nuevas para una teología de los misterios de Cristo. Al tratar cada uno de los misterios se descubre también cómo los Padres, a pesar de la precariedad de medios exegéticos, lograron dar con el núcleo de los episodios con una asombrosa sensibilidad teológica. Con ello no queremos en absoluto poner en duda que la disección crítica de las diversas redacciones proporcione una visión más matizada. El cúmulo de material no permite aquí afrontar teológicamente todos los momentos importantes de la vida de Jesús. El centro de gravedad de la exposición radica en el tratamiento del misterio pascual con sus diversos aspectos («triduum mortis et resurrectionis»). De entre los misterios de la vida de Jesús, se dedica una atención más detenida a algunos especialmente relevantes.

2. Como indica la ordenación de los capítulos, en este volumen renunciamos a separar cristología y soteriología. Creemos que ni la Escritura ni la historia de los dogmas dan pie a una distinción adecuada. Los enunciados bíblicos sobre Cristo han de entenderse todos como enunciados soteriológicos. Y, a lo largo de la historia de los dogmas, lo decisivo en la evolución dogmática es el factor soteriológico, como se indica en el capítulo V. Sólo sobre este trasfondo adquieren toda su importancia las fórmulas cristológicas, sobre todo la de Calcedonia, a la par que ellas sirven para asentar la realidad salvífica de Cristo. Cristología ontológica y cristología funcional no deben separarse; han de verse como una unidad. Como indica la sistematización del capítulo VI, los problemas clásicos de la cristología no deben sacarse del contexto soteriológico total, del cual se habla en los capítulos siguientes.

3. En *Mysterium Salutis* se renuncia a hacer de la mariología un tratado autónomo, ya que esa autonomía ni responde a la «jerarquía de verdades» *(Decreto sobre el ecumenismo,* n. 11) exigida por el Vaticano II ni sería, en última instancia, beneficiosa para la mariología misma. Una vez que el Vaticano II mismo optó por el camino de integrar la mariología en la Constitución sobre la Iglesia, no hay razón alguna para poner reparos a que la dogmática siga ese mismo camino. Al afirmar el principio de integración no se decide todavía dónde y cómo debe darse dicha integración dentro del conjunto de la dogmática. ¿Dónde ha de insertarse la mariología: en la cristología, en la eclesiología o en la teología de la gracia? Las tres posibilidades pueden abonarse con buenas razones, lo cual nos está diciendo que ninguna de las tres puede tomarse como exclusiva. Pero eso nos está diciendo que, a la hora de llevar a cabo esa integración, han de entrar también en juego ciertas consideraciones prácticas sobre

[3] Cf. A. Darlap: MS I, 52s, 62-66; R. Schulte: MS III, 59ss.

cómo tratar todo el material. En esta obra hablamos de María en dos lugares: la mariología se integra y subordina a la cristología como uno de los capítulos de la misma, en cuanto que se pregunta qué función representa María en el contexto del acontecimiento Cristo. De la mano de este planteamiento salen a escena los principales enunciados teológicos sobre María, de modo tal que la interpretación histórico-salvífica de los misterios de María ocupa el primer plano indisolublemente vinculada al acontecimiento Cristo. Por segunda vez se habla de María en la eclesiología [4], donde se la contempla como miembro eminente en su significado ejemplar para la Iglesia. La formulación del principio mariológico fundamental propuesta en este volumen indica que no falta en tal exposición la perspectiva propia del tratado de la gracia: «María es la que ha recibido la participación suprema en la humanidad de Cristo», lo cual equivale de hecho a que «María es la llena de gracia».

4. Indicamos finalmente que una cristología actual ha de tener en cuenta los problemas que la actual situación del mundo plantea al cristiano. Esa orientación ha de estar naturalmente presente en toda la cristología, pero en este volumen desempeña un papel expreso en el primero y en el último capítulo. En el primer capítulo se pretende superar, a base de un esbozo formal y de breves indicaciones sobre el puesto de Cristo en la historia, la comprensión puramente positivista del acontecimiento Cristo, evitando con ello la repugnancia que semejante comprensión produce al hombre de hoy. En esta línea se indica cómo la fe, por su estructura esencial, se sitúa de cara a la realidad Cristo. Vistos los problemas planteados por la investigación (Jesús de la historia, Cristo de la fe), es muy importante la cuestión de cómo puede tratar la dogmática lo que hay de real en el acontecer histórico. Las reflexiones de este capítulo se mueven en el mismo terreno en que se movían las de una teología fundamental de la historia de la salvación en el primer volumen, cuando había que resolver la aporía de cómo unas verdades referentes a hechos concretos pueden ser verdades salvíficas. Y se mueven también en el mismo terreno que las reflexiones sobre la relación entre antropología y teología en el volumen II. En este sentido forman un todo con las reflexiones formales de los dos primeros volúmenes, a la vez que abren un horizonte de tipo formal y fundamental para la exposición cristológica que llevaremos a cabo en el presente.

Las reflexiones del último capítulo, no exhaustivas pero realmente importantes, dan entrada a los problemas planteados por la actual visión del mundo. Partiendo del acontecimiento Cristo y de los elementos soteriológicos en ella implicados, se plantea el problema de las religiones soteriológicas no cristianas, de la teodicea (en relación con el carácter velado de la redención) y del ateísmo. Un lugar adecuado para esos dos últimos problemas habría sido también el tratado de Dios y de la creación (cf. la introducción al volumen II). Pero al insertarlos en la cristología adquieren un significado especial. Al problema del mal no puede responderse plenamente más que desde la cristología y la soteriología; e incluso el problema del ateísmo, como se ve en la discusión actual en torno a la «teología de la muerte de Dios», es un problema plenamente cristológico. En el fondo no puede ser de otro modo. Desde el momento en que Cristo es la interpelación definitiva de Dios al mundo, los problemas últimos sobre Dios y el hombre sólo puede resolverlos esa Palabra en la cual Dios, de una vez por todas, ha asumido y superado nuestras preguntas con su respuesta.

LOS DIRECTORES

[4] Cf. MS IV/2, 312-331.

CAPITULO I

CRISTO EN LA FE Y EN LA HISTORIA [1]

El problema decisivo a la hora de interpretar el acontecimiento Cristo es el problema de Jesucristo mismo [2]. Este parece ser en principio un problema histórico, ya que quién fue Jesús, cuáles fueron sus palabras y sus hechos, qué realizó y qué padeció es algo que no sabemos por nosotros mismos, sino por las fuentes que de él nos hablan y que, en cuanto fuentes, son objeto de la investigación y de la crítica históricas.

Lo que en Jesús hay de histórico, el realismo y la pura facticidad de su figura constituyen el punto de partida insoslayable a la hora de hablar de él. Esto tiene una gran importancia, porque el concepto moderno de verdad [3] exige la verificabilidad y no admite que se proceda sin controlar positivamente los

[1] Este capítulo no pretende desarrollar toda la cristología en cada uno de sus puntos. La materia concreta le obliga a limitarse a una selección, e incluso ésta no puede ser desarrollada.

De ahí que en él se considere como metodológicamente esencial exponer las líneas básicas de la cristología eclesial a base de la problemática histórica y descubrir en la realidad de la fe los factores que hacen posible la confesión de fe en la Iglesia.

Aquí no podemos llegar a una discusión detallada de cada una de las tesis. Hemos de contentarnos con unas cuantas indicaciones. De lo contrario invadiríamos el terreno de las colaboraciones ulteriores de este volumen. Por otra parte, no se podía pedir tanto a esta introducción, dado su carácter «sistemático», ya que una introducción así ha de fundamentarse desde dentro.

[2] Sobre Jesucristo en cuanto meta de la historia de la salvación, cf. MS I, 49-204, sobre todo 137-154.

[3] La moderna ciencia trabaja con un concepto crítico de verdad. No trata de las cosas simplemente, sino sólo en cuanto éstas caen dentro del mundo fenoménico humano y *como tales* son «comprobables».

Leemos así en M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1939* (Viena 1938) 91: «Un enunciado no tiene propiamente sentido más que cuando resulta alguna diferencia comprobable de que sea verdadero o falso... Una diferencia comprobable se da sólo cuando se trata de una diferencia en el dato mismo, pues comprobable no significa otra cosa que determinable en lo dado». Por eso, cuando la ciencia neotestamentaria trata de Jesús, no habla de él «en sí», sino de él «en cuanto puede pasar a ser objeto de investigación histórico-crítica» [P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus:* ThR 24 (1957-58) 55]. Cf. también a este respecto J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich 1960). De ahí surge una modificación considerable por lo que atañe a la dogmática, pues si la dogmática se ocupa del «en sí» —concíbase como se conciba—, no son «cosa» suya los datos sin más, ni tampoco lo histórico de dichos datos, sino lo real en cuanto que, a pesar de darse también en los datos, los precede, se sitúa en disparidad con ellos y es objeto de consideración *en cuanto tal* en su propiedad y en sus posibilidades manifestativas. Sobre la teología como ciencia, cf. MS I, 977ss.

datos históricos; o a la inversa, porque la investigación histórica a lo largo de los últimos doscientos años [4] ha estado continuamente buscando caminos nuevos, en frecuente contradicción con las ideas de la dogmática y con excelentes resultados en zonas parciales, para dar con la auténtica (= histórica) figura de Jesús. Esta situación ha planteado a la teología los verdaderos problemas (piénsese en toda la historia de la infancia, en la conciencia mesiánica, en la espera de la parusía inminente, en la fundación de la Iglesia, en la misión entre los paganos, por no citar más que algunos). Pero lo histórico tiene en sí mismo importancia teológica. La razón radica en que el cristianismo se presenta como una religión histórica, una religión según la cual en ella es constitutivo algo realmente acaecido, una religión que cuenta entre sus elementos fundamentales con unos documentos históricos y que, desde los evangelios —los cuales, movidos por un interés de fe, quieren remontarse hasta el Jesús prepascual y pretenden (a su modo) transmitir verdadera historia— hasta las afirmaciones del Vaticano I [5] y de Pío X [6], las decisiones de la Comisión Bíblica [7], de Pío XII [8] y del Vaticano II [9], está convencida de la objetividad y facticidad histórica de la revelación. En la línea de la teología fundamental clásica, el magisterio eclesiástico da por sentado que su comienzo es comprobable [10] y expresa de muchos modos que tiene entre manos algo realmente acaecido y que sin historia no sería realmente lo que es.

Pero la teología cristiana no puede contentarse con dilucidar datos históricos. La fe misma se ve remitida al pasado. De ahí que la teología, como ciencia creyente, deba «comprender» esa referencia al pasado y exponer y desarrollar el material dado de un modo siempre nuevo a lo largo de la historia, de acuerdo con la constante variación del mundo. La teología contempla a su objeto desde dentro. Sin ese propio compromiso con su objeto no puede acercarse a los datos. La teología debe desarrollar con sus razones propias —subjetivas— que la salvación va unida a datos históricos y que la fe es la única respuesta que da razón de los datos.

De ahí viene el que las cristologías varíen a lo largo de la historia y el que, por ejemplo, Pablo y Juan, o los antioquenos y los alejandrinos, no puedan reducirse a un denominador común, ya que cada época se acerca a Jesucristo con su perspectiva propia. Incluso la investigación sobre la vida de Jesús en el siglo XIX, pese a sus pretensiones «puramente» históricas, estaba cargada de interés teológico: se quería encontrar la auténtica enseñanza de Jesús y el ver-

[4] Cf. a este respecto A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga [6]1951); W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Friburgo 1958); del mismo, *Jesus-Forschung seit 1950:* ThR NF 31 (1965-1966) 15-46 y los cuadernos siguientes; J. M. Robinson, *loc. cit.*

[5] DS 3009, 3033-34.

[6] DS 3403, 3421-23.24, 3544-45.

[7] DS 3512-14, 3521ss, 3561ss, 3568ss, 3581ss. Por discutibles que nos resulten hoy todas estas determinaciones, y por ingenuo y falto de matices que sea el concepto de lo «histórico» que en ellas se barajan, están mostrando lo unida que la conciencia creyente católica se siente a la historia.

[8] DS 3825ss. Sobre la evolución de la comprensión de la Escritura dentro del magisterio eclesiástico, cf. J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II* (Stuttgart 1966). Sobre ello, también MS I, 338ss, sobre todo 386-408.

[9] Cf. a este propósito la Constitución sobre la revelación divina *Dei Verbum,* n. 19, con los comentarios correspondientes.

[10] Cf. también DS 800 y 3004. Lo mismo se ve en la doctrina de que la revelación está concluida: DS 1501, 3070, 3421. Sobre esta problemática: MS I, 586-595.

dadero cristianismo en lo que él pensó y vivió y que le hace ser lo que es según las fuentes históricas [11]. No obstante, en ese terreno surgieron las más diversas imágenes de Jesús. El fracaso de la investigación histórica clásica está diciendo una vez más cuánto pesa lo subjetivo en el conocimiento cristológico. El problema se reduce, sin duda, a saber si en el hombre mismo hay una dimensión que, sin mengua de su propia subjetividad, capte lo propiamente objetivo.

Ahora se ve cómo la Iglesia creyente y su teología, en cuanto magnitudes subjetivas, no sólo tienen derecho, sino también obligación de exponer su propia confesión de fe. Remitidas como están esencialmente «al Otro» por la fe, llegan así al mayor desinterés posible de sí mismas y pueden ser muy bien un principio hermenéutico para captar la verdad en sentido pleno y, por tanto, también en sentido «histórico». Por su subjetividad, la Iglesia está obligada a decir abiertamente y sin paliativos lo que ella misma, como Iglesia del siglo xx, piensa realmente sobre Jesucristo, cómo se arregla ella para encontrarlo en el sistema de coordenadas de nuestro mundo y cómo llega a llevar a cabo una auténtica proclamación. Kant, Strauss, Schleiermacher, Schweitzer, Bultmann y muchos otros dieron sus respuestas. ¿Cuál es la posición de la dogmática cristiana?

Pero ¿es que la dogmática *en cuanto* dogmática, esto es, en cuanto reflexión sobre la doctrina de la Iglesia [12], puede dar con lo real del acontecer histórico? ¿Quién le garantiza en el decurso de épocas distintas, y a pesar de la subjetividad de sus enunciados, la identidad con la objetividad del acontecimiento original? ¿Hay en el sujeto un «mediador» que por su misma existencia formal está en relación con Jesucristo y pueda con ello verter en el presente nuevo de la Iglesia lo que realmente acaeció en Jesús? O dicho de otro modo: ¿no puede probarse que hay una implicación necesaria, y en ese sentido constitutiva, entre el acto de fe y el objeto de la fe, de tal modo que la evolución intrínseca del uno haga patente la estructura formal del otro, y que ambos a su vez se desarrollen esencialmente en identidad consigo mismos en el mensaje expresado con palabras?

Sea cual fuere la forma que se atribuya a esa implicación, por razones científico-teóricas la cristología debe ocuparse de la relación entre acto de fe y realidad. Por eso nosotros ahora, al abordar el horizonte metafísico de expresión y las consecuencias teológicas del acontecimiento Cristo a lo largo de la historia, hemos de hablar necesariamente del acto de fe en su significación cristológica.

1. *Estructura formal de la fe en Cristo*

El acto de fe, tal como lo describe la dogmática católica clásica [13], posee una estructura dialéctica.

[11] «La investigación histórica de la vida de Jesús no partió de un interés puramente histórico, sino que buscó al Jesús de la historia como ayuda en la batalla librada para liberarse del dogma. Luego, una vez liberada de ese empeño, buscó dar con el Jesús histórico al modo como en la época era comprensible» (A. Schweitzer, *op. cit.*, 4).

[12] Cf. K. Rahner, *Dogmatik:* LThK III (Friburgo 1959) 446.

[13] Cf. a este respecto J. A. de Aldama, *De fide,* en PSJ, *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid ³1956) 737-789. Además: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina ²1950); J. Trütsch, *Fe y conocimiento,* en *Panorama de la teología actual,* 61-90 (bibliografía); J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas* I (Roma 1963; bibliografía); del mismo, *Fe,* en *Sacramentum Mundi* III (Barcelona 1973) 102-129; MS I, 861-971, sobre todo, 909-946.

Se basa, por una parte, en la facticidad de datos objetivos que se pueden alcanzar «intelectualmente» —«actus fidei versatur circa vera et revelata»—; por otra depende esencialmente de la voluntad, cuyo asentimiento no se basa en la evidencia intrínseca del objeto conocido, sino que viene determinado por una confianza cada vez más intensa en la autoridad de Dios. De ahí que el acto de fe tenga la propiedad de ser intrínsecamente oscuro: los acontecimientos salvíficos han de aceptarse como salvíficos; lo que de ellos positivamente aparece al exterior no es más que su corteza externa *(evidentia externa)*. Y de ahí también que el acto de fe tenga la propiedad de la seguridad infalible que Dios le garantiza. A pesar de su diversidad, van unidas y convergen la racionalidad del dato histórico, la cohesión intrínseca de los hechos que lo constituyen y la autoridad divina. El acto de fe que entra en contacto con estos factores debe encontrar su lugar propio dentro de ese ámbito dispar, desde el momento en que esa realidad le atañe esencialmente por dispar que sea.

De ahí procede la característica casi paradójica de que el acto de fe sea libre por impulsarlo Dios y no venir imperado por la evidencia de la pura objetividad, que sea a la vez necesario por ser el único camino para alcanzar la realidad misma de la salvación, que vaya unido a la naturaleza humana por realizarse en el seno de las realidades históricas naturales y que conserve a la vez su carácter estrictamente sobrenatural por encontrarse con Dios mismo en el acontecer histórico.

Así entendida la estructura interna del acto de fe, es de importancia fundamental para el *conocimiento* de fe. Supuesto que conocer es la realidad conciencial por la cual lo otro en cuanto otro pasa al campo del sujeto [14], y supuesto que la fe hace suya la realidad objetiva de la salvación con lo que tiene de oscuridad intrínseca, de acontecer libre y de afirmabilidad objetiva, el conocimiento de fe no puede considerar tal objeto como un dato bruto y casual que simplemente se acepta en lo que tiene de negativo, en cuanto que pone al conocimiento una barrera externa insalvable. Todo lo contrario: dichos objetos son constitutivos esenciales de la propia realización; son, en cuanto tales y con la estructura descrita, factores necesarios de su identidad específica y están en relación directa con la seguridad, la necesidad y la sobrenaturalidad del asentimiento dado ante la autoridad divina; proporcionan la sombra y el negativo de una visión positiva que sólo se entiende a sí misma sobre el telón de fondo de esa oscuridad.

O dicho de otro modo: si la fe tiene siempre que ver con el Otro, y si el Otro como tal por definición no se muestra más que en el conocimiento, el conocimiento mismo debe ser un componente intrínseco de la fe. La alteridad del Otro abre a la fe su auténtica dimensión. De ahí que la fe, cuanto más se acerque al Otro «en el conocimiento», tanto más consciente será de que es inmanipulable y se percatará de que la diferencia que media entre ambos no se puede salvar, ya que la afinidad constatada va de la mano con la constatación de que la diferencia es aún mayor y crece en la medida en que crece la afinidad misma. Y a medida que va creciendo la disparidad, va siendo cada vez más posible el «asentimiento intelectual» de la fe. En la fe encuentra el conocimiento su esencia propia por encontrar su esencia *trascendente.*

Como ser que en cuanto tal vive en el ámbito de una disparidad radical, como ser que cuanto más penetra en la realidad del mundo, tanto mejor reconoce que esa realidad es insistematizable, que su origen se le escapa cada vez

[14] Cf. también W. Kern, *Einheit in Mannigfaltigkeit,* en *Gott in Welt* I, 207-239, sobre todo 224ss.

más, el hombre se ve abocado cada vez más al Otro. El progresivo conocimiento del mundo, la creciente desaparición de Dios, la apertura del hombre y la consiguiente referencia al Otro son elementos correlativos.

Por consiguiente, cuanto mejor se conoce el hombre a sí mismo y sus estructuras internas tanto más ha de pasar al primer plano el Otro, y con ello la posibilidad de la fe. Sólo desde el Otro encuentra la fe su esencia. Y esto en medida tal, que el conocimiento mismo que da acceso al Otro queda superado hasta no interesar de él más que el hecho desnudo de su existencia. La fe es el conocimiento que ha encontrado su esencia propia y ha hecho reflejo dicho encuentro. O a la inversa: cuando la fe se reconoce a sí misma, descubre que está abocada a la realidad misma del Otro.

De esta relación fundamental entre conocer y creer se deriva lo siguiente para el conocimiento que se hace reflejo en la fe:

a) El conocimiento de fe alcanza «en sí mismo» a la realidad. Si la fe ha de realizarse en el mundo de los otros, es decir, de cara a realidades históricas, y si el conocimiento de la insoslayable pluralidad de lo real en su aspecto negativo pertenece a ella, adquiriendo así lo real importancia para le fe, entonces esa misma fe, por su estructura formal, debe estar positivamente vinculada a la realidad que se le va de las manos. Para que madure la conciencia de fe debe madurar su familiaridad con el mundo. Y el mundo, al hacerse cada vez más inabarcable, está proporcionando a la fe la oportunidad de llegar a ser lo que debe ser.

Conocimiento, fe y conocimiento de fe van esencialmente unidos. Son inseparables en cuanto posturas humanas ante lo real. Abordan la objetividad desde perspectivas propias y distintas. Dado que la fe se descubre a sí misma en contacto con el saber, su conocer tiene una relación primordial con los objetos de su saber. Cuanto más se descubre a sí misma tanto más directamente accede a la identidad propia de las cosas. Y a medida que las cosas se le van abriendo, va ella encontrando su propia esencia. Por consiguiente, la fe radical no es posible más que cuando se da una apertura radical de lo real. Lo real se muestra en su esencia sólo a la fe. Y ambas cosas, lo real y la fe, tienen que ver en última instancia con Dios.

b) Desde esta perspectiva adquiere un valor totalmente nuevo la tesis tradicional de la dogmática católica, según la cual la fe «propter auctoritatem Dei seipsum revelantis» guarda relación con el «objeto de la fe» y de él recibe su fundamentación intrínseca y su justificación racional. Desde el momento en que el hombre puede encontrarse a sí mismo en el Otro y que ese Otro al abrirse tiene una significación positiva para la subjetividad del hombre, la subjetividad humana debe encontrar su realidad última cuando aparece Dios, el absolutamente otro. La fe, en su forma más radical, sólo puede darse frente a la revelación divina. Su yo auténtico está en relación directa con la apertura absoluta del Otro. Y en el momento mismo en que dicha relación se hace refleja puede con poder absoluto desplegarse en palabras. La alteridad del Otro le garantiza la presencia de Dios. Por eso existe también entre el acto de fe y su objeto una correspondencia necesaria (salvíficamente), y el objeto mismo de la fe puede ser la razón intrínseca de la libertad de la decisión de creer. Lo Otro en este sentido descubre al sujeto sus auténticas posibilidades, en su radical confrontación con él le está indicando el camino hacia Dios. Es Dios mismo quien se le muestra a la fe en el abismo del encuentro con el Otro. Por eso la fe puede tener el más alto grado de certeza y ser a la vez oscura; e, independientemente de ambas cosas, puede tomar conciencia de elementos objetivos externos (= históricos). La necesidad de la relación es tal, que en la patente inasequibilidad

del Otro se palpa la santidad de la oscuridad divina. Esa necesidad es así «ontológicamente» distinta de la racionalidad de lo cognoscible por reflexión. El acto de fe es de carácter estrictamente sobrenatural: en el ámbito de realidades naturales realiza su referencia a Dios.

c) Conocimiento de fe y saber histórico, aun no siendo lo mismo, se encuentran cuando está en juego el ámbito independiente del sujeto. El uno no puede existir sin el otro. Relacionada como está con el objeto, la fe incluye siempre una referencia a lo comprobable, y lo comprobable a su vez, por su contextura, sobrepasa el estado objetivo de la pura facticidad histórica.

La fe tiene lugar en el ámbito del saber. La pluralidad y la discontinuidad insalvable del saber es para la fe un hecho que debe aceptar simplemente. Pero en el momento en que la fe integra lo conocido y esa integración viene causada por el «objeto» mismo, debe existir una relación intrínseca dentro del campo del conocer entre la constitución del acto de fe y la constitución del «objeto» de la fe. De entre la pluralidad de saberes neutros sobresale el Otro en la medida en que el yo propio se encuentra a sí mismo en la dimensión de lo «objetivo». Objeto y acto de fe se condicionan mutuamente en su estructura intrínseca actual; y esa misma es la relación que ambos juntos guardan con lo puramente fáctico, ya que conocimiento por contraposición a saber se define como aquello que hace patente al Otro en cuanto tal y ya que la identidad del Otro es distinta de su manifestación histórica externa.

Es la subjetividad del hombre, su relación con las cosas y su función en el conjunto del mundo lo que hace posible el conocimiento de fe. Y, por ello, la identidad o la autoconstitución del «objeto» de fe está en relación ontológica estructural con el autoencuentro del acto de fe. La fe no se refiere nunca a un simple hecho. Sobrepasa su dimensión intrínseca: posee «validez objetiva» en cuanto que consigue adecuar la realidad creída. En el marco de la identidad formal adquiere su afirmación autónoma, a pesar de la distancia histórica, un valor objetivo.

No se puede por ello decir que la afirmación desnuda e inconcreta de la historicidad de Jesús proporcione una base suficiente para lo que se llama creer [15] y que los diversos enunciados subsiguientes de la fe no gocen de valor objetivo. No puede negarse, es cierto, que son grandes las diferencias que —en el campo del saber— se manifiestan entre las afirmaciones históricamente comprobables de épocas distintas. No pueden reducirse a un denominador común. La identidad y el hilo propiamente conductor no están en el plano del «saber», sino en el ámbito del acto mismo de fe, que llega a ser auténtico en el encuentro con el Otro en cuanto Otro, y eso por su misma estructura formal. Así, el acto de fe puede moverse dentro de los más diversos modelos de representación y llegar con todo a enunciados objetivos válidos y absolutamente vinculantes.

La fe, por su misma esencia, está sujeta a condicionamientos históricos. Pre-

[15] «Esta continuidad de que hemos hablado, ¿es algo más que el hecho indudable de que el kerigma presupone la historicidad de Jesús, es decir, es algo más que la pura afirmación de que Jesús tuvo una historia?... Que no *hace falta* pasar de ahí lo están diciendo, cada uno a su modo, Pablo y Juan. Pablo proclama al encarnado, crucificado y resucitado: lo cual quiere decir que lo único que de la vida de Jesús necesita su kerigma es el simple hecho de que Jesús vivió y fue crucificado» [R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg ²1961) 9]. Para la fundamentación siguiente habría que preguntar también aquí si historicidad y psicología de la vida de Jesús son las únicas alternativas posibles. Cf., por lo demás, también R. Bultmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga ⁵1964) 245-267.

cisa tiempo para desarrollarse, para sacar a la luz su núcleo, para entregarse al Otro y para mantener su centro formal a medida que la disparidad óntica se va haciendo mayor. La historia es el medio en el cual vive la fe. Incluso se podría decir que la historia pertenece a los condicionamientos constitutivos de la fe, ya que es claro que la fe ha hallado su hondura mayor allí donde su «contenido» específico se expresa en el campo de lo distinto de ella.

Para la cristología posee una importancia fundamental la estructura interna del acto de fe. En su aspecto formal, el acto de fe garantiza la objetividad de la relación con el «objeto» central de la fe. Por encima de los datos materiales logra dar con la realidad interna de los sucesos. La fe se constituye por su forma y encuentra así su propio acceso a las cosas. Posee su propio «objeto *formal*» y no responde a un prejuicio material. Aun cuando su decisión dé con la cosa misma, no está ahí su auténtico fundamento, ya que la decisión misma brota de su propia esencia formal, esencia que se ve acentuada, pero no constituida por la decisión.

Por consiguiente, la estructura formal fundamental de la fe la inferimos por el hilo conductor de los enunciados dogmáticos; al proceder así caemos en la cuenta de que se da una interrelación ontológica entre el acto y el objeto de la fe, y la capacidad de emitir enunciados objetivos la medimos por lo que la fe tiene de específico. Así se pone de manifiesto que la fe, lejos de contentarse con asumir el hecho histórico bruto, capta su potencialidad histórica y lo entiende como condición de su propia realidad actual. Los enunciados de fe no son en cuanto tales de naturaleza «histórica». Surgen de la relación estructural con el «objeto» de fe, y es ahí donde tienen su valor objetivo.

Los enunciados de fe están realmente vinculados al acontecimiento del cual enuncian algo. La fe no puede tener lugar más que en el marco de la cosa misma y como tal toma nota de la importancia del fenómeno. En el camino hacia sí misma, la fe describe dentro de las posibilidades del sujeto la trayectoria que llevó el suceso objetivo mismo. Lo que, por tanto, depende esencialmente de lo objetivo no es sólo la objetividad en cuanto tal, sino también los enunciados fundamentales emitidos acerca de la misma.

La consecuencia es que a la hora de hablar de Jesús desde la perspectiva de la fe —y éste es el único modo como la Iglesia cristiana ha hablado siempre de Jesús— no son los hechos históricos los únicos que entran en cuenta (aunque los hay), sino el fundamento intrínseco que los impulsa y los hace operantes, y que en cuanto tal constituye el fenómeno de la fe. La posibilidad del acto de fe se mide por la realidad del objeto de fe, objeto cuyas dimensiones están en relación directa y funcional con la autodonación del acto de creer y que lleva en sí mismo el grado en el cual uno puede apoyarse en dicha afirmación de fe.

Así, se puede entender que la muerte y la resurrección de Jesús desempeñasen el papel central en la comunidad primitiva. Si la fe tiene realmente la importancia que le atribuye el NT, si ha de transformar la vida desde dentro operando la «justificación» y si ha de tener como fundamento realmente «objetivo» a Jesús, ya que sin él no sería pensable y ya que secunda su vida con la esperanza de lograr así la propia plenitud, entonces la distorsión interna que produce la fe y el nuevo punto de partida de la existencia cristiana que vence al mundo no son posibles más que en la medida en que esa diferencia se realice adecuadamente y *a priori* en la vida de Jesús. Según eso y según su naturaleza interna, la fe que existe desde el Otro debe entenderse a sí misma como una fe que al entregarse comienza de nuevo a vivir de un modo peculiar. La existencia de la fe se remite a la muerte y a la resurrección de Jesús, ya que es

ahí donde la alteridad alcanza su autodonación definitiva. Siendo como es algo presente en el ámbito interno de la naturaleza humana, dicha alteridad —y su «contenido»— precede a toda representación posible y no es producto de representación. Es en ella donde la fe afirma su esencia propia.

No es casualidad que el destino de Jesús sea determinante en la predicación de la comunidad primitiva. De hecho, ese destino abarca todas las dimensiones del hombre. Llega hasta la raíz de nuestro ser. Muestra que en la muerte culmina la vida, y en la resurrección hace patente el significado y la vitalidad de la muerte. La resurrección hace que la muerte de Jesús sepa lo que ella misma significa, y abre así toda la amplitud de dimensiones de nuestra propia existencia.

Este acontecer ha de situarse en el orden de magnitudes de la creación misma, ya que es ahí donde culmina el orden de la creación. Entonces dicho acontecer descubre en pleno mundo la auténtica esencia de Dios. Y el creyente, al descubrirse ahí a sí mismo y a su propio destino, descubre en su relación con ese Jesús la altura y la hondura, la amplitud, la apertura y la posibilidad de la propia fe: descubre ahí el significado de la propia existencia.

La cristología de la comunidad, que tiene ahí sin duda su origen histórico, no necesita echar mano de hipótesis acerca de la resurrección, de las cuales haya de depender el planteamiento cristiano. La fe misma, en la medida en que existe, se entrega a la muerte de Jesús y descubre en ella la posibilidad primigenia de salvación: dada su orientación específica, descubre en sí misma el «ámbito» cristológico, y lo descubre en cuanto condición de su propia predicación. Su profesión de fe —la cual encuentra en la reflexión su propio origen, llegando a ser así verdad de fe— no podría existir ni podría tener una eficacia liberadora y redentora en el kerigma si la referencia a Jesucristo no estuviera fundada en su realidad, es decir, si ambas cosas fueran fruto de la predicación.

La pregunta por la historicidad desfigura ya en sí la verdad del acontecimiento. A esta pregunta responderá negativamente quien entienda por «histórico» algo externamente accesible a todos los hombres; en cambio, responderá positivamente quien cuente con lo extraordinario y se remita al testimonio de los discípulos. Pero ninguna de las dos posturas penetra en la dimensión sin la cual todo el fenómeno no puede abordarse como corresponde, es decir, en la dimensión de la fe, la cual como hecho real tiene lugar en el ámbito del ser, del ente y presupone el acontecimiento Jesús en cuanto que desde el ámbito del totalmente Otro conoce su propia vida. Para poder entender la base teórico-científica de una cristología en la Iglesia no se puede, en relación con la muerte de Jesús, olvidar el hecho de la resurrección, hecho que en sí mismo, y no por las palabras que lo interpretan, descubre el sentido de la muerte; ni en relación con la resurrección puede olvidarse tampoco su referencia constitutiva a la vida y a la muerte. Ambas, como factores que recíprocamente se condicionan, pertenecen indisolublemente a la misma realidad: en la radicalidad y entrega a Dios en la muerte comienza la renovación de la vida, así como la renovación definitiva de la vida presupone esencialmente la muerte de Jesús: esta mutua correlación entre ambas es la que descubre la dimensión interna de la realidad del Señor.

Una previa reflexión teórica no es el lugar adecuado para seguir la pista a todas las indicaciones que para una cristología proporciona el NT. Nuestra reflexión se ocupa solamente de la estructura formal de los enunciados que aquí caben. Hemos de dejar sin tocar en este lugar problemas como el de la cristología en dos estadios, de exaltación y abajamiento, de ascenso y descenso, el problema de las cristologías del Logos y del Hijo del hombre, el del signifi-

cado de los predicados mesiánicos (Hijo de Dios, Kyrios, Profeta, Siervo de Yahvé, Salvador, etc.), cuál es el valor teológico de los diversos planteamientos de los autores del NT, hasta qué punto concuerdan con la fe de la comunidad primitiva, cuál es su coherencia, qué papel desempeña en ellos la conciencia histórica de Jesús mismo desde el momento en que en el hecho Cristo tienen su origen una serie plural de enunciados y qué consecuencias se derivan de ahí en orden a la evolución dogmática. Todos estos problemas los dejamos abiertos.

Sin embargo, no vendrá mal recalcar en este momento que la diferencia fundamental entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no debe verse como algo puramente negativo para la cristología dogmática. Una distancia sustancial separa, es cierto, la predicación de Jesús de la predicación de la comunidad primitiva: Jesús proclama el reino presente-futuro de Dios, cuenta con que el fin está próximo, y es el Padre, no su propia persona, quien está en el centro. En cambio, la comunidad sitúa a Jesús en el centro de su mensaje, por él se siente unida con Dios, él pasa a ser Kyrios, Hijo de Dios y Salvador. Vistas así las cosas, hay una tensión insoslayable entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Y si además se tiene en cuenta que no es el Jesús histórico, sino el Jesús resucitado quien fundó la Iglesia [16], se ve con toda claridad hasta qué punto dicha tensión afecta a la misma conciencia creyente.

¿*Son* realmente esas dos figuras la misma persona? ¿O será simplemente que se les aplica el mismo nombre? Pero ¿cuál es la razón de que estén mutuamente relacionadas? ¿Desde dónde puede entenderse tanto la diferencia como la identidad que acompaña a la realidad Cristo? Es claro que ya en la tradición evangélica los creyentes mismos se han creado este dilema. Pero ¿puede la fe soportar esa tensión? ¿O no será que la tensión va en interés de la fe y que la fe la necesita para entenderse a sí misma? ¿Cómo podría, si no, la fe hacer patentes las dimensiones internas de la «vida de Jesús»?

Sin duda, ya el Jesús histórico se presentó a su modo con una pretensión absoluta (Lc 6,20ss), tenía conciencia —quizá sólo indirecta— de ser un hito en la historia (Mt 11,12ss) [17], vio despuntar en su persona el reino de Dios y por ello (¿con el colegio de los Doce?) [18] hizo valer frente a Israel su propia pretensión universal; los discípulos, por su parte, hubieron de identificarse con él y creer en él, aun cuando esa fe no hubiese logrado todavía conciencia de sí misma (no sabían «propiamente» a «quién» tenían delante). Con todo, en esta respectividad hay una coherencia interna: como hemos visto, la fe no tiende únicamente a una «persona histórica» con la cual uno se encuentra y de la cual todo se espera, sino que sigue con identidad estricta los pasos de la evolución básica de la «vida» de esa persona; por esa razón, la «fe del discípulo» no puede descubrirse a sí misma como fe, no puede existir como fe mientras Jesús no se haya mostrado como él mismo y no haya aparecido como lo que real-

[16] «El Jesús prepascual no fundó Iglesia alguna en su vida»: H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona ⁴1975) 90. «La Iglesia existe desde que comenzó a existir la fe en la resurrección» (*ibíd.*, 94).

[17] Cf. sobre esta interpretación también E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ³1964) 187-214, sobre todo 210s. Este texto es uno de los más discutidos del NT. Cf. también R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1965). Además, sobre todo el tema: H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968) y MS I, 314-321.

[18] Aquí no vamos a entrar en la discusión histórica planteada en torno a este problema. Cf. también A. Vögtle, *Zwölf:* LThK X (Friburgo 1965) 1443-1445; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt* (Gotinga 1961); G. Klein, *Die zwölf Apostel* (Gotinga 1961); también la referencia que sobre la investigación da B. Rigaux, *San Pedro y la exégesis contemporánea:* «Concilium» 27 (1967) 149-177.

mente es. Entre la vida y la resurrección de Jesús se da una relación dogmática como la que se da entre fe y «saber» de la fe acerca de sí misma, cuando la fe tiene intrínsecamente que ver con Jesús mismo. A la fe pertenece también lo distinto de ella, y la conciencia de sí misma también lleva consigo al Otro, y ese Otro está para los cristianos en los sucesos mismos de la vida de Jesús. Asimismo y en el mismo sentido, la fe consciente de sí misma depende —por su propia identidad— de la identidad que media entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En esa identidad radica la esencia de la fe como realidad actual, y sin ella la fe sería en sí misma un puro contrasentido, no existiría en absoluto.

De ahí que la diferencia interna que se da en la realidad del Señor, lejos de diluirlo y hacer desaparecer su identidad propia, es lo que funda el ámbito de su modo universal de existencia. Esa diferencia en la «vida de Jesús» es la que hace que nadie más que el creyente pueda saber de él y de su misterio, que nadie más que el creyente pueda dar con el núcleo de su esencia. Sólo en la fe se sabe quién es Jesucristo, puesto que ese «es» enuncia dimensiones que significan la totalidad y a las cuales sólo puede llegar quien constitutivamente se ha situado en ellas.

Pero sería un gran malentendido deducir de ahí que el Jesús prepascual no tuvo absolutamente nada que ver con la fundación de la Iglesia, es decir, con la constitución de la fe de la comunidad [19], y que todo ello no atañe más que al Resucitado. Jesús mismo ha existido ya antes de Pascua, y sea cual fuere la intención con que en este ámbito espacio-temporal reúne a los discípulos, éstos pertenecen esencialmente a su vida histórica. Por consiguiente, si la fe se encuentra a sí misma en el acontecer pascual, y si ese acontecer tiene que ver con la vida precedente, esto significa que la fe se sitúa en el marco de la misma diferencia. Aunque no se comprende a sí misma hasta después de Pascua, ya antes ha existido «de algún modo». La existencia prepascual de la comunidad creyente es, en todo caso, el presupuesto para que el Resucitado pueda salirle al encuentro y para que ella misma pueda ser la Iglesia de este hombre.

La mutación que sufre la función del colegio de los doce después de la resurrección no contradice a la estricta universalidad y a la dimensión general del encargo primero. En esa mutación se refleja más bien el nuevo comienzo y la nueva «conciencia» de la vida de Jesús mismo. Pero esto no significa que la Iglesia haya de reasumir sin más el anuncio del reino de Dios tal como «históricamente» se produjo. Ese anuncio debe seguir vigente a través de la mutación de la conciencia eclesial. Y sólo puede seguir vigente en la forma del mensaje de la comunidad, que a su modo anuncia en adelante el futuro venidero del reino de Dios.

[19] H. Küng, *op. cit.*, reproduce en este punto las posiciones de la exégesis moderna. Pero el problema es si tales posiciones pueden en cuanto tales dar pie a semejante sistematización. Para la dogmática comienza el problema cuando ha de preguntarse por la razón interna de los fenómenos.

Una fe que existe a raíz de la resurrección misma se refiere con la misma necesidad que la resurrección a la «historia», desde el momento en que la resurrección supone la vida y la muerte. ¿No está exigiendo el ámbito de esta diferencia que se entienda de un modo distinto al de Küng la relación entre el mensaje del reino de Dios y la Iglesia *(op. cit.,* 91-92 y 119-127)? Es claro que toda la predicación de Jesús pasa a través del tamiz de la reflexión creyente y sólo así se sitúa frente a ella.

2. *Dimensión metafísica*[20] *de la fe en Cristo*

La idea que se tiene de Jesucristo viene determinada esencialmente por la posición formal desde la cual se considera su persona. La comprensión está configurada según las diversas categorías con que se aborde su persona. Puede considerarse también la persona de Jesús desde una perspectiva psicológica, histórica o teológica y existencial. Al margen de todos estos tipos posibles de consideración, nosotros intentamos aquí dar con una solución dogmática. El problema es el siguiente: ¿cómo hace Jesús posible con su «existencia» —a la cual pertenece todo el cuadro de su vida— la realidad de la fe? Como ya vimos, es claro que el secreto de la existencia cristiana está en la encrucijada de la muerte y la resurrección. La resurrección dilucida la vida desde dentro y precede así siempre a toda «representación» histórica.

Una cristología que comience por la resurrección no tiene nada que ver —ni siquiera en su punto de partida— con un dogmatismo, ya que no absolutiza hechos históricos, ni tampoco con una mitología, ya que no es el caso de que una «metafísica» presupuesta en un determinado momento histórico esté recubriendo lo que se llaman hechos desnudos. No es dogmatismo porque los hechos mismos poseen su propia potencia intramundana, y sólo en cuanto tales han de aceptarse. Y no es mitología porque el enunciado de fe, en cuanto pretende ser válido, nace constitutivamente —y por la esencia misma de la cosa— de la afinidad con la realidad planteada en el suceso mismo y en *cuanto tal* no puede engañarse ideológicamente. Su validez absoluta reside en la realidad misma de la fe, no en su representación.

La cristología tiene, por consiguiente, una forma esencialmente dinámica. Ya desde su mismo origen y por su mismo núcleo se opone de plano a todo inmovilismo objetivista, como si por fidelidad de fe estuviera uno obligado a anclarse como por ensalmo en puros datos que se aceptan sin pronunciar palabra. Jesucristo es el *acontecimiento* central de la historia de la salvación, un acontecimiento que preludia todo lo ulterior y que por su propia plenitud interna, por su fuerza y su dinámica, y no porque lo afirme una ortodoxia exangüe, ensombrece y supera desde dentro todo lo futuro.

Y precisamente por eso su historia continúa y no se queda limitada a su pasado. Puesto que el «acontecimiento» en sí mismo es insuperable y significa la absoluta y definitiva consistencia de la historia, él mismo se crea el ámbito de su operación ulterior. El encuentro con él no depende simplemente del querer de cada uno. La fe no es algo que se pueda «elaborar» o conseguir del cielo a fuerza de conjuros. La fe aparece *ipso facto* con la resurrección, como el reflejo histórico-salvífico necesario del acontecimiento Cristo dentro del recinto del mundo. La cristología eclesial ha de verse desde la perspectiva de esta relación. A medida que avanza la evolución, la fe emprende su camino como lo que ella ha sido desde el principio, como la manifestación de Jesucristo en el mundo, manifestación que continuamente se renueva y continuamente se está reconstruyendo desde su misma base. La fe crece, penetra en espacios cada vez más amplios, adquiere una experiencia cada vez más clara de la realidad y se enfrenta con problemas que no habían existido en el pasado. Con ello resalta

[20] Por «metafísico» no entiendo aquí una entidad «abstracta» que se añade a la realidad empírica y que «es creída». El ámbito metafísico desempeña una función muy precisa dentro de la historia. Se puede concebir su actualidad como algo —sustancialmente— constitutivo de toda la realidad y no como algo que accede —accidentalmente— a un algo anónimo. La autotrascendencia de la historia hacia un futuro absoluto desencadena progresivamente la conciencia humana de no pertenecerse a sí en absoluto y crea así —al delimitarlo positivamente— un espacio abierto para la propia decisión.

cada vez más acusada y reflejamente, porque lo impone la naturaleza misma de las cosas, su propia vinculación a Jesucristo, pues en la nueva situación Jesucristo debe acreditarse de nuevo *como él mismo.*

De hecho, la creciente distancia histórica no puede poner en peligro el contacto con Jesucristo. El Resucitado, al resucitar, ha superado ya todas las distancias, porque él está ya al final y porque la dimensión que ha irrumpido con su resurrección marca el auténtico comienzo y no el fin de su obra. Ocurre además que la fe, por su misma orientación interna, debe hacer real en sí misma esa tensión: de ahí que su evolución ulterior y el aumento de la diferencia, lejos de ser una desviación del origen, haya de poner de manifiesto progresivamente la trascendencia histórico-salvífica de dicho origen.

En su evolución original el dogma cristológico no es una concesión al mundo antiguo circundante; por eso, al desaparecer el mundo antiguo, ese dogma no puede perder su propio valor. Y cuando el dogma cristológico recabó que se le reconociera como verdad, siempre quedó a salvo lo propio del acontecimiento Cristo. Asimismo, cuando en una dimensión nueva —y, podríamos decir, más universal— aparecen nuevas perspectivas y nuevos saberes sobre el Señor muerto y resucitado, su origen se hace visible de una nueva manera. De hecho, este proceso de reconfiguración cristológica comenzó ya en el mismo NT. Las luchas cristológicas de siglos posteriores no hacen más que prolongar hasta el límite, desarrollándolas coherentemente, las tendencias ya existentes en el NT.

La fe cristiana, obligada como estaba por principio a entrar en contacto con otras religiones, hubo de conservar su identidad dentro de la maraña de ideas y se entendió a sí misma en Jesucristo como la culminación de la historia. Ello la obligó con más urgencia a reflexionar sobre el origen de la historia. Lo que de nuevo tenía su sentido de la vida había de acreditarse precisamente de cara al origen: la decisión última sobre su valor absoluto procede de Dios. Una fe que se ve desafiada en su posición última no puede reaccionar a base de razones externas —pues en tal caso no podría mantenerse en pie frente a los demás—; por propio interés debe encontrar una respuesta que atañe a lo metafísico de su esencia, es decir, a Jesucristo, principio y fin: una respuesta que haga aparecer a Jesucristo en una luz más auténtica por presentarlo desde una perspectiva más universal. Si él «es» el final, debe ser también el principio.

El planteamiento metafísico se pregunta por el puesto de Jesús en la totalidad de la realidad. Semejante pregunta está más que justificada[21]. Si Jesucristo es realmente como la fe le confiesa, si su resurrección cambia realmente la historia en profundidad y lleva al mundo a su culminación de tal modo que la fe puede en su nombre hacer frente a un mundo, de ahí nace una nueva situación para toda la realidad, una situación que afecta a toda la realidad en su vertiente metafísica. La radicalidad de la situación de la fe lleva necesariamente a una profundización de la cristología, pues si la fe ha de hacer frente a toda la realidad penetrando cada vez más intensamente en ella, su saber sobre Jesús se concentra en un saber sobre Dios, en quien toda la realidad tiene su origen. Si la fe puede poner de manifiesto que Jesús está esencialmente —esto es, metafísicamente— unido a Dios, entonces su mensaje poseerá la garantía y la hondura que permitan abordar racionalmente el cambio que ella afirma: sólo así podrá la fe existir en el mundo y enfrentarse a él.

O dicho de otro modo: si la muerte y la resurrección (o la resurrección en

[21] Cf. K. Rahner, *Para la teología de la encarnación,* en *Escritos de teología* IV, 139-157; del mismo, *La cristología dentro de una visión evolutiva del mundo,* en *Escritos de teología* V, 181-219; del mismo, *Jesucristo,* en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973) 34-72.

cuanto culminación de la culminación de la vida) significan un hito fundamental en la base misma de la realidad, y si por otra parte toda la realidad está sustentada por Dios, entonces su trascendencia absoluta estará en relación intrínseca con Dios mismo. La hondura de lo acaecido está hablando de la intensidad con que Dios se ve comprometido en ello. En Jesucristo, la dimensión primordial de la intervención divina se hace manifestación «intramundana».

Acción y realidad no se dan originariamente en la pura existencia fáctica, sino en la correlación de los hechos. Según eso, la apertura universal del mundo —en Jesucristo— no es una acción autónoma: cuanto más a fondo se la considera tanto más se descubre su relación con Dios. Dado que un fenómeno no se desvela sino en relación con su origen, la figura de Jesucristo no se toma en todo lo que realmente es, sino en cuanto que Dios se muestra en él como distinto del acontecer histórico-salvífico. La relación que Cristo desarrolla en sí mismo con el mundo responde a la dimensión que Dios tiene en su ámbito propio de la creación. El hecho de que Dios esté en lo distinto de sí hace posible que lo que no es Dios esté en Dios; y ambas cosas se hacen realidad actual en virtud de la renuncia y de la decisión interna por la cual el creyente se vincula a Dios y a Jesucristo.

Hay una relación intrínseca entre la apertura de Dios en sí, la apertura del mundo en Jesucristo y la apertura de Jesucristo en Dios. Y estas tres aperturas juntas dan a entender qué es lo que «en el fondo» significa Jesucristo.

Cuando Dios está en lo distinto de sí con toda la plenitud de su ser, sigue siendo él mismo. De ahí que también la criatura pueda llegar a ser de otra manera y seguir siendo ella misma. En esta encrucijada no sucede algo arbitrario que se pueda equiparar sin más a otras mutaciones. Tiene lugar un descubrimiento y una superación de las propias posibilidades que responde a la capacidad comunicativa de Dios mismo. El descubrimiento y la superación de las propias posibilidades son de carácter absoluto. Las posibilidades del hombre viven de las posibilidades de Dios. Son la actualización de las posibilidades de Dios en el mundo.

Vistas las cosas así, es claro cuáles son las dimensiones que debe desplegar el acontecimiento Jesucristo para que sea posible lo que de hecho en él ha acaecido. La diferencia intrínseca de su vida es la que impulsa la fe de la Iglesia; y la culminación cristiana del mundo no se puede afirmar dentro de un marco universal si no se confiesa a la vez que la diversidad de Dios mismo se realiza por medio de la diferencia de Dios y hombre en el acontecimiento Cristo. Cuando Dios, el más íntimo y el más hondo que puede haber, sale de sí, de tal modo que lo que está más fuera de Dios puede, sin perderse a sí mismo, encontrar en Dios su interioridad, es que Dios y hombre son en Jesucristo «lo mismo» en sentido real.

La fe cristiana vive de la «preexistencia» del Señor. Si la fe quiere de cara a toda la creación comprenderse a sí misma con toda propiedad, es decir, si la fe quiere entender que Jesús es la clave del futuro de todas las realidades, debe descubrir un trasfondo que, sobre la base de una diferenciación totalmente originaria y por su misma no identidad con Dios, esté abierto hacia ambas vertientes y cuya realidad se reconozca cuando en el mundo mismo aflore desde abajo esa misma diferencia. La existencia dinámicamente preexistente del Señor está en función directa de su significado intramundano: es la dimensión trascendental que hace posible su significado intramundano. La fe cristiana no la descubre a base de una especulación incontrolada, sino a base de valorar y radicalizar el propio origen. La apertura del mundo en Jesucristo pierde en transparencia en el momento en que no es Dios mismo quien en el mismo acontecer y de un modo igualmente trascendental hace patente la identidad más

propia del mundo con libertad absoluta. Dado que la apertura del fundamento garantiza esencialmente la validez del fenómeno manifestativo, resulta que con Cristo se hace patente el ámbito mismo intradivino, o bien Cristo no es más que un episodio entre muchos en el mundo.

Sería una ilusión y un contrasentido pensar que la fe puede a la larga hablar de la apertura escatológica del mundo en Jesucristo dejando de lado lo metafísico. Las pretensiones de la fe se basan en que en el destino del Señor se ha descubierto totalmente el sentido de lo finito, y de tal modo que ese destino refleja directamente en su dimensión propia lo intradivino. La apertura definitiva del mundo en Jesucristo, la apertura definitiva de Dios en sí mismo y la apertura de la realidad Cristo en relación con ambas se corresponden y se condicionan, constituyen un mismo acontecer, «son» el mismo complejo ontológico.

La «preexistencia» está en función del conjunto de la fe cristiana, pertenece a sus enunciados centrales. Con este enunciado llega la fe a la conciencia de su propia misión universal. El Logos es la dimensión «natural» que la fe debe realizar en virtud de su vinculación intrínseca con Jesucristo.

Entre el ámbito intradivino y el intramundano, entre el nacimiento del Logos y la natividad de Jesucristo en el mundo se hace así patente una distancia que supera todas las diferencias inmanentes de la historia. Aquí, en su suprema unidad, adquiere la relación cristiana de Dios y el hombre la suprema diferencia y gratuidad. La distinción óntica de las naturalezas repercute en la ontológica. A medida que se va acentuando la diferencia entre Dios y el mundo va también cambiando su relación indisoluble: esa relación resalta tanto más cuanto más se acentúan los perfiles precisos de la relación óntica. La conexión pura, adecuada y «personal» se da cuando aflora la pura disparidad.

Cuanto más se insiste en la distinción de las naturalezas en Cristo tanto más acusados y originales son los perfiles que adquiere el espacio intermedio que constituye su conjunción. La personalidad (en el sentido moderno del término) crece en relación con el hecho de la diferencia. Y si la diferencia alcanza su punto culminante cuando Dios mismo sale de su ocultamiento, en ese momento la relación ontológica tiene que haber llegado a la pura identidad.

A partir de aquí adquiere una función positiva la distancia histórico-salvífica que nos separa del acontecimiento Cristo. Si la fe se dirige a la persona del Señor, es que se realiza necesariamente dentro de esa diferencia. La relación de la fe refleja en sí misma el hecho cristológico. Se puede decir que los espacios inabarcables de la historia, la espera inminente no cumplida y la alienación intramundana son el presupuesto imprescindible para que las dimensiones divinas puedan en cuanto tales ser llevaderas para el hombre. El distanciamiento de los sucesos del NT proporciona el espacio para que la fe se desarrolle; las coordenadas universales son el espacio en el cual vive la fe; ahí echa raíces la fe y puede descubrir la fuerza expansiva de una identidad que demuestra su validez, su alcance y su vigencia al ser sometida a pruebas infinitas, en las dimensiones de un Dios para quien los milenios son como un solo día. La historia debe trascenderse a sí misma, debe alcanzar su punto final si quiere ver a Cristo. La cristología encuentra en la escatología su dimensión adecuada y su verdad plena.

En la fase tardía de la historia humana, y luego en la fase final misma, la fe desvela su esencia propia. Sólo la «metafísica» le da a la fe la posibilidad de entenderse a sí misma y su valor salvador. Sólo se la puede entender como signo salvador para todo el universo cuando ella explicita su «esencia» y da a conocer las razones de por qué nunca —y cuanto más tiempo pase, menos— habrá de ceder a fuerzas extrañas.

El problema de la posibilidad de esa fe lo plantea la dogmática clásica en relación con el motivo de la fe. En ella se muestra cómo en el acto de fe convergen el motivo y el objeto de la fe; cómo, por una parte, se condicionan, y cómo, por otra, no puede realizarse su identidad sino por medio de la decisión real. Pero lo que esa decisión tiene de resolutivo, el paso del motivo a la decisión real —bien se explique este paso «místicamente», en la línea de la teoría de la iluminación; bien «racionalmente», a base de los «motivos de credibilidad» de la teología fundamental clásica—, está ya dado por el hecho real de la revelación histórica. La revelación tiene todos los elementos que constituyen la fe: los ha unido en sí misma, y por ello, por haberlos unido, puede conducir a la decisión al hombre que a ella se abandona. La historia misma de Jesús es el factor dinámico en la evolución de la fe, la chispa que enciende un movimiento que en cuanto tal es impulsado por Dios.

¿Y quién «es» ese Jesús —hemos de preguntarnos otra vez— que puede lograr todo esto? ¿Es el Jesús de la historia o el Cristo de la fe?

Pero ¿es que alguien sabe quién es alguien? ¿No somos distintos en la niñez y en la vejez? ¿No somos unos al nacer y otros al morir? ¿Quiénes somos tras la muerte y quiénes ante Dios? ¿No será que lo que llegamos a ser depende de lo que ya antes éramos?

Es claro que el «es» de un hombre abarca diversas dimensiones, cuando no todas las dimensiones de lo real. De alguien decimos que es de tal o cual manera según sea su puesto en el conjunto y según se relacione con los diversos ámbitos de la vida. Si tenemos además en cuenta que el hombre en el fundamento de su ser está en relación con la totalidad y que es ahí donde reside —«persona est rationalis substantia singularis completa tota in se»— lo peculiar de la personalidad, es evidente que la diferencia de lo personal debe estar determinando la esencia humana como tal.

Esa implicación de relaciones múltiples no permite que el «ser» de un hombre se precise a base de una determinada fase de su vida. Todos los diversos estadios del desarrollo del hombre tienen algo propio, que quizá no se haga patente en su peculiaridad hasta que la vida, con sus discrepancias y con todas sus cambiantes, haya transcurrido y mostrado de dónde venían las auténticas fuerzas.

De ahí que el problema de quién fue Jesús y qué hay que pensar de él —¿es Dios u hombre, y qué significa que es ambas cosas a la vez?— no lo plantee la dogmática tradicional de modo adecuado, ya que en ella no se examina más que la «vida de Jesús» y se remite a su conciencia de Hijo de Dios y a que son precisamente los incrédulos quienes lo niegan: la resurrección es en este planteamiento de importancia secundaria: lo decisivo es la encarnación [22]. Pero tampoco se puede abordar esta problemática —como hacen determinadas tendencias de la dogmática moderna [23]— remitiéndose únicamente a la resurrec-

[22] Sobre las diferentes acentuaciones dentro de la cristología dogmática, cf. A. Grillmeier, *Cristología,* en *Sacramentum Mundi* II (Barcelona 1972) 59-73. Y sobre la valoración actual de la resurrección de Jesús en los trabajos dogmáticos por parte protestante, cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh ²1966; trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974) 106-112.

[23] A Pannenberg *(op. cit.,* 131-169 y 368-378) habría también que preguntarle cómo ha de entenderse *teológicamente* el «carácter corroborativo» y el «sentido retroactivo» (135) de la resurrección: ¿es una simple interpretación de lo anterior, que incluso puede ser real (la unión de Jesús con Dios), o es además un momento estructural de su vida misma? Pero entonces las cuestiones tradicionales se plantean de modo distinto de como él las plantea. ¿Tiene algo que ver realmente la renovación de la teología del Logos con las ciencias de la naturaleza?

ción, como si la vida «precedente» de Jesús no tuviera valor ni relieve dogmático, como si fuese un fenómeno que, aunque recubierto en los evangelios de representaciones de fe, en sí no tuviera más que un valor «puramente histórico». Según estas tendencias, fue la comunidad cristiana la que, con su interpretación pospascual, prestó al Jesús histórico un significado teológico. La cristología del Logos, comprensible a la luz de la resurrección, no podría coordinarse con el Jesús histórico, ya que, supuesta la resurrección, no cabe pensar en semejante «vida histórica» (cuyos puntos neurálgicos son el nacimiento virginal, los milagros, las profecías). En tal caso, sería Hijo de Dios el Glorificado (Rom 1,3), no el «Encarnado» (Jn 1,1-14).

En todas estas teorías se desplazan las perspectivas auténticas. No se puede confundir personalidad con facticidad inmediata. La personalidad no se identifica con la vida representada ónticamente ni con una fase determinada de su desarrollo externo. Precede siempre a lo comprobable, se mantiene como la auténtica identidad a lo largo de las mutaciones y de las incidencias diversas y da a lo «histórico» su valor personal: es el fundamento dinámico en el curso de las incidencias externas. De ahí que esté también a cierta distancia de la muerte y de la resurrección. Ahora bien, si el Resucitado debió ya culminar su vida, y esa vida culminada se consolida desde dentro, lo personal alcanza en tal ámbito su marco más primigenio por ser el más diferenciado. Aquí sale a la luz toda la distancia que media entre el principio y el final, y queda así superada la culminación. La persona del Resucitado es la autoconsistencia de una personalidad que se ha culminado y cuya culminación tiene vigencia para siempre.

Con Jesucristo no llegó al final una vida cualquiera, sino la vida de aquel que anunciaba la irrupción del reino de Dios, de aquel que se puso por encima de la ley, de aquel que con su aparición proclamaba el fin de la historia, de aquel que, unido como estaba con Dios en su vida, tenía un valor histórico-salvífico. Su personalidad, que en cuanto tal se expresa también en su mensaje, abarca un campo infinito: es, en amplitud y en profundidad, tangente con la totalidad de lo real.

Si la vida de Jesús no fue una pura farsa, si estaba cargada de un peso interno, si sus pretensiones habían de tomarse en serio, si Dios mismo había comprometido su voluntad en esa existencia —pues la existencia refleja en el mensaje su propia sustancia—, la resurrección, que es cuando esa vida llegó a ser ella misma, debió de ser también el momento en que el compromiso divino llegó a abarcarse a sí mismo. La consistencia absoluta de Jesús va de la mano con la conciencia creciente de su origen personal divino y con la creciente mundanización de Dios. La diferencia en Dios, la diferencia en la «vida de Jesús» y la aparición personal del Logos en el mundo son así momentos distintos del mismo acontecer. En el momento mismo en que Dios toma de modo sustancial la Palabra en el mundo, adquiere un valor sustancial, tanto en el ámbito divino como en el humano, el momento en que esa Palabra llega a ser lo que es. Dios se desvela a sí mismo en la consistencia absoluta de la persona del Señor.

El lugar donde este hecho se realiza no es la teoría ni la pura intelectualidad, sino el ámbito más íntimo del hombre. La vida, la muerte y la resurrección son aquí los momentos decisivos. La identidad con el acontecer divino penetra hasta lo hondo de la realidad, hasta el ámbito del ser del ente, hasta la personalidad.

El ser de Jesús no contradice a su desarrollo. Ser y desarrollo están en relación intrínseca directa. Lo que uno es debe realmente llegar a serlo para poder «ser» realmente lo que es. Y uno no llega a ser más que aquello que ya era. De ahí que lo propio de una vida no se haga manifiesto hasta que el hombre se encuentra a sí mismo y con ello la total identidad con su origen.

El proceso por el cual la vida de Jesús va siendo cada vez más lo que es —prescindiendo del aspecto intelectual— tiene lugar en el ámbito interno de lo personal, ya que precede con distancia real a la evolución de la conciencia y hace así posible el progreso del conocimiento. Por eso, cuando por una parte nos encontramos con que la cristología, en dos estadios de Rom 1,3, afirma que Jesús fue constituido por la resurrección de hijo de David en Hijo de Dios, y cuando por otra nos encontramos con que la cristología incarnatoria atribuye a Jesús esa filiación divina desde el mismísimo principio, esta divergencia nos está diciendo cuál es el camino que debe emprender la vida de Jesús para llegar a ser lo que es. Comienzo y fin son tanto más autónomos y tanto más esencialmente contrapuestos cuanto más significan en sí mismos, de modo tal que lo absoluto del uno acrecienta lo original del otro, y ambos se condicionan mutuamente con su peculiaridad propia [24].

Desde aquí habría que determinar el valor teológico de la vida de Jesús. Su valor intrínseco da sentido a la resurrección. Sin ella, la resurrección sería una farsa, algo puramente casual, extrínseco y accidental, un capricho de la naturaleza. No sería en modo alguno lo que esencialmente «es»: la constitución de Jesús en la verdadera filiación divina. El mismo Jesús no podría llegar a ser nada en la resurrección; a lo más recibiría un nuevo título, sin que se pudiera ver cómo determina intrínsecamente a su persona: tendría un significado meramente metafórico.

Pero persona y realización se condicionan recíprocamente. La identidad (= el Logos) que subyace a ambas se hace tanto más patente en lo que tiene de determinante cuanto más original y autónoma es la relación que se entabla entre ambos momentos. Dado que uno debe llegar a ser lo que es, y sin ese llegar a ser no sería lo que era, lo nuevo de un desarrollo depende directamente —y sin determinismo alguno— de su punto de partida. Por eso el Logos puede desarrollarse en el mundo del modo más radical y sorprendente. Y por eso Jesús no puede hasta la resurrección alcanzar su divinidad en sentido pleno, aun cuando —«de otro modo»— fuera ya antes el «Hijo».

La «esencia» de Jesús se desvela en la realización de su propia personalidad. Y si la encarnación significa el grado supremo de autovaciamiento de Dios, el acto por el cual la encarnación llega a ser ella misma debe también tener lugar en el marco de una disociación extrema. Es la diferencia de la muerte y la resurrección la que hace patente la medida de ese vaciamiento. Por ello significará también que Dios debe tener en el mundo una historia, es decir, que no puede manifestarse como lo que es sino lenta y paulatinamente. La encarnación se da a sí misma su propia posibilidad interna, actual y específica de existir, y sólo al final encuentra su esencia. Ahí es donde las incidencias concretas de la vida de Jesús adquieren su valor propio: son fragmentos que de algún modo contienen la totalidad, pero que no pueden revelar el final ni el sentido pleno de todo el acontecer.

[24] La relación entre Dios y el mundo la plantea la dogmática de modo similar en otro contexto. Cf. K. Rahner, *Freiheit:* LThK IV (Friburgo 1960) 331-336; M. Schmaus, *Hypostatische Union:* LThK V (Friburgo 1960) 579-583; A. Halder, *Geist:* LThK IV (Friburgo 1960) 611-614.

Si Jesús estaba unido con el Padre en virtud de su «nacimiento» y no por una elección adicional, quiere decir que su diferencia con Dios pertenece a su misma unión con él. En consecuencia, es claro que esa relación sólo se entiende «de modo divino» si la diferencia va incluida también en la «naturaleza» divina, con lo cual esa autorreflexión está reflejando en sí el acontecer mismo intradivino. Cuanto más diferenciadamente se piensa al Logos, tanto más radicalmente se da con el suceso central de la historia de la salvación (muerte y resurrección de Jesús).

Desde aquí se dilucida también lo que puede significar en el contexto intrahistórico una cristología de ascenso y descenso: el descenso de Dios a la carne se culmina en el ascenso, y el ascenso es la radicalización última del descenso. Y ambos a la vez descubren con su reciprocidad la esencia de la persona del Señor.

La persona misma de Jesús «es» ya la obra salvífica. Y esto no sólo porque —como afirma el tratado clásico— la obra no tenga en el fondo ningún «valor» sin la persona, sino porque la persona misma, por un camino exclusivo suyo, lleva la obra a plenitud en sí misma. A medida que Jesús va siendo cada vez más él mismo y a medida que su propia evolución —evolución que él mismo realiza activamente— va apareciendo con perfiles más acusados, la salvación se va metiendo en la historia, cada vez con más hondura y más validez. Su eficacia no es algo que se añada «desde fuera» al acontecer propiamente dicho, como sería el caso si esa eficacia se debiera a un acuerdo de Dios *(acceptatio)* que de algún modo «imputara» a todos los hombres la acción de Cristo como justificación, pudiendo Dios en realidad proceder de otra manera. No es así. Lo más hondo del acontecimiento Cristo y su eficacia se corresponden intrínsecamente y son impensables el uno sin la otra. Y si intensidad y extensión tienen algo que ver, tenemos que en la realización personal del Señor está también incluida su fuerza universal insuperable. Como acción de Dios que es, él «debe» ser aceptado y debe tener una validez inderogable para todos los hombres.

El acontecimiento Cristo «es» la redención y la salvación para todos los hombres. Al abandonarse cada vez más en Dios, va desplazando el pecado desde dentro, hasta llegar así al final el gran día de gracia que proclamará que todo el mal ha sido vencido de raíz. El acontecimiento Cristo desvela así las posibilidades extremas de nuestra existencia en el mundo.

Jesús mismo «es» el *hilasterion:* es «sacerdote» y «ofrenda» a la vez. Por su propia constitución posee su esencia con la mayor distancia y libertad posibles. De ahí que, cuando se conoce a sí mismo, pueda estar entregado en sentido absoluto. Siendo Dios, es criatura plena, y en el cenit de la vida es a la vez acción y obra, ambas en medida absoluta y ambas con la diferencia de una distinción estrictamente ontológica. Por haber llegado a ser lo que ya era desde siempre, su «obra» pudo gozar de autodistanciamiento absoluto, de objetividad y de fundamentalidad. El es «intervención activa», en el sentido pleno del término, y es Hijo de Dios y Redentor. Y es en la muerte y en la resurrección donde esta duplicidad se realiza de una vez para siempre.

En lo que Jesús *es* reside la importancia que para nosotros tiene. Desde el momento en que en su vida tiene lugar la realización de lo humano como tal, no tenemos ya que esperar a otro Salvador después de él, pues no hay nada mayor que lo absoluto. Es la hondura de lo acontecido la que garantiza que lo acontecido es insuperable e inderogable.

Por eso mismo no puede considerarse como adicional y accidental la historia ulterior, como si en ella no pudiera suceder propiamente nada. Si la muerte y la resurrección del Señor están irrevocablemente implicadas en la trama del mundo y en cuanto historia de salvación determinan en forma sumarísima la totalidad de la realidad, eso quiere decir que de ahí le nacen al hombre esperanzas totalmente nuevas. Cuanto los hombres más se realizan y cuanto más relacionados se saben con la totalidad, es decir, con todos los hombres, tanto más se acercan a Cristo y tanto más libres son en sí mismos y en relación con sus propias posibilidades marcadas por la potencia del Señor. Jesús no se ha limitado a realizar la redención: la plenitud de lo que él ha realizado es tal, que ha metido la redención en la entraña misma del mundo. Y el hecho de que esa redención haya de completarse hoy y aquí no quiere decir que lo acontecido

en Jesús tenga un fallo, sino que es así precisamente como descubre su fuerza interna y su significado. El empequeñecimiento del otro no hace a Jesús mayor. El hecho de que hoy y aquí pueda repetirse lo que entonces ocurrió está suponiendo que lo que entonces ocurrió fue definitivo e inderogable, y está muy lejos de hacerle la competencia, pues cuanto más acabada y perfecta es una cosa tanto más directamente puede alcanzarse lo que tiene de propio, siempre que la realización posterior tenga que ver con ella. La fe está realmente amenazada por el historicismo fixista, no por la prolongación dinámica del principio.

La historia posterior a Cristo es en el sentido pleno de la expresión la historia de la humanidad redimida. En su curso se ha implicado ya la estructura de la salvación. Cristo pertenece ya efectivamente a sus componentes intrínsecos. De ahí que cuanto la historia se haga más consciente de sí misma y cuanto más en cuenta tenga su totalidad, tanto más evidente se hace su apertura y con ella la posibilidad de hacer totalmente presente en sí el misterio de Jesús. Es la distancia que de él la separa la que le ofrece un espacio cada vez mayor para ello, tanto intensivamente —por la realización del sacrificio en la Iglesia— cuanto extensivamente, en un plano universal —por la relación tensional entre Iglesia y mundo—. De estas dos maneras se hace Jesús presente en la historia. Puesto que la Iglesia, comunidad de los creyentes, se refiere a todos los hombres, su existencia está atestiguando que todos están llamados por Dios y *pueden* salvarse. Si la existencia de la Iglesia impide que el mundo se cierre sobre sí mismo y quiebra lo existente desde dentro, es que la estructura del hombre esboza el conocimiento siempre creciente de la propia apertura. Esta correlación es la forma genuina en la cual la salvación del mundo puede aparecer intrahistóricamente —como fe—. Dicho de otro modo: el desarrollo mismo de la humanidad posee una estructura cristológica.

Cuanto más de manifiesto se pone la diferencia entre Iglesia y mundo, entre Cristo y humanidad, entre su resurrección y su muerte, tanto más se descubre el espacio interno que hace posible una redención. Desde otra cara de la teología podría venir la doctrina de la eficacia del Espíritu a subrayar estas afirmaciones, puesto que en el plano central de la comunicación de Dios por la gracia pone positivamente de manifiesto que, tanto en el ámbito intradivino como en el histórico-salvífico, la identidad con el Absoluto no es radicalmente pensable más que a partir del Otro.

3. *El acontecimiento Cristo y la teología de la historia*

Jesús, con su misma existencia, plantea una pretensión absoluta. Por su estructura, él ocupa el centro del mundo. Quien le otorga este puesto no es una autoridad externa, puramente formal, sino la realidad que está en él contenida, las dimensiones de la historia que él inaugura, el futuro, que con lo nuevo que continuamente aporta le hace aparecer a él cada vez más como lo que es, y así se hace el futuro revelación de su revelación. La culminación del mundo tendrá lugar cuando Jesús realice definitivamente su esencia, es decir, con el «retorno» del Señor.

El discutido problema de la «espera de la parusía inminente» tiene un valor dogmático propio. Este problema tiene también su relieve en otro aspecto, como reparo escatológico, como final aún pendiente y promesa aún por cumplir, y con toda su complejidad puede socavar la fe cristiana. Además de que el problema es específicamente histórico, aquí no lo resolvemos porque en este contexto abarca todo el misterio de Cristo, y eso desde una perspectiva intramundana. Ni Cristo mismo resolvió el problema de la espera de su vida. Pero si la re-

surrección se contrapone a esa vida como la culminación de la misma, es que Jesús introdujo la resurrección en la historia humana. La espera de la parusía inminente es así la historia de la progresiva situación límite de una fe cada vez más radical: con la resurrección adquiere una forma histórico-salvífica ontológica.

Por eso la espera de la parusía sigue siendo en el fondo un factor esencial de la fe cristiana, aun cuando en un sentido histórico fenoménico vaya perdiendo paulatinamente intensidad al final del siglo I, hasta no desempeñar papel ninguno inmediato en la conciencia explícita de la Iglesia [25]. La fe está en una tensión escatológica básica con el mundo, y en tal medida que la fe debe liberarse del mundo y contraponerse luego a él si quiere servirle. Esta tensión es la que la une con Cristo, en quien se ha anunciado el fin.

Pero no debe verse el conjunto tomando como punto inicial de mira un metafisicismo que comienza por ontizar los enunciados teológicos para poder reducirlos al absurdo con tanta mayor facilidad. Porque, ¿qué puede significar el enunciado de que el final había de llegar en un determinado momento? Si ese final se refiere a todo el mundo, es decir, a todo a la vez, entonces es evidente que no cabe precisarlo de antemano en coordenadas intramundanas determinando el momento de su llegada. Además, si Cristo ha concluido la vida en sí mismo, ese final debe de haber quedado incrustado en el todo a su manera, es decir, siguiendo pendiente, y sólo desde él puede ser entendido: se convierte en factor estructural de lo cristiano, y en el curso de la historia es donde propiamente aparece en la forma de orientación creciente y directa del creyente hacia su Señor. Evolución histórica significa en este caso conocimiento creciente de que la salvación está aún pendiente, es decir, de que está aún pendiente el final siempre esperado con añoranza.

No es lo mismo la apocalíptica en cuanto fenómeno histórico que la «apocalíptica» en cuanto estructura básica de la redención que definitivamente irrumpe en Cristo [26]. Y si la dogmática se entiende a sí misma como ciencia de la fe y no como ciencia de la religión, habrá de tomar en consideración la esencia de ese fenómeno.

Cristo ha entrado a *su* manera en la gloria del Padre. Y si con él irrumpió el reino para todos los hombres, su persona adquirió un significado definitivo e inderogable para todo el mundo. Sólo sobre este telón de fondo trajo su muerte la salvación. Tras haberse entregado definitivamente por todos los hombres, recibió la confirmación de la resurrección y se vio entronizado en la gloria para siempre.

La implicación de Jesús en la historia y en el destino del mundo recibe así un acento totalmente nuevo. Dicha implicación muestra que el abajamiento no es un elemento accidental y casual en Jesús, sino algo esencial en su vida. Su exaltación exige el abajamiento con toda su radicalidad, pues por otra parte la realización de una «esencia» que reúne en sí las contradicciones extremas debe dar expresión a dichas contradicciones. Es la autenticidad y la indeclinabilidad de su dignidad la que a él, y sólo a él, le permite enajenarse de forma abso-

[25] Sobre la paulatina recesión de la tensión escatológica en el primitivo cristianismo, cf. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957); H. Conzelmann, *El centro del tiempo* (Madrid 1974); K. Thraede, *Eschatologie:* RAC VI (1966) 559-564.

[26] Sobre esta problemática, cf. también la discusión entre E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie:* ZThK 57 (1960) 162-185; G. Ebeling, *Der Grund christlicher Theologie:* ZThK 58 (1961) 227-244; E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie:* ZThK 58 (1961) 245-267; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik:* ZThK 59 (1962) 257-284. Con todo, en esa polémica no se elaboró un concepto teológico reflejo de lo apocalíptico en contraposición con un concepto histórico.

luta y existir para los demás sin desaparecer él. Vistas las cosas así, su divinidad no tiene en último término un efecto aislante, como si la consecuencia de su divinidad hubiera de ser que él no pudiese morir de verdad y hubiera de estar privado de lo humano que tiene nuestra muerte. Ocurre lo contrario: es su divinidad la que le permite entregarse saliendo plenamente de sí, ser totalmente oprimido, llegar a ser «el más muerto» de los muertos.

Si la muerte es el punto en que el hombre pierde el control de sí mismo, en que se ve desparramado en lo genérico, en que queda totalmente a merced de lo Otro y se ve totalmente introducido en las coordenadas universales..., o a la inversa: si el pecado último del hombre consiste en querer aferrarse a lo de acá, en encerrarse por miedo a que lo genérico se lo trague y por terror a descender al reino de los muertos, tenemos entonces que la importancia salvífica de la muerte de Jesús debe residir en que él, el más humano de todos los hombres, al existir por todos los demás, ha agotado la posibilidad última de la existencia. Este destino, esta función, esta entrega última de sí mismo, hecha posible por su «esencia» divina, quedaron absolutamente consolidados con la resurrección. El Crucificado, que lleva en el cuerpo los estigmas de las heridas, el desechado y entregado por todos los hombres, es quien rige el mundo. El Señor domina desde la cruz, Dios reina en el abajamiento. El Redentor, y no otro, es el Señor.

Esto vuelve a poner de manifiesto hasta qué punto la humillación se requiere para la exaltación. La cristología metafísica (=dos naturalezas) y la cristología histórico-salvífica se condicionan. El marco natural y el marco personal son intrínsecamente inseparables. Lo que más acentúa la humanidad del Señor no es *la* teología que renuncia a enunciados teológicos en sentido estricto, sino la teología que considera tales enunciados como condición de posibilidad y como contrapunto de la realización humana.

El hombre vive en tensión entre Dios y el mundo. Esta tensión la ha vivido Cristo y la ha apurado hasta la última gota. Y el que en esa situación se supiera unido con el Padre es uno de los elementos centrales de su conciencia «divina». Para creer no hace falta recubrir su vida con «metafísica» —o, mejor dicho, con pseudometafísica— ni hace tampoco falta elaborar mitología. Lo que hace falta es ver cómo Jesús es hombre, más hombre que todos los demás hombres. Entonces se conoce su misterio y se sabe lo que propiamente significa la unión hipostática. No en vano vemos cómo en los evangelios Jesús se denomina normalmente a sí mismo Hijo del hombre, sin meternos ahora en ver lo que tal denominación puede significar.

Si se quiere que revista todo su significado el enunciado de que Jesús es el cenit de la historia, hay que entenderlo desde esta perspectiva. Si Jesús es el centro, no lo es en cuanto «Dios», sino en cuanto hombre, en cuanto hombre que conoce la extrema enajenación de Dios y es él mismo esa enajenación extrema. El que su existencia sea una existencia por los hombres no se debe a que a su persona se le haya propuesto autoritariamente que «se rebaje», que «se digne», que sea bondadosa. Esto daría al traste con toda la cristología. Si existe por los hombres, es porque eso responde a su esencia.

Su vida va intrínsecamente unida a la historia humana. A medida que la historia evoluciona, se va haciendo más matizada y más auténtica y descubre así sus alturas y sus honduras, sus abismos y sus posibilidades: y en este proceso de hominización progresiva va adquiriendo una relación cada vez más intensa con Jesucristo, quien de lleno y sin reservas se ha metido en ella y ha cambiado su curso desde dentro, viniendo a ser así el más humano de los hombres.

La historia se concentra en el hombre. Pero antes de que el hombre entrara en la vida ha dejado tras sí una prehistoria insoslayable. Mucho antes de que

el hombre fuera creado existía ya un espacio temporal inconmensurable y una realidad material inabarcable. La existencia del hombre es un producto muy tardío dentro de ese mundo ilimitado. E incluso cuando apareció el hombre necesitó mucho tiempo para —titubeante y nunca definitivamente— emerger del contexto de la naturaleza, encontrar su propia figura y construirse un mundo propio con sus propios medios. Ahora bien, aun cuando el hombre no es más que una parte del mundo, con el hombre tiene lugar la interiorización de toda la realidad, en el hombre aparece lo hondo de la realidad. En consecuencia, cuando el hombre se encuentra a sí mismo como hombre y se contrapone al mundo como parte del mundo, cuando en la cúspide o en el centro de esa evolución aparece la «humanidad pura», ésta tiene que ser tal que en cuanto futuro absoluto se preceda desde siempre a sí misma de modo absoluto: preexistencia y redención son los dos polos que con su diversidad se condicionan recíprocamente y de este modo fundan en el mundo el señorío absoluto del hombre sobre el mundo.

Quien cree en el hombre y está convencido de su futuro, quien realmente estima al hombre y considera que al hombre hay que amarle hasta dar la vida por él, ése está creyendo en Jesucristo, pues cree en una posibilidad que sólo en Jesucristo puede hacerse realidad. Ahora bien, quien cree en Cristo, cree también en Dios, Padre de los hombres, que ha creado el mundo y en sí mismo le ha dado la posibilidad de integrar a los hombres.

Es cierto que la historia general de la salvación discurre a menudo por caminos muy soterraños y en largos tramos parece no tener nada que ver con Dios. Con demasiada frecuencia se traba en sus propias fatalidades, se detiene, se interrumpe, prosigue en una dirección totalmente errada. Pero, como historia del hombre que es, está bañada de Dios y es así la base para el acontecer cristológico. Esto no quiere decir que las diferencias queden allanadas, que las tensiones del mundo desaparezcan ni que a todos los hombres se les dé la salvación sin necesidad de convertirse. Pero si Jesús con su muerte realiza la salvación para todos, y si Dios mismo puede realizarse a sí mismo en la radical alteridad, desplegando sobre lo que no es él su más auténtica capacidad de acción, es que el mundo, en la disparidad de sí, en su alienación radical, es donde posee lo que hace específicamente posible la salvación.

La muerte era la situación por antonomasia en la cual Jesús podía representar a toda la humanidad, trastrocando los frentes y haciéndose de verdad componente del otro, de modo tal que el otro adquiriera la posibilidad de dar por sí mismo su conformidad a ese destino. La muerte de Jesús es un ofrecimiento universal, es la posibilidad de encontrar la salvación en lo dispar. La alteridad y la permutabilidad de la historia individual se convierten en fundamento de la vida. En ningún otro lugar como en la nada de la muerte aparece con tanta claridad lo vinculada que está al otro la propia subjetividad. Si la salvación pasa a través del otro, entonces tenemos en la muerte lo más nuclear de la posibilidad de salvación.

Hay una relación intrínseca entre la historia general de la salvación y la muerte de Jesús por un lado y la Iglesia —en cuanto proclama el valor salvador de esa muerte— y la resurrección de Jesús por otro. Su dialéctica muestra cómo puede Dios desplegarse en el otro. La mediación del totalmente Otro es el quicio de la salvación. El hecho de que la dualidad del acontecer, lejos de obstar a la universalidad, sea lo que la garantiza, hace que lo especial sea en este caso confirmación de lo general. La historia especial y la historia general de la salvación, muerte y resurrección están en dependencia mutua, cada una a su modo: nadie puede alcanzar la salvación sin el otro, ni la Iglesia sin cuidarse del mundo ni el mundo sin trascenderse en la Iglesia. La conjunción de ambos

presenta la muerte y la resurrección de Jesús en el ámbito de la historia humana. Y mientras Jesús no haya sido manifestado a todos los hombres como el Señor, no llegará el fin. Lo cual quiere decir que ambos, la Iglesia y el mundo, han de buscar la salvación con temor y temblor.

La historia universal tiene a su modo una estructura cristológica. Es el cuerpo del Logos. En ella se hacen visibles su muerte y su resurrección y en ella despliega su eficacia la gracia de Dios. Reconocer valor salvador a la muerte de Jesús significa resucitar y significa también anunciar a todos los hombres la salvación.

Para desarrollar el concepto de una historia precristiana habría que partir de ahí: de que la vida, la muerte y la resurrección de Jesús inauguran la historia y hacen así patente el origen del mundo. El que Cristo sea la cima y la culminación del mundo no se debe a un puro decreto autoritario de la voluntad de Dios que haya de aceptarse sin más y sobre el cual no haya más que decir. Se debe a que su existencia misma es la plenitud y a que con ella se sitúa en el centro del mundo la actualidad intradivina. «Fuera» y «dentro» se corresponden —asintomáticamente— de un modo tan perfecto, que puede decirse que lo de dentro de Dios es lo de fuera del mundo, y lo de fuera del mundo lo de dentro de Dios («comunicación de idiomas»): el mundo, una vez que Dios lo abarca y lo contiene «intrínsecamente», no puede considerarse —naturalistamente— como fin de la existencia humana. Cristo está en relación intrínseca con toda la realidad. Como realización actual del significado más hondo del hombre y del mundo, él libera también a la prehistoria en su significado propio.

Se llama potencia aquello que precede al acto, lo hace intrínsecamente posible y hace salir de sí algo nuevo. Ahora bien, reconocemos en Jesús la realización por antonomasia (= acto) de la existencia humana. Eso quiere decir que la prehistoria, precisamente por ser distinta de Cristo, tiene una estructura cristológica.

Parece que en este contexto no basta con un concepto puramente formal de gracia: por una parte, lo histórico tiene demasiados matices —incluso esenciales— como para que se pueda abordar de modo puramente formal; por otra, en este caso no ocupa el primer plano la posibilidad de salvación del hombre anterior a Cristo, sino la totalidad de su religión, y con ello el modo *como* Cristo pudo actuar en ella. El problema aquí es ver en qué sentido ese presente es *real* y en qué sentido como hecho trascendental contiene en sí mismo la indicación de que él «había de» venir. Si el «antiguo mundo» había de culminarse desde dentro, su llegada ha impulsado los resortes que hacían posible la culminación.

En este lugar no podemos analizar los peculiares factores de la historia de las religiones [27]. Pero no estaría mal que la dogmática intentara recapitular teológicamente, aunque no fuera más que en esbozo, el material histórico —que ha venido a ser inabarcable— y viera las estructuras religiosas en conexión con la evolución humana —algo semejante es lo que llama Schelling en su filosofía última el proceso mitológico—. Convendría asimismo que, en analogía con la investigación de la historia de las religiones y en relación con el NT, valorara teológicamente determinados datos para la cristología.

[27] Partiendo de un planteamiento de la teología de la gracia, cf. sobre este tema K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología* V, 135-156; del mismo, *Historia del mundo e historia de la salvación*, ibíd., 115-134; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (QD 22; Friburgo 1963); J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (QD 33; Friburgo, 1967); MS II, 789-823.

En este contexto es importante la relación de lo cristiano con Israel [28].

Tanto por la tradición como por su contenido interno, el AT es desde el punto de vista teológico un libro inspirado. Pero si el producto de una historia pertenece a esa historia misma, y no de manera superficial, sino que la determina intrínsecamente, resultará que la historia judía, desde el momento en que la Escritura pertenece esencialmente a ella y refleja sus propias experiencias, tiene, por así decirlo, una esencia inspirada. Por medio de la Escritura se establece entre la fe cristiana e Israel una relación totalmente específica.

Con ello se hace patente dentro de la historia humana una diferencia del más alto interés teológico. No en vano la relación entre judíos y paganos depende de la peculiaridad del Dios de Israel, y su revelación definitiva tiene que ver con el proceder de ese mismo pueblo (Rom 9-11). Israel, en cuanto magnitud teológica, es del mayor interés si se entiende «cristianamente» el carácter estrictamente judío del Jesús histórico. Jesús entra de lleno en el marco de ese pueblo; su mensaje encaja dentro de las ideas de la apocalíptica judía tardía —por esa razón Bultmann ve en él no un fenómeno cristiano primitivo, sino una forma del judaísmo tardío: Jesucristo fue un judío y no un cristiano [29]—; se sabe enviado a Israel, por lo cual no quiere realizar milagros entre los paganos ni misionar entre ellos [30]; a sus discípulos no los envía más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel —el dicho del envío «hasta los confines de la tierra» comienza con Judea y Jerusalén—; cuenta con que el fin se producirá en el marco de esas fronteras —«antes de que hayáis acabado con las ciudades de Israel, vendrá el Hijo del hombre» (Mt 10,23)—; el apocalipsis sinóptico concibe el fin del mundo y la caída de Jerusalén como un mismo acontecimiento [31]; la constitución del colegio de los Doce, aun no teniendo una relación inmediata con la «fundación de la Iglesia», expresa la pretensión universal de Jesús en Israel [32]; la comunidad primitiva necesitó largo tiempo para caer en la cuenta de su misión universal, paso éste que se inició con las persecuciones por imperativo de las circunstancias, pero que sólo tras duras luchas internas se impuso; la joven Iglesia no encontró nada esencialmente extraño en el culto del Templo y por sí misma no se excluyó de él... Todo esto —y otros muchos factores más— está demostrando que el Jesús histórico y el pueblo judío van estricta e inseparablemente unidos, que su conciencia histórica perdería todo valor teológico en puntos céntricos sin la conciencia religiosa de Israel. Todo ello ha repercutido en la Iglesia. La conciencia de la primitiva comunidad encontró que la herencia judía era imprescindible, y por ello la transmitió. Se ve también aquí el valor que tienen los títulos cristológicos —Hijo de David, Profeta, Hijo del hombre— que proceden de ese trasfondo judío.

Nunca se valorará suficientemente el valor teológico y cristológico de la pretensión histórica que Jesús plantea dentro de su pueblo. Está tocando el fondo

[28] Cf. MS II, 825-880, y E. Klinger, *Offenbarung im Horizont von Heilsgeschichte* (Einsiedeln 1969).

[29] R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich ³1963) 76.

[30] Sobre el problema de la misión entre paganos, cf. J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974); H. Schlier, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urkirche*, en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ³1962) 90-107; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn 1963).

[31] La vigencia que esta relación tenía en las comunidades cristianas primitivas se trasluce en la redacción del Evangelio de Marcos, que toma postura contra una conexión demasiado directa. Cf. R. Pesch, *Naherwartungen* (Düsseldorf 1968) 218ss.

[32] Sobre este problema, cf. nota 18.

mismo de la historia de la salvación quien en un marco como aquél recaba una importancia tal que se pone por encima de la ley y los profetas, quien hace depender de su persona el destino futuro de los hombres y dice que por su persona se moverán incluso su Padre y los ángeles del cielo. Para nuestra actual mentalidad, todas estas cosas son puramente accidentales, fruto de una época. Pero no por eso pierden valor histórico-salvífico para Jesús mismo: desde un remoto pasado hablan de su relación con el Padre; en ellas se desarrolla su «existencia»: el Hijo es el único que por su esencia puede comportarse con autenticidad para con la «ley».

La persona de Jesús alquiere su dimensión desde la historia de la salvación. Sin ese trasfondo no se puede entender la figura de Jesús: su figura metafísica se queda en algo abstracto y «sin verdad». Es la historia de la salvación la que hace posible su aparición. De ahí que ese trasfondo, independientemente de sus condicionamientos históricos, pertenezca también al ámbito de la fe. Se plantea aquí la cuestión de si nosotros esperamos nuestra salvación de ese Jesús que era judío, que vivió en Israel y que se sentía enviado a Israel y, si se quiere, no a nosotros; si estamos convencidos de que es ahí donde está la fuente de nuestra propia vida y de que él, con su relatividad y su limitación histórica, es la Palabra y la manifestación primordial del Padre. Prescindiendo por completo de si se puede o no escribir una vida histórica de Jesús, su existencia histórica posee un valor teológico central a pesar de lo fragmentariamente que nos ha sido transmitida, ya que desde una perspectiva intrahistórica muestra cómo actúa Dios en cuanto Dios.

Entre la fe en Israel y la fe en el Jesús histórico hay una relación directa. Sólo si a Israel le corresponde de verdad el puesto teológico que él mismo se atribuye, si por su misma peculiaridad está implicado en el destino total de la humanidad y si su existencia es el marco donde se puede influir en la situación de todo el mundo ante Dios, sólo entonces la estrechez casi angustiosa del Jesús histórico pierde su carácter acongojante. En su puesto dentro de todo el pueblo se refleja su puesto ante Dios y en relación con todo el mundo. Al asumir él su función dentro de ese marco, al introducir él con su muerte la ruptura con Israel, se pone de manifiesto lo fundamental y céntrico de su significado para todos los hombres. Pasando por el enclaustramiento en el ámbito propio, la salvación se realiza a medida que se va abriendo la alteridad del Otro. De este modo, Dios mismo se hace patente desbordando toda limitación intramundana.

Esto vuelve a poner de manifiesto que las tensiones que impulsan la persona de Jesús y las líneas de fuerza que en él convergen son tales que en su realidad late el corazón del mundo. Su ser es de hecho el auténtico misterio de toda la teología cristiana. Aun moviéndose dentro de contradicciones permanentes, su ser no se disuelve, sino que, a pesar y en virtud de todas las alienaciones, conserva su identidad propia e incluso saca de ellas sus energías. En la altura y en la hondura, fuera y dentro, desde el comienzo al fin, desde su nacimiento en Dios hasta su vuelta en un mundo que ha llegado a sí mismo —y, por tanto, a Cristo—, sigue siendo él mismo y se va haciendo él mismo en la infinitud de las dimensiones, y en tales condiciones desarrolla la propia fuerza expansiva e impulsiva. Todo esto, es decir, su ser, es lo que le hace Hijo del Padre «venido al mundo», fundamento de nuestra redención y objeto auténtico de la fe de la Iglesia. Aquí radica la seguridad de la Iglesia, su consistencia interna y su capacidad de supervivencia.

Jesús crea en sí mismo las condiciones que hacen posible un encuentro. Estas condiciones no las cumple ni la curiosidad histórica, que no quiere saber más que de cosas interesantes, ni un fideísmo que se limite a esperar «órdenes divinas» para «aplicarlas» a determinadas circunstancias. La única postura que

responde a la realidad de Jesús es contemplar el fenómeno cristológico como tal y realizarlo en sí mismo.

De ahí que el problema hermenéutico se plantee para la fe de modo diverso que para el historiador. Mientras la distancia que media entre hoy y entonces se hace cada vez mayor para el historiador, porque cada vez resulta más clara y más extraña la positividad del dato, para el creyente esa distancia se hace cada vez menor con el paso del tiempo, pues sólo con el paso del tiempo cuenta «el Otro» con un espacio para manifestarse en la diferencia como él mismo es, y esta mismidad es para él la auténtica cercanía. La distancia deja de ser un abismo insalvable y se convierte en la condición que hace posible conocer la fuerza, la estructura y la objetividad del punto de partida. El creyente se encuentra con el pasado, pero no en cuanto pasado —como el historiador—, sino en cuanto que inaugura el propio futuro. Al encontrarse con su «objeto» primario, la fe cubre la distancia que la separa de su propio futuro, y tanto más se diferencia de otras perspectivas de futuro cuanto más radicalmente se adentra en Jesucristo. Así se le abre al mundo de modo positivo el futuro absoluto, absoluto por ser futuro trascendente.

Ese futuro no es algo «puramente» utópico. Su horizonte sigue siendo el hombre, en el hombre es donde tiene que producirse el futuro. De ahí que la actividad auténtica de la vida cristiana no se limite a la contemplación platónica del pasado ni a la simple contemplación del espejo vacío de lo que está por venir. Pasado y futuro se nos comunican en la situación concreta. La fe en Cristo se hace operante en la medida y en el modo como se aborde la situación concreta. Cuanto más ocupe el otro el centro de la consideración y de la acción, cuanto más se espere de su vida y cuanta mayor esperanza se deposite en él, tanto más intensa y directamente se entrará en contacto con lo auténtico. Porque la fe se sabe unida al yo auténtico del hombre, se diferencia de todas las fuerzas que no alcanzan esa hondura. La única vía adecuada de acceso a Jesucristo es el presente con su tensión escatológica.

ELMAR KLINGER

BIBLIOGRAFIA

Aldama, J. A. de, *De fide,* en PSJ, *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid [5]1956) 737-789.

Alfaro, J., *Fides, Spes, Caritas* I (Roma 1963; bibliografía).

— *Fe,* en *Sacramentum Mundi* III (Barcelona 1973) 102-129

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina [2]1950).

Balz, H.-R, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1967).

Beumer, J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* (Stuttgart 1966).

Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975).

— *Das Ende des Gesetzes* (Munich [5]1966).

Bultmann, R., *Jesus* (Tubinga 1926).

— *Die Christologie des Neuen Testaments,* en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga [5]1964) 245-267.

— *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [5]1965).

— *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich [3]1963)

— *Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg [2]1961).

«Concilium» 11 (1966) 5-94. Número dedicado a Cristo en la economía salvífica.

Conzelmann, H., *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition* ZThK 54 (1957) 277-296.
— *El centro del tiempo* (Madrid 1974).
— *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1967).
Cullmann, O., *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).
— *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga ³1963).
— *Heil als Geschichte* [Tubinga 1965; cf. sobre él E. Schweizer: ThLZ 92 (1967) 903-909]. Trad. castellana con el título: *Historia de la salvación* (Barcelona 1968).
Darlap, A., *Fe e historia,* en *Sacramentum Mundi* III (Barcelona 1973) 140-147.
Ebeling, G., *Theologie und Verkundigung* (Tubinga 1962).
— *Wort und Glaube* (Tubinga ²1962).
Flender, H., *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968).
Fuchs, E., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Tubinga ²1965).
— *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tubinga ²1965).
— *Glaube und Erfahrung* (Tubinga 1965).
— *Marburger Hermeneutik* (Tubinga 1968).
Goldammer, K., *Religionen, Religion und christliche Offenbarung* (Stuttgart 1965).
Grasser, E., *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957).
Grillmeier, A., *Cristología,* en *Sacramentum Mundi* II (Barcelona 1972) 59-73.
Hahn, F., *Das Verstandnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn 1963).
Hasenhuttl, G., *Der Glaubensvollzug* (Essen 1963)
Heislbetz, J., *Theologische Grunde der nichtchristlichen Religionen* (QD 33; Friburgo 1967).
Jeremias, J., *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974).
Kasemann, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga ³1964).
Kern, W., *Einheit in Mannigfaltigkeit,* en *Gott in Welt* I (Homenaje a K. Rahner; Friburgo 1964) 207-239.
Klein, G., *Die zwolf Apostel* (Gotinga 1961).
Klinger, E., *Offenbarung im Horizont von Heilsgeschichte* (Einsiedeln 1969)
Kummel, W. G., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Upsala 1943).
— *Verheissung und Erfullung* (Zurich ³1956).
— *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Friburgo 1958).
Kung, H., *La Iglesia* (Barcelona 1969).
Lehmann, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (QD 38; Friburgo 1968; bibliografía).
Marxsen, W., *La resurrección de Jesús* (Barcelona 1974).
Niebuhr, R. R., *Auferstehung und geschichtliches Denken* (Gütersloh 1960).
Ott, H., *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte* (Zurich 1960).
Pannenberg, W., *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1961).
— *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
— *Grundfragen systematischer Theologie* (Gotinga 1967).
Rahner, K., *Para la teología de la encarnación,* en *Escritos de teología* IV (Madrid 1963) 139-157.
— *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung* (QD 25; Friburgo 1965) 11-24.
— *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos de teología* V (Madrid 1964).
— *Jesucristo,* en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973) 12-33 (con bibliografía).
— *La cristología en una visión evolutiva del mundo,* en *Escritos de teología* V (Madrid 1964) 181-219.
— *Historia del mundo e historia de la salvación,* ibíd., 115-134.
Ratzinger, J.-Fries, H. (eds.), *Einsicht und Glaube* (Homenaje a G. Söhngen; Friburgo 1963).
Rigaux, B., *San Pedro y la exégesis contemporánea.* «Concilium» 27 (1967) 149-177.
Ristow, H.-Matthiae, K. (eds), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1963).

Robinson, J. M., *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich 1960).
Schlette, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie* (QD 22; Friburgo 1962).
Schlier, H., *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ³1962).
— *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964).
Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt* (Gotinga, 1961).
Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1968).
Schoonenberg, P., *Christus zonder tweeheid:* «Tijdschrift voor Theologie» 6 (1966) 289-306.
Schweitzer, A., *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ⁶1951).
Seidensticker, Ph., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (Stuttgart 1967).
Slenczka, R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Gotinga 1967).
Trütsch, J., *Fe y conocimiento,* en *Panorama de la teología actual,* 61-90 (bibliografía).
Vögtle, A., *Jesus und die Kirche,* en *Begegnung der Christen* (Homenaje a O. Karrer; Stuttgart 1959) 54-81.
— *Zwölf:* LThK X (Friburgo 1965) 1443-1445.
Welte, B., *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965).
— *Heilsverständnis* (Friburgo 1966).
Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Tubinga 1941).

CAPITULO II

EL ACONTECIMIENTO CRISTO, ACCION DEL PADRE Y ACCION DEL HIJO

SECCION PRIMERA

EL ACONTECIMIENTO CRISTO, ACCION DEL PADRE

1. *Reflexiones fundamentales*

Por el título mismo se ve que la visión del acontecimiento Cristo que en esta primera sección abordamos, sin ser totalmente nueva, apenas si ha sido desarrollada expresamente [1]. Por eso no estará de más el que comencemos por exponer las *razones* por las cuales en una dogmática de concepción histórico-salvífica no basta exponer la obra salvadora y el ser mismo de Cristo (capítulos III-X), sino que es teológicamente necesario contemplar también dicha obra desde el Padre, entenderla en cuanto acción del Padre en Cristo. ¿Por qué hemos de dedicar un capítulo *especial* a hablar de la acción salvífica del Padre? Hemos de exponer también los *principios fundamentales* que precisan *cómo* ha de hablarse de una acción específica del Padre.

No se piense que en este capítulo vamos a exponer un *material* que en el resto de la obra no se maneje en absoluto. No traeremos a colación hechos salvíficos o enunciados dogmáticos tan especiales que no aparezcan en otros contextos. Es más, podemos comenzar formulando el principio siguiente: la acción salvífica de Dios *Padre* y la acción salvífica del Hijo son *objetivamente* idénticas. De ahí se sigue que ni es necesario ni pretendemos exponer aquí por extenso el acontecimiento Cristo en cuanto acontecimiento de salvación. Esto se hace en los capítulos siguientes, que se dedican a ello *ex professo*. Queda, pues, claro que aquí abordamos el acontecimiento Cristo más bien formal que materialmente, es decir, en cuanto que ha de entenderse también como acción del Padre. Ya veremos hasta qué punto han de venir también a colación determinados contenidos materiales. Pero en general podemos decir que aquí presuponemos lo que ha de exponerse en los capítulos siguientes [2]. Dicho de otro modo: en este capítulo (y luego en el capítulo XII) llevamos a cabo una labor teológicamente necesaria: *insertar* la exposición específica del acontecimiento Cristo *dentro de la economía total del Dios trino* en relación con la humanidad y, por su medio, con el mundo todo.

[1] Un desarrollo de este tema puede verse ante todo en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, aun cuando en él parece ser más característico el cristocentrismo; cf. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*... (Olten 1951) 124-131, 335-372.

[2] Véase ya en MS II, por ejemplo, «La creación en Cristo» (Fr. Mussner) 380-385, y fragmentos similares.

a) Teología trinitaria y cristología.

¿Cuál es la *razón* por la cual afirmamos que el acontecimiento Cristo es preciso verlo teológicamente desde el aspecto de acción del Padre? Esta razón está ya contenida en el punto de partida fundamental de esta dogmática —punto de partida que hemos demostrado ser válido—: esta obra quiere ser un esbozo de *dogmática histórico-salvífica,* y ello en el sentido expuesto y razonado en el volumen I [3]. Pero más esencial es lo dicho en el volumen II sobre la teología trinitaria. Es más, supuesta la historia real de la salvación y de la revelación, la teología trinitaria no se pudo elaborar sino a base del acontecimiento de la salvación en Cristo, aunque por razones de exposición sistemática no expongamos dicho acontecimiento hasta este volumen III. Son los acontecimientos salvíficos de la plenitud lograda en Cristo los que nos permiten hablar de una economía de Dios tal, que por la correspondiente revelación salvífica podamos y debamos hablar de que cuando Dios actúa *ad extra,* es decir, *ad nos,* está en juego una economía divina tripersonal. Y es *ésta* la que nos descubre la Trinidad inmanente, y no al revés. Desarrollar dicha Trinidad inmanente fue la labor del volumen II [4]. Ahora bien, supuesta la concepción histórico-salvífica de esta obra, ese desarrollo se llevó a cabo en un constante y vigilante contacto con la economía *ad extra,* es decir, con el acontecimiento Cristo que históricamente ya ha sucedido y cuya comprensión teológica habíamos hasta cierto punto anticipado.

Este volumen significa, por tanto, que volvemos a recorrer un camino que ya antes hemos recorrido; pero ahora lo recorremos a la luz de una visión temática y desarrollada del misterio «interno» de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; es decir, en sentido inverso, comenzando a la vez por la eternidad de ese Dios tripersonal, partiendo de aquel «principio» del cual habla Jn 1,1.

Con ello se logra ver algo importante: *teología trinitaria y cristología* han de complementarse mutuamente. En tal forma es así, que lo único que nos asegura que el tratado de la Trinidad no va a caer en especulaciones irreales y que el acontecimiento Cristo no vamos a verlo como el logro de la humanidad que desde abajo y por sus propias fuerzas consigue superarse y redimirse a sí misma, es que el camino que lleva al conocimiento de ambos misterios lo recorramos en uno y en otro sentido (siempre teniendo en cuenta que ambos misterios constituyen el misterio *único* de Dios) [5]. El pensamiento y el lenguaje humanos imponen hablar sucesivamente incluso de realidades y verdades que en sí constituyen una unidad indivisible. Por eso es imposible exponer simultánea y perfecta y detalladamente esa unidad de todo el acontecimiento Cristo con todo el misterio trinitario. Con ello está enunciada la necesidad de que al exponer uno de los aspectos tengamos la mira vigilante puesta en el otro, tanto prospectiva como retrospectivamente. Así es como hay que entender lo que queremos decir al afirmar que en este volumen volvemos a recorrer un camino que en cierto modo ya hemos recorrido, comenzando ahora por donde concluía el camino anterior.

b) Principios fundamentales.

Estas observaciones nos han proporcionado también la clave de lo que aquí vamos a exponer, ya que nos están indicando de dónde hemos de sacar los

[3] Cf. MS I, «Introducción» (los editores) 25-46.
[4] Cf. MS II, «Introducción» (los editores) 21-26, así como los capítulos II, IV y V.
[5] Cf. a este propósito también MS II, 56-60, 90-123, 277-293. Véase también K. Barth, KD I/2; E. Brunner, *Dogmatik* I, 208-244.

principios fundamentales de esta nuestra nueva exposición. Dichos principios podemos enunciarlos del modo siguiente:

Se trata de hacer temáticamente consciente que también por lo que toca al acontecimiento Cristo, y precisamente por lo que a él toca, es Dios el origen de todo *ser,* aquel *ex quo omnia* (cf. 1 Cor 8,6, etc.), aquel que, por tanto, es la fuente y el origen de toda *acción.* Dios no es alguien que da la capacidad de actuar y luego pierde contacto con quien actúa. Eso sería deísmo. Dios no se limita a poner en marcha algo. Dios *es constantemente* el origen vivo y vitalizador y configurador de todo ser y de toda acción, y eso mientras «fuera de» él haya algo que es y actúa [6].

Con ello repetimos simplemente lo que dice con toda claridad la Sagrada Escritura: todo cuanto es y toda capacidad de acción se remonta a Dios, único que *es* y único que tiene la capacidad de ser *el que* actúa; de modo tal que todo ser y toda acción creatural no son más que un ser y una acción que participan del ser y del actuar de Dios. Y lo que sobre todo vemos en la Sagrada Escritura —por ser su horizonte ante todo un horizonte histórico-salvífico— es que toda *obra salvadora,* bien sea anuncio y promesa, bien realización y recepción de la vida salvada y del gozo anejo de Dios, se remonta siempre en último término a Dios y sólo a Dios.

Esto es más claro aún en el NT. En el NT es totalmente evidente cuál ha de ser aquí nuestro principio fundamental: que todos los enunciados sobre Dios han de referirse originariamente a Dios *Padre.* Hemos visto ya en otro lugar cómo el NT reserva a Dios *Padre* de modo específico todos los enunciados *divinos* propiamente dichos que se encuentran tanto en el AT como en el NT [7]. Este principio fundamental nos ha guiado ya en largos tramos de la exposición del misterio trinitario, sobre todo en su sentido bíblico. Y esto es lo que en este capítulo debemos asumir, valorar y articular en relación con el acontecimiento Cristo. Al hacerlo no sería erróneo, sino muy acertado, que todo el acontecimiento Cristo, incluido su ser, tanto el conjunto como cada uno de sus pasos, lo desarrollásemos articulándolo siempre a partir de este principio de que Dios Padre es aquel *ex quo omnia* (con lo cual estaría de sobra este capítulo). Esto es lo que habría que hacer en un estudio propiamente dicho de teología bíblica: es claro que la Sagrada Escritura, a pesar, o mejor dicho: *por ser cristocéntrica,* es a la vez propiamente *teogenética,* o mejor aún: *patrogenética* (en su doble acepción como término derivado de γεννάω o de γίγνομαι, respectivamente).

Esta expresión de «teogenético» y «patrogenético» se basa en la expresión que sobre todo los Padres griegos utilizaron para hablar de la relación de Dios Padre con el Hijo. En la polémica arriana desempeñó un papel especial [cf. MS II, 135-167; M. Schmaus, *Agennesie:* LThK I (1957) 187s]. Al introducir esta expresión quisiéramos evitar la palabra «teocéntrico», que normalmente hace pareja con «cristocéntrico». La palabra en sí no es errónea, pero pone al descubierto toda una problemática propia [cf. a este respecto, por ejemplo, H. Küng, *Christozentrik:* LThK II (1958) 1169-1174 (bibliografía)]. *Cristocentrismo* es un término adecuado en cuanto que Cristo, como Palabra (Hijo) de Dios y como hombre Jesús, es *Mediador* por antonomasia y en el sentido pleno del término. En este sentido puede llamársele con todo derecho *centrum-medium* del universo creado y de la historia toda. El fundamento último está en lo que la Palabra (el Hijo) de Dios es «siempre» dentro de la Trinidad.

[6] Cf. a este respecto lo siguiente, así como también MS II, 195-231, 269-337.

[7] Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-166; MS II, 66-68, 81-83, 299-301.

Entendido así, como Palabra de Dios, Cristo es necesariamente «*medium-centrum*» *de toda teología.* Si la palabra *teocentrismo* se entiende en un sentido análogo que conscientemente *incluye* un cristocentrismo, es decir, si teocentrismo no constituye un paralelo estricto de cristocentrismo, no hay en principio nada que oponer a semejante término. Ahora bien, el término puede (y debiera) entenderse más honda e inequívocamente, lo cual quiere decir que a la vez que a Cristo se le reconoce el papel de centro, a Dios *(Theos)* Padre se le debe asignar una expresión más inequívoca y más exacta, tanto trinitaria como cristológicamente, cual es la expresión de «teogenético», e incluso en último término «patrogenético».

Dada la estructura trinitaria y cristológica (ambas en unidad primigenia) de todo el orden de la creación y de la salvación, está plenamente justificado que aquí volvamos a echar mano de la doble acepción del término «genético», conocido por las controversias trinitarias, y con una perspectiva exactamente inversa, partamos de Dios *Padre,* y se lo apliquemos a todo lo que procede de él, según aquello del *ex quo omnia:* Dios Padre es origen de la Palabra, del Hijo a quien engendra (γεννάω), y por eso es él el ἀγέννητος como tal y el único que engendra, es decir, que es Padre; en consecuencia, al Hijo hay que verlo desde el Padre, «patrogenéticamente». Y, consiguientemente y *servatis servandis,* al Espíritu Santo hay que verlo también en esta línea patrogenéticamente *por* el Hijo. Pues aun cuando el Espíritu Santo es también activamente (co)espirado por el Hijo, lo es por el Hijo *en cuanto* Hijo, esto es, con el Padre; resultando que incluso en esta espiración del Espíritu Santo el Hijo es y sigue siendo el πατρογέννητος. Dentro de la Trinidad es y sigue siendo, por tanto, el Padre el origen por antonomasia, en el sentido de ese «ser origen» que es propio y exclusivo del Padre. Vistas las cosas así, el ser de todo lo que, o mejor, de todo el que incluso trinitariamente procede del Padre, es un ser patrogenético.

Ahora bien, dado que el *Padre* es siempre aquel *ex quo omnia,* incluso por lo que toca a la creación (y conservación), todo lo creado es «teo*genético*» e incluso (patro*genético*» (γίγνομαι). No debe olvidarse aquí ni dejarse en penumbra que también la Palabra (el Hijo) y el Espíritu Santo tienen su puesto específico en el acto *único* creador de Dios. Pero ese puesto lo tienen *en cuanto* Palabra (Hijo) y *en cuanto* Espíritu. Con ello se cierra el círculo de nuestra consideración: se ve que Dios *Padre,* origen y autor por antonomasia, abarca intrínsecamente a todos y a todo patrogenéticamente *(ad intra* y *ad extra).* Añadamos que al acuñar este concepto no lo hicimos con la idea de introducirlo *a toda costa en el aparato conceptual de la teología. Pero en este caso es* bueno para poner de relieve el tema de este capítulo: lo justo y lo necesario que es considerar reflejamente que el acontecimiento Cristo es (también) acción de Dios Padre.

Creo que con lo dicho ha quedado suficientemente claro que la teología dogmática ha de atender siempre, y en ciertos momentos expresamente, al aspecto patrogenético de todo acontecer creador y salvador, lo mismo que atiende al aspecto cristocéntrico[8]. Y creo también que con lo dicho ha quedado claro que el *punto de partida* patrogenético es el más primordial en una *teo*-logía sistemática.

Pero en este contexto hay que indicar también otro principio igualmente

[8] Lo mismo puede decirse por lo que toca al aspecto *pneumatológico.* Dado nuestro planteamiento, no podemos aquí entrar en él, como tampoco en la idea de que Dios Padre es también aquel hacia quien en último término todo *tiende.* Cf., sin embargo, pp. 78-81.

válido, sin el cual este capítulo se plantearía de modo absolutamente inadecuado. Tan importante como el hecho de que Dios Padre es aquel *ex quo omnia* lo es el *modo como* Dios (Padre) quiso revelarse, en su Palabra, en Cristo y en el acontecimiento Cristo. La teología tiene que contar con que Dios (Padre) «mismo» quiso y quiere en cierto sentido quedarse en un «segundo plano», o mejor, que Dios Padre quiso y quiere ser y *seguir siendo* el origen y la fuente: Dios Padre es el propiamente invisible [9], y lo sigue siendo en un cierto sentido incluso cuando la revelación y comunicación de sí mismo llega a su culminación [10]. Para nosotros significa esto que en virtud del modo histórico de la revelación del Dios trino es adecuado exponer la acción salvífica, que principalmente (en su doble sentido) es la acción del Padre, con la *articulación y la dimensión* que ella misma quiso revestir: como acontecimiento Cristo. En tal sentido este capítulo no es más que la exposición expresa y articulada de esa realidad, es decir, este capítulo no hace sino indicar el *origen personal* y propio del acontecimiento Cristo. De lo dicho se sigue directamente que no es preciso repetir *aquí* lo ya tratado en otros lugares y sobre todo lo que posteriormente ha de tratarse expresamente. Lo que este capítulo pretende es la *integración* formal *del acontecimiento Cristo en el misterio total de la economía de Dios,* cosa que se impone por la Escritura y que acabamos de enunciar al formular el punto de partida fundamental.

c) Limitaciones de una teología fundada en la «conveniencia».

Supuesto que desde el acontecimiento Cristo se reconoce que los principios recién enunciados son válidos, y supuesto que se aplican como conviene, hemos recuperado una plataforma fundamental para superar toda inadecuada «teología de la conveniencia». Ya se expuso anteriormente lo discutible que es afirmar que cualquiera de las personas divinas pudo haberse encarnado [11]. Esta opinión se sigue a veces calificando de generalmente admitida y de teológicamente cierta *(sententia communis et certa in theologia)* [12], pero debería abandonarse, ya que se oponen a ella razones histórico-salvíficas, es decir, razones trinitarias y cristológicas cuyas raíces están en la historia *real* de la salvación y de la revelación. Además debieran situarse en una luz correcta e integrarse mejor en la teología ideas teológicas en sí tan valiosas como las que hablan de que *convenía* que fuese precisamente el Hijo (la Palabra) de Dios quien se encarnara. Salta a la vista cómo en los últimos siglos las reflexiones teológicas sobre la «conveniencia» de que fuera el Logos precisamente quien se encarnara no se han *desarrollado sino en la forma de deducciones del tratado de Trinidad. Al hacer* del misterio trinitario el punto de partida de tales conclusiones, se procedía de tal manera que parecía como si dicho misterio se hubiera revelado *antes, por sí y en cuanto tal,* no habiendo de ser la cristología sino una serie de deducciones de dicho misterio previamente conocido. Se olvidaba algo que los Padres

[9] Cf. 1 Tim 6,16; Col 1,15; 1 Tim 1,17. Además, R. Schnackenburg-R. Schulte, *Unsichtbarkeit Gottes:* LThK X (1965) 523ss.

[10] Cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17. 1 Cor 15,12 con 15,20-28 y 1 Jn 3,2 (cf. Jn 17,3s) están indicando que sólo en la «vida eterna» (Jn 17,2) se suprime la invisibilidad propia de Dios Padre, en cuanto que entonces se deja ver también por toda la humanidad como Padre. Cf. pp. 78-81.

[11] Cf. MS II, 274-293, 299-305; cf. también K. Rahner, *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 169-222; *Sobre la teología de la encarnación,* en *Escritos* IV, 139-157.

[12] Cf., por ejemplo, *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid 1961) 59-66; la censura teológica, en la p. 60.

llevaban muy a flor de piel: la unidad entre Trinidad económica e inmanente y el acontecimiento Cristo. Se olvidó que es fundamental en teología que el misterio trinitario se ha revelado precisamente *por medio* del acontecimiento Cristo. El resultado lógico era que el auténtico misterio cristológico (de salvación) se «aclaraba» a base del misterio trinitario, cuyo conocimiento se consideraba previo: las razones de la conveniencia de que fuera precisamente la segunda persona la que se encarnara radicaban en el misterio «eterno» de la Trinidad, desentrañado especulativamente. Por eso no eran más que razones de conveniencia.

Creemos, en cambio, que la dogmática de orientación histórico-salvífica ha vuelto a indicar la relación intrínseca que se da entre el acontecimiento Cristo y la revelación trinitaria. Un misterio no puede verse sin el otro. De ello se ha hablado ya [13]. De ahí se sigue que una dogmática de concepción histórico-salvífica ha respondido ya fundamentalmente a la justa *pretensión* de la teología de la «conveniencia».

En el problema concreto de la conveniencia de la encarnación del Logos, o mejor, en el problema de la coherencia intrínseca entre acontecimiento Cristo y misión intratrinitaria, no se puede ya hablar de una «suma conveniencia». Eso sería decir demasiado o demasiado poco. Demasiado poco si se quiere decir que en relación con que fuera el Logos quien se encarnara no se pueden lograr por principio sino razones de conveniencia: *no se ve* que haya de excluirse el que las otras personas puedan encarnarse. Aun reconociendo que Dios es absolutamente libre a la hora de elegir el modo concreto de llevar a cabo la salvación, no *se ve* por qué Dios pudo haber elegido otro modo concreto de realizar la salvación. Y sería decir demasiado si al hablar de esa «suma conveniencia» se piensa haber encontrado una razón por la cual *se ve* que el modo concreto como Dios ha realizado la salvación era el único modo posible para Dios, es decir, que fue así porque necesariamente tenía que ser así.

Por tanto, no se puede «afirmar» haber *comprendido* que era conveniente que Dios actuara como actuó, aun viendo a la vez que eran más las posibilidades que «en sí» habría tenido Dios en su mano. Ni se puede afirmar haber *comprendido* y comprobado que las posibilidades de Dios se agotaron con la encarnación. En este problema no podemos hacer otra cosa que enunciar afirmaciones de carácter doxológico y práctico. Y esto es un logro, y no un fracaso. Lo que la confesión de fe en Cristo y en Dios tiene que hacer no es proclamar que Dios puede actuar de este modo o de aquel, ni pregonar haber descubierto las razones de conveniencia por las cuales Dios eligió libremente este modo concreto de actuar (un aire de arbitrariedad va siempre acompañando tales proclamas de libertad de Dios). Lo que la confesión de fe tiene que hacer es confesar al Dios *único,* que *es* (Yahvé) y su *única* acción salvadora. Esta acción va tan estrechamente unida al ser de Dios *tal como* nosotros lo conocemos por revelación, que toda acción histórica de Dios es para nosotros los hombres a la vez incomprensiblemente libre y «necesaria». Es la plenitud inagotable de la vida del amor: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. De cara a *este* Dios y a *esta* su acción salvadora (y ésta es la única que conocemos), todo intento de ver y de sopesar las *posibilidades* divinas de ser y de actuar sería en realidad un orgullo antidivino, ya que pretendería abarcar el misterio de Dios y «descubrir el último fondo de Dios y de su designio eterno». Eso no sería ya teología cristiana.

Lo único, pues, que cabe es reconocer y confesar con asombro y cada vez más hondamente la plenitud de ser y de vida en Dios: un conocimiento que

[13] Cf. MS II, 56-60, 274-293, 299-305.

a base del acontecimiento Cristo «comprende» y proclama quién es Dios: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; un conocimiento que al contemplar a ese Dios trino que *así* se revela llega más al fondo del acontecimiento Cristo, y al llegar más al fondo de este acontecimiento logra penetrar más a fondo el misterio trinitario.

Además de darnos los antedichos principios fundamentales, nuestras reflexiones básicas han puesto de relieve que en la exposición subsiguiente del acontecimiento Cristo en cuanto acción del Padre es necesario mantener el más estrecho contacto con los enunciados, e incluso con los modos enunciativos de la Sagrada Escritura. Sólo así podemos evitar el peligro latente de una especulación petulante. Por otra parte, nuestra temática es tal que está pidiendo una ordenación sistemática de hechos que, vistos en sí mismos y también en relación con su origen y su sentido, se tratan en otro lugar. Pero este tipo de sistemática *(a posteriori)* no tiene nada que ver con deducciones artificiales. Su justificación está ya, como se verá con claridad, en la visión y en las exposiciones mismas de la Sagrada Escritura. Por lo que toca a no pocos datos de la subsiguiente exposición hay que tener además en cuenta que se trata de enunciados doxológicos y no de enunciaciones objetivas totalmente «analizables» y deducibles [14].

2. *El acontecimiento Cristo como acción del Padre*

Tras una consideración oportuna de los enunciados fundamentales de la Sagrada Escritura pueden exponerse así los puntos que tocan a nuestro problema:

a) El designio salvífico del Padre; la predestinación de Cristo.

Hay en la Sagrada Escritura enunciados que de algún modo resumen el conjunto del acontecer salvífico. Dichos enunciados apuntan inequívocamente a una acción de Dios Padre prevista desde la eternidad. El NT ve en la aparición de Jesucristo el cumplimiento de las promesas de Yahvé (cf. Is 46,8-13; Jr 31; Gn 3, etc.), que en último término expresan su designio eterno (cf. 2 Cor 1,20; Lc 1,54s; Ef 1,4-11). «Antes de la fundación del mundo» (Ef 1,4; Jn 17,24; 1 Pe 1,20), «Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3), concibió el plan salvador que «en la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; Ef 1,10) llevó a cabo escatológicamente en su Palabra y en su Hijo hecho hombre (cf. 1 Cor 2,7-10; 2 Cor 1,20; Gál 4,4; Col 1,25s; Ef 1,10; 3,3-11; Rom 16,25ss; Heb 1,1-4). Todos estos textos de la Escritura nos muestran la misma estructura: la salvación acaecida en Cristo y ese mismo Cristo son originariamente «del Padre».

Para nuestro punto de vista es importante comenzar por destacar que el designio salvador, la salvación y el Salvador mismo «brotan» del Padre. Aludamos en primer lugar al AT, que con la mayor insistencia acentúa la iniciativa divina: si hay salvación y vida, no la hay más que en Yahvé y por Yahvé (cf. Sal 36,10; Jr 10,10-16) [15]. Se recalca que Yahvé planea y actúa soberana-

[14] Téngase en cuenta en este contexto que la «serie» de datos y hechos teológicos que se han de exponer aquí no tiene por qué seguir exclusivamente la serie que en los tiempos de la Iglesia primitiva fue llevando a la correspondiente visión teológica. En el capítulo IV se trata por extenso cómo se llegó históricamente al conocimiento del misterio de Cristo en los tiempos apostólicos. Por ello, y sin olvidar ese hecho, podemos regirnos aquí más bien por puntos de vista de teología sistemática.

[15] Además de los textos aducidos, cf. Gn 2,7; Ex 3; 6,2-8; Dt 39,39; Nm 16,22; 27,16; 1 Sm 2,9; Is 46,8.13; Sal 104,29s; Sab 9,13-19.

mente, apoyándose tan sólo en su voluntad absolutamente libre. Ni el designio de salvación ni su realización histórica surgen en Dios como de una necesidad apersonal, inconsciente e indomeñada. Yahvé aparece como aquel que tiene un dominio absolutamente soberano y personal sobre sí mismo, y consiguientemente sobre el ser y la vida [16]. En este sentido ha de entenderse la expresión veterotestamentaria de «plan» o «designio» (cf. Is 5,19; 28,29; así como Gn 45,8; Is 19,17; 41,26-29), expresión que en el AT se presenta a veces como el resultado de las deliberaciones de un consejo. Y lo que ahí se expresa no es que Dios dependa de otros poderes igualmente independientes, sino que su superioridad es tal *(kebod Yahvé, maiestas)* que incluso puede ampliar al consejo de otros el «deseo de su corazón» y su misterio más íntimo (cf. Sal 33,11; Jr 23,20; Ef 3,9; 1 Sm 2,35; Ez 28,2-10; Os 11,8) sin perder por ello lo sagrado y eficaz del mismo (cf. Ez 28,2-10; Is 30,1-5; Jr 23,[18].22; Am 3,7s; 1 Re 22,19-23; Sal 33,11). Su superioridad radical es tal, que es ella precisamente la que a los poderes «inferiores» y sometidos les da la capacidad de proceder *libremente* de cara a ese plan primordial y a los modos históricos de realizarlo (cf. Dt 11,26-32; 30,15-20; Jos 8,34; 24,15; Jr 21,8; Prov 21,30s; Job 15,8; 18,1-14; Is 5,19; Jr 23,16-22; Rom 9-11) [17].

En este sentido, pues, no es Yahvé propiamente *causa* de todo lo creado y de su historia, sino que antes es su *origen personal eminente* (cf. Is 40-49; Ex 3,13ss y *passim),* y en cuanto tal es luego, en cierto sentido, principio *(principium, causa)* de todo cuanto fuera de él es por ser por él (cf. Is 40-49; Sal 36,10; Gn 2,7; Dt 32,39; 1 Sm 2,6; Nm 16,22; 27,16).

El NT ahonda indudablemente estos enunciados veterotestamentarios cuando con una claridad reveladora definitiva atribuye a Dios *Padre* en cuanto origen último tanto el designio salvífico de Dios como todas sus promesas de salvación y todas sus obras salvadoras (2 Cor 1,20; Lc 1,54s; Ef 1,4) [18]. En la medida en que se reconoce y proclama que Dios es «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6 y *passim),* en esa medida se sitúa todo el acontecer salvador bajo este aspecto patrogenético [19]. Esto se acentúa ya por el hecho de que en el NT, que es el definitivo anuncio gozoso de la salvación, se reserve en cierto sentido a Dios *Padre* el nombre de *Theos* con su significado eminente (término que para los oyentes judíos expresaba el nombre veterotestamentario de Yahvé) [20]. El *Padre* es quien «nos eligió en él mismo, desde la fundación del mundo, para que seamos santos e inmaculados ante sus ojos, en amor, destinándonos a adopción como hijos para él, mediante Jesucristo, según la complacencia de su voluntad; para realizar el cumplimiento de las ocasiones, recapitu-

[16] Cf. Is 40,13s; 41,4.6; 42,9; 46,8-13; 48,3.6-8; Ex 3; 1 Re 19,25; Is 11,2; Sal 73, 24; Job 12,7-25; Prov 8,12; Sab 24,39-47.

[17] En este contexto han de verse también los textos del AT en los cuales Yahvé refuerza sus promesas salvadoras concertando una *alianza* e incluso profiriendo un *juramento.* Este juramento es la «palabra» de Yahvé que vale para siempre y que al final de los tiempos se revelará como *la* Palabra personal de Yahvé, como Hijo de Dios. Cf. sobre la «alianza», por ejemplo, Gn 15,17; Ex 19-34; Lv 26; Dt 28; 30,5. Sobre «juramento», cf., por ejemplo, Ex 6,8; 34,23s; 37,25; Dt 9,5; 2 Sm 3,9; 7,5-16.25; Nm 14,30; Neh 9,15; Sal 89; 132,11; Sal 2; 72; 110; Is 9,1-16; Jr 17,24s; 23,3ss; 30,3; Ez 20,5s.28.42; Is 11,1-9; Miq 5,1ss.

[18] Cf., además, Jn 17,24; Hch 2,29-36; 13,22s; 32-36; 15,16ss; 20,27; Rom 1,2s; 8,28; 9,11; 16,25ss; 1 Cor 2,7-10; 2 Cor 1,20; Gál 3,16.19 (cf. Jn 8,56); Col 1,25s; Ef 1,11; 3,3-11; 2 Tim 1,9; 2,8; Heb 5,6.10; 6,17; 6,20; 7,11-28; Ap 5,5; 22,16.

[19] Sobre el cumplimiento del juramento de salvación, cf., por ejemplo, Lc 1,73; Hch 2,30; Heb 6,13.17.

[20] Cf. *supra,* p. 57, nota 7.

lándolo todo en Cristo, lo de encima de los cielos y lo de encima de la tierra» (Ef 1,4-5.9-10). Y esta predestinación de Cristo, en cuanto que la salvación personal que «desde la fundación del mundo» el Padre predetermina y del Padre procede (cf. Hch 13,23; 13,32s; Rom 1,2; 15,8; 2 Cor 1,20), se destaca a veces tanto, que en una consideración teológica sistemática no resulta siempre fácil compaginarla con el hecho igualmente fundamental del acontecimiento Cristo: de que el Hijo de Dios haya tomado carne de la cadena de generaciones de la humanidad pecadora, es decir, con el hecho de que haya tomado la *caro peccati* (cf. Rom 8,3; Mt 1,1-16; Lc 3,23-38; Gál 4,4; 3,10-14) y que *sólo en ella* proclame y opere la salvación que viene del Padre (cf. Rom 8; Heb 2, 14-18; 4,14-5,10). Ambas cosas hay que verlas en esa unidad indivisible que ha encontrado en Jesucristo, es decir, en la unión hipostática, lo que, por ser realidad cumplida de salvación, es su signo revelador. Y entonces resalta aún más lo inefable del misterio de *este Padre:* más allá de todo determinismo tanto *ad intra* como *ad extra* puede «predestinar» *y a la vez* otorgar el poder de decidirse libremente a favor o en contra de la salvación predeterminada. Y ello por ser él el origen inagotable del amor, que en cuanto tal es divino, es decir, que trastrueca todas las categorías «humanas» (cf., por ejemplo, Rom 8,28; 9,15s; 9,22s; Flp 2,13; Jn 6,55.65; Mc 10,40; Mt 25,34; Rom 11,2; 1 Pe 1, 2.20; 2 Pe 3,17). Esto no puede deducirse *a priori* a partir de un concepto de Dios, sea cual fuere este concepto. Sólo puede descubrirse en el acontecimiento Cristo: la revelación histórica de Jesucristo en cuanto Hijo de Dios —Palabra de Dios en la carne pecadora— es la única capaz de hacernos «saber» (un saber que a tientas barrunta) que Dios es *el* Padre. Y es ahí, y sólo ahí, donde alcanza su meta escatológica la revelación de Dios, que es lo que a continuación vamos a considerar.

Así, pues, aun siendo la elección y predestinación de Cristo algo «firme» ya desde la eternidad (cf. Is 40,8 en el contexto), hay que verla de lleno en la línea de la intervención histórica de Dios, en la línea de la preparación, la realización y la culminación (cf. Gál 4,4-7; 1 Cor 2,7 en el contexto concreto del capítulo). Por lo demás, a lo largo de la historia concreta de la salvación se deja ver una línea donde se «concentra» la acción electiva de Dios Padre. Por su Palabra creó «al principio» al hombre (a la humanidad), lo eligió y lo elevó a la comunión de vida en su Espíritu Santo (creación como alianza y elección). Pero esa *única* elección «eterna» había de tener también su historia [21]. Es cierto que comenzó siendo la historia del *mysterium iniquitatis.* Pero el designio previsor de Dios intervino e hizo que esa historia tuviera más de *mysterium Christi,* misterio que tras siglos de preparación se hizo realidad histórica «en la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; Ef 1,10; cf. también 4,13).

De entre toda la humanidad Yahvé comienza eligiéndose *un pueblo* para ir, con sucesivas obras salvadoras, preparando por medio de ese pueblo su salvación «para muchos» (cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Rom 4,17s; 8,29; Gál 4,27) [22]. Dentro de ese pueblo cumplen algunos un encargo salvífico especial [23], culminando y «concentrándose» toda elección en el *único* elegido por antonomasia. El es *el* elegido, *el ébed* de Yahvé por excelencia [24], de cuya plenitud participan

[21] Cf. J. Scharbert, *Promesa:* CFT II (Madrid ²1979) 453-460 (bibliografía).

[22] Cf. las elecciones de Abrahán (Gn 12,1ss), de Moisés, de los levitas, de los reyes, de los profetas (cf. Jr 1,5; Is 6,8s; 46,10s, etc.). El carácter especial de la elección se expresa también en la idea de alianza; cf. *supra,* nota 17. Cf. también Lc 22,20.

[23] Cf. MS II, 859-882, y el cap. VIII, 467ss.

[24] Cf. Is 40-55; espec. Is 42,1.6; 49,1.7; así como Is 41,8s; 42,19; 43,10.20; 44,1s; 45,4; Jr 30,10. En el NT, por ejemplo, Mt 12,18; Mt 10,45 *par.* (cf. Is 53,12); Lc 22, 37; Jn 1,34; Lc 9,35; 23,25; Flp 2,7.

ya todos los antecesores. Y este *único* es a la vez, por lo peculiar y pleno de su elección, representante absoluto de todos cuantos Dios Padre eligió ya desde el principio (cf. Rom 8,33; 16,13; Col 3,12; 1 Pe 1,1s; 2,9; Ap 17,14; cf. también 1 Cor 1,2; 6,11). El reunía en sí, con su obediencia a su Dios y Padre —y las reunía tanto entitativamente como por decisión libre—, las dos formas del designio divino original de salvación: la palabra del amor victorioso de Dios Padre y la acción histórica del hombre en respuesta a la elección divina, aunque dicha respuesta humana vaya esencialmente marcada por el pecado (cf. Ef 1, 3-14; Gál 4,4-7). Esa es la unión hipostática, Jesucristo, y sólo por él sabemos —si esto se puede llamar saber— qué quiere decir que podamos hablar de Dios *Padre*. Con asombro debemos confesar que *este* Padre tiene un Hijo y que a este Hijo, precisamente por ser *su* Hijo, pudo llegar a «hacerle pecado» (cf. 2 Cor 5,21; Gál 4,4-7 con 3,10-14) «por muchos» (cf. Mc 14,24 *par.;* Rom 4,17s; 8,29), pues *por medio* de este *Hijo* suyo ha elegido y predestinado a toda criatura, y en concreto a la humanidad, de tal modo que ni siquiera la respuesta pecadora de la historia pudo ni puede eliminar la hondura y la eficacia del designio paterno. No tiene por ello nada de extraño el que toda vocación «cristiana» se remonte siempre en última instancia a Dios Padre, ya que sus raíces están siempre en la elección y predestinación de Jesucristo (cf. Rom 1,6; 9,11ss; 11,28s; 1 Cor 1,9; 7,22; Gál 1,6.15; 2 Tim 1,9). Pues los «llamados» son, en último término, como comunidad de todos los elegidos, la única «llamada» o «convocada»: la ἐκκλησία (cf. Rom 1,6s; 1 Cor 1,2; 1 Tes 2,12; 4,7; Col 3,5; Ef 4,5). Pero esa *ekklesía* es la *ekklesía* de Cristo que en él se pondrá a los pies del Padre al final de estos tiempos (1 Cor 15,20-28).

b) Papel del Padre en la misión salvífica del Hijo.

Hemos hablado del «eterno» designio de salvación y de la predestinación eterna de Jesucristo. Ese designio eterno se cumple históricamente cuando el *Padre envía a Cristo en la plenitud de los tiempos* (cf. Hch 3,13-26; Heb 1,1-3; Jn 1). La temática de este volumen hace que aquí nos ocupemos preferentemente del envío salvador de Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre. En otro lugar se trata del origen eterno del Hijo (de la Palabra) en Dios y de su envío en la creación y en la culminación escatológica de toda la historia [25].

En la plenitud del acontecimiento Cristo aparece definitivamente que la acción salvífica de Dios en la historia parte del Padre: «Cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos... Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo, que grita: *Abba,* Padre» (Gál 4,4ss).

Dada la visión tanto histórica como trinitaria de este texto, podemos tomarlo como punto de partida. La plenitud del NT comienza por volver a iluminar los hechos histórico-salvíficos del AT y los «principios» de la intervención salvadora de Dios que de tales hechos se deducen. En la historia veterotestamentaria de la salvación se ha preparado, sin lugar a dudas, la intervención de su Hijo y por su Hijo (Palabra), acción que con el NT se desvela definitivamente [26]. Tanto para sus anuncios de salvación como para sus sucesivas acciones salvadoras encaminadas a la plenitud se sirve Yahvé de determinados modos de mediación. Pero el que propiamente actúa es siempre él. En este sentido es como hay que considerar aquí lo que se llama profecías mesiánicas (en su signi-

[25] Cf. MS II, 306-386 *(Creación en Cristo),* 389-398 *(Dios crea por su Palabra).*
[26] Cf. a este respecto y también para lo siguiente MS II, 56-85, 195-231.

ficado más amplio), así como toda acción salvífica que tuvo lugar sobre todo por la palabra eficaz de Yahvé *(debar Yahvé)*. Asimismo, y sobre todo con vistas a la *meta* de la salvación, hay que atender a los enunciados veterotestamentarios que califican ya a Israel de «hijo de Yahvé» o de modos similares (cf., por ejemplo, Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1; Jr 31,20). Esto está indicando que la salvación definitiva ha de disfrutarla el «pueblo de Dios» eternamente y en virtud del don definitivo de la *filiación*. Por medio del Hijo de Dios y en el Espíritu Santo ha sido redimido y agraciado este pueblo de Dios de tal modo, que, con filiación participada, sabe que Dios es Padre y que por medio de su Hijo unigénito quiere proceder para con Israel *como tal* Padre [27]. Valorados a la luz del NT, ese tipo de enunciados y de vivencias provisionales de la salvación en el AT están ya indicando el origen y autor último de la plenitud escatológica de salvación. Ni siquiera la eternidad podrá agotarla, puesto que ese Padre es Dios, y ese Dios es y *seguirá siendo* eternamente *el* origen y la fuente permanente de toda vida.

A esta luz adquieren su total dimensión e integración histórico-salvífica los enunciados neotestamentarios sobre la misión histórica de Jesucristo. Personalmente y de un modo insospechado entra en la historia aquel a quien Yahvé mismo anunció como su enviado, como Mesías y Redentor, como Siervo de Yahvé, y que ya estuvo en acción durante la historia veterotestamentaria de la salvación. En este hombre Jesús se manifiesta de manera única (cf. Hch 13, 23.32s; Rom 1,2; 15,8; 2 Cor 1,20; cf. también Hch 2,14-36) la presencia permanente de la Palabra de Dios, Palabra que permanece eternamente (cf. Is 40,8) [28]. En su existencia de Hijo verdadero y de Palabra personal de Dios se revela definitiva y escatológicamente que Dios es *Padre,* un Padre que, «a pesar» de la oposición del proceder pecaminoso, tiene el poder de ser y de *seguir siendo* Padre con una plenitud primigenia e inagotable, es decir, origen eficaz de la vida (cf. Rom 11,33ss; 9,20-24).

Por lo que se refiere a lo que Cristo siente y dice de sí mismo en el cumplimiento de su misión reveladora y salvadora, hay que decir que *lo* característico es que él se sabe *enviado* y como enviado se acredita (cf. Rom 5,8; 8,32; Jn 3,16 y *passim).* Incluso se puede ver que Jesús pone un interés «obsesivo» en que se entienda bien esta característica suya. Sólo así se cumple su misión o, lo que es lo mismo, lo auténtico; sólo así se revela Dios *Padre* (cf. Jn 17, 4-8.21-26).

Al comienzo de la vida pública de Jesús se sitúa la escena de la sinagoga de Nazaret. El hecho está lleno de sentido. Como clave de su misión cita Jesús Is 61,1s. En su contexto propio se refiere dicha cita con toda claridad a Yahvé, lo cual para nosotros ahora quiere decir que se refiere a Dios Padre como origen de la voluntad y de la obra salvífica. De modo similar expresa Jn 9,7 el envío de Jesús por el Padre: Cristo es *el* enviado *(Siloam-missus).* Es precisamente típico del *evangelio de Juan* que Jesús encauce, con toda claridad, hacia el Padre su misión, su ser y su obrar. El Padre es quien en último término es, actúa, salva, ama [29]. Y ese Padre es quien envía a su Hijo. Y su Hijo no hace nada por su cuenta, sino que todo lo hace por obediencia, es decir, escu-

[27] Cf. Dt 32,6; Jr 31,9; también Jr 3,4.19; Sal 89,27; Is 63,16; 64,7; Tob 13,4; Eclo 23,1-4; Mal 2,6-10.

[28] Cf., además, Mt 1,1-17.23; Lc 1,32; 24,49; Jn 8,56; Hch 2,29-36; 13,22s.32ss; 15,16ss; Rom 1,2s; 15,8; 2 Cor 1,20; Gál 3,16.19; 2 Tim 2,8; Heb 5,6-10; 6,20; 7,11-28; Ap 5,5; 22,16.

[29] Cf. Jn 5,19-47; 12,45; 14,9.16.26; 16,7.13 (todo en el contexto de 14-17); también Sab 9,10.17; 1 Pe 1,12; Lc 24,49; Gál 4,6.

chando a su Padre, con la fuerza de la misión entitativa y personal del Padre, que es la que le hace ser «del Padre» y que consiste precisamente en cumplir la obra de ese su Padre [30].

De modo similar se pueden aducir numerosos textos de las cartas paulinas que ponen el origen de todo el acontecer salvador en el Padre y en el envío de su Hijo [31]. Heb 1,1-3 y Jn 1 pueden servir de resumen de todos esos enunciados neotestamentarios. Estos dos textos expresan de modo insuperable tanto el aspecto trinitario como el histórico-salvífico: Dios Padre envía a su Hijo a la carne del pecado para la redención y la plenitud del mundo (cf. también Hch 3,13-26).

c) Iniciativa del Padre en la entrada de Cristo en la historia.

Especial interés reviste, sin duda, en nuestro tema la entrada de Jesucristo en la historia en virtud de una iniciativa divina del todo especial. Aquel que en su vida «pública» había de revelarse y acreditarse como *el* enviado de Dios Padre, sale de la paternidad divina exclusiva e imbarruntable para entrar en la vida y en la tierra de los hombres. De esto tenemos que hablar más por menudo.

No hay duda de que con la frase anterior aludimos también a lo que se llama nacimiento virginal. Pero téngase en cuenta que elegimos tal formulación con mucho tiento. Una formulación no sopesada o precipitada en este problema puede trastrocar toda la visión teológica *cristiana* del misterio redentor de Dios y puede incluso taponar toda la apertura hacia el poder indomeñable, original, inesperado y soberano del amor de Dios. Por ello, digámoslo claramente desde el principio, aquí *no* nos referimos propiamente al «nacimiento virginal». En diversos lugares de esta obra se hablará del tema que enuncia esa expresión un tanto oscura y que incluye *varios* aspectos del misterio de Cristo [32]. Aquí no nos referimos más que al aspecto que corresponde al tema de esta sección. La expresión «nacimiento virginal» puede significar tantas cosas, que no parece oportuno aducirla sin más siempre que se trata del prodigio de la entrada de Jesucristo en la historia [33]. Pero no podemos menos de explicar claramente lo que teológicamente quiere decir nuestra formulación, elegida para poner de re-

[30] «Mi Padre sigue actuando hasta el presente y yo también actúo... Pues sí, os lo aseguro: Un hijo no puede hacer nada de por sí, primero tiene que vérselo hacer a su padre. Lo que el padre haga, eso lo hace también el hijo, porque el padre quiere a su hijo y le enseña todo lo que él hace... Negarse a honrar al Hijo significa negarse a honrar al Padre que lo envió... Yo no puedo hacer nada de por mí; yo juzgo como me dice el Padre, y mi sentencia es justa porque no persigo un designio mío, sino el designio del que me envió» (Jn 5,17.19-20.23.30; cf., además, 5,31-47; 10,15-18.25.29.36-38).

[31] Cf., por ejemplo, Rom 16,25ss; 1 Cor 2,7-10; 2 Cor 1,20; Gál 4,4-7; Col 1,25s (Ef 1,4-11; Heb 1,1-4).

[32] Sobre ello se volverá a hablar en los capítulos VIII («Los misterios de la vida de Jesús») y XI («María en el acontecimiento Cristo»).

[33] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 187-221, habla del «milagro de Navidad». Barth podría haber evitado no pocas dificultades y críticas si hubiera diferenciado más allí mismo. Aunque no sea más que por la situación y las discusiones actuales, sería recomendable distinguir (no separar) muy exactamente lo que se quiere destacar en concreto cuando se utiliza la expresión demasiado obvia de «nacimiento virginal». Así, por ejemplo, los artículos correspondientes del LThK y del RGG (*Jungfrauengeburt*, nacimiento virginal) dan claramente a entender que se quiere decir algo más y más definitivo que «nacimiento». Así se podrían reducir notablemente, si no superar, las dificultades que nos salen al paso. En lo que sigue llevaremos a cabo un intento en esta línea.

lieve y con más claridad lo que normalmente se quiere decir con la expresión «nacimiento virginal». Nuestra argumentación arrastraría un lastre insoportable si dejáramos en penumbra lo que creemos que ha de pensarse en este problema. Es de sobra conocido cómo hoy se niega de plano ese misterio o se entiende erróneamente, por no hablar de cuando se sigue profesando con simpleza o por «obligación».

Partamos de un hecho que la Sagrada Escritura atestigua inequívocamente y del cual hoy nadie duda: Jesucristo fue real y plenamente hombre. Lo primero que se deduce de ahí como cosa «natural» y obvia es que *nació* en un día determinado. El nacimiento de un hombre puede considerarse objetivamente desde el lado de la madre, de la parturienta, y desde el lado del hijo, del que nace. El primero de estos dos aspectos ha de tratarse en otro lugar [34]; lo cual no quiere decir que no tenga una relación intrínseca con el misterio que aquí hemos de exponer. En cuanto al aspecto segundo, tampoco corresponde al tema de *esta* sección [35]. Si tenemos en cuenta que el día del *nacimiento,* según el uso humano común, es decisivo en cuanto día «oficial» de la entrada de un hombre en la vida, no es eso a lo que nosotros nos referimos, ya que el ser parido en cuanto tal no dice directamente nada de la paternidad misma. Nuestro problema se refiere directamente al aspecto paterno original de la entrada de Jesucristo en este mundo. Nuestra vida se dirige más allá del nacimiento mismo, aunque dicho nacimiento sea de uno u otro modo un signo revelador. Nuestra vista se remonta al momento previo, más decisivo aquí, en el cual comienza propiamente la existencia terrena de este Cristo, sin meternos a precisar cronológicamente el momento. Con ello queda apuntado lo que puede llamarse *concepción de Jesucristo.* Pero la concepción no la abordamos *aquí* primariamente desde el punto de vista de la madre (que es lo que normalmente indica la palabra «concepción»). Tampoco la abordamos todavía en cuanto vivencia del hijo. A lo que aquí nos referimos primariamente es a *la acción de Dios Padre,* quien al Hijo que ha engendrado eternamente lo *envía* a la carne del pecado en un momento preciso de nuestra historia. Es cierto que este envío supone a la vez que el Hijo es enviado y que la madre concibe a dicho enviado, y ello no sin el previo acuerdo de su aceptación [36]. Pero nuestra atención se dirige aquí primariamente a la acción del Padre, a la acción del poder fontal del amor de Dios, que es la que capacita a otros para actuar por sí mismos. Por tanto, nuestra pregunta es sobre todo qué dice la Sagrada Escritura cuando se plantea el problema del comienzo histórico de la existencia de Jesucristo y de qué modo expresa la acción de Dios Padre encaminada a tal fin.

Si indagamos sin prejuicios en los textos correspondientes del NT nos encontramos con que la entrada del Jesucristo en este mundo se presenta ante todo y esencialmente como una acción de Dios Padre. Junto a textos como Gál 4,4-7, que ya hemos examinado [37], los textos que para nuestro problema tienen más valor, y que han de leerse sobre el trasfondo total del NT, son los siguientes: Mt 1,1-17, sobre todo 16; Mt 1,18-2,6; Mc 1,9-11 *par.;* Lc 1,5-2,52; Jn 1,1-34 [38]. Lo que ante todo se ve en estos textos es lo que muy en general

[34] Cf. *infra,* cap. XI, secciones 4 y 5.

[35] Cf. *infra,* cap. VIII, sección 2.

[36] Limitémonos a apuntar aquí que la «que concibe» no es sólo María como individuo, sino (en cierto sentido por su medio) la Iglesia, el pueblo de Dios, e incluso la humanidad toda en cuanto que, creada por Dios para la comunidad personal con él, ha de decidirse libre y personalmente por la aceptación de la vida divina.

[37] Cf. *supra,* pp. 61 y 64ss.

[38] Aun reconociendo que los textos citados son especiales, no quisiéramos considerarlos como textos de «segundo orden». Al interpretarlos hemos de tener exactamente

hemos calificado ya de *envío de Jesucristo por el Padre*. Cada evangelista destaca lo especial de la entrada de Jesucristo en su existencia histórico-salvífica: y cada evangelista lo destaca del modo que mejor cuadra con sus propias intenciones teológicas. Son sobre todo Mateo y Lucas quienes hablan del momento de intersección entre eternidad e historia, puesto que el envío eterno del Hijo por el Padre ilumina este nuestro eón como amanecer nuevo desde las alturas (cf. Lc 1,78), aunque comience por estar tan velado. Lo que así se anuncia no es otra cosa que el preciso *acontecimiento* «puntual», cuyo carácter de suceso histórico expresa claramente, por ejemplo, el prólogo del *Evangelio de Juan* con el aoristo: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jn 1,14)[39].

Es importante tener en cuenta cómo todos los textos citados toman a *Jesucristo* en el sentido pleno de su nombre, de su ser y de su misión, y no sólo al hombre Jesús o la «naturaleza humana» de aquel que desde el primer momento de su existencia histórica *es el* Cristo. Si esto se pondera como conviene, no cabe entonces duda de que el *agente principal* en todos esos textos es *Dios (Padre)* y que Jesucristo mismo lo es «en segunda línea», es decir, como enviado, como redentor puesto por Dios, como Palabra de Dios, etc.; esto es, como alguien que con *toda* su existencia está remitiendo a Dios Padre, cuya obra, la salvación, es el auténtico εὐαγγέλιον que él tiene que proclamar (cf. Lc 4, 14-27; Jn 10,15-38; 17,1.4.6-8.11.24-26).

Sin duda que esto plantea el problema —un problema que no se debe esquivar sin más— de cómo fue la entrada de Jesucristo en este mundo, *desde el momento en que* es también *hombre de verdad*. Ahora bien, el problema sólo es válido si se plantea con el mismo respeto al menos con que se lo planteó la Sagrada Escritura misma. Integrando planteamientos actuales, la respuesta teológica puede intentarse como sigue.

El enunciado fundamental de la Sagrada Escritura (del cual tenemos que partir) y el consiguiente enunciado fundamental del dogma eclesiástico afirma que, incluso por lo que toca a su humanidad, la entrada de Jesucristo en esta historia tuvo lugar en virtud de la sola y plena paternidad de Dios Padre. Si lo *primero* o lo único que se pone como dogma eclesiástico es el enunciado *negativo* de que Jesucristo entró en su existencia terrena *sin* padre («terreno»), tenemos un enunciado que, así aislado, es indudablemente absurdo y falsea radicalmente la posición básica de la doctrina cristiana. Lo primero que hay que enunciar es que en Jesús se cumple de modo único, directo, total y eminente que Dios Padre es, en último término, el único autor de toda vida y de toda salvación. De él toma su nombre y su ser toda «paternidad»[40]. Se trata, pues, desde el punto de vista teológico, de que la absoluta paternidad de Dios se revela actuando plena e incluso directamente. De esa paternidad viene el ser y el poder de *toda* paternidad. Y ya por ello sería trastrocar la realidad mundano-divina, físico-óntica de todo ser y de toda vida, el simple hecho de decir que aquí hay peligro de rivalidad o concurrencia (antinatural), peligro de «injus-

el mismo cuidado que cuando interpretamos otros textos del NT. No hay por qué tener un cuidado *fundamentalmente* mayor ni hay por qué proceder con «reparos». Lo que no se puede hacer es eliminarlos abierta o veladamente del kerigma evangélico «propiamente dicho».

[39] Cf. sobre este texto R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965) 241-249.

[40] Cf. Ef 3,15 y, sobre ello, H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* (Düsseldorf ⁵1965) 167s. En Ef 3,15 téngase también en cuenta el ἐξ οὗ, que prácticamente coincide con 1 Cor 8,6: «El absoluto πατήρ se precisa más al decir que *del Padre* (ἐξ οὗ), no 'por él' (ὑφ' οὗ), en el sentido de 'según él', recibe su nombre toda familia (πατριά) celeste y terrestre» (Schlier, 167; los subrayados son nuestros).

ticia», peligro de que nos encontremos con un ser humano «incompleto». Hablar de la directa y absoluta paternidad de Dios en la existencia histórica de Jesucristo no quita nada a que Cristo sea hombre de verdad ni a que María sea su madre humana en sentido pleno.

Por tanto, lo que directamente constituye la afirmación propiamente dicha de la Sagrada Escritura y del dogma eclesiástico es que Dios Padre se revela activa, plena, directa y personalmente «ad intra» *y* «ad extra» en la plenitud personal única del Hijo de Dios encarnado para llevar una existencia histórica en la carne del pecado. Ya se ve que no es realmente muy feliz, aunque a veces no quede otro remedio que hacerlo, hablar de que Dios tiene la paternidad *exclusiva* de Jesucristo. Dicha paternidad no es una acción excluyente ni que ignore o lesione un derecho adquirido. A José no se le quita Jesús, sino que se le asigna; no se le hurta, sino que se le «regala»; y quien le hace este don es el Padre mismo. No cabe, por tanto, ni en lo más mínimo, hablar de algo injusto o antinatural. Un padre humano tiene en cierta medida un derecho sobre su verdadero hijo. Y cuando Dios le otorga a Jesús, no le está quitando a José *ese* derecho natural. Y dígase lo mismo de la decisión de José cuando acepta a Jesucristo libremente, aunque «tan sólo» a modo de hijo: con su decisión recibió José de Dios a Jesús como hijo suyo (cf. Mt 1,18-25). Y no se puede decir que recibir a alguien a modo de hijo sea antinatural o indigno de un varón. Por otra parte, José tiene un cierto derecho sobre María en cuanto mujer en la medida que indican nuestras fuentes de revelación, sobre todo la Sagrada Escritura; es decir, José tiene un derecho sobre María en cuanto mujer en el sentido y en la medida en que mutuamente se habían prometido (cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-35). Y ahí no leemos ni que José exigiera un derecho ni que María se negara, ni nada que se le parezca. Lo que leemos es que se daba una confianza que presuponía y respetaba la libertad personal de José.

Con ello hemos logrado una primera respuesta a no pocas de las objeciones que se alzan contra esta parte de la predicación cristiana. Lo que el enunciado directamente dice no se puede en modo alguno calificar de indigno de Dios o de los hombres, ni tampoco de injusto o antinatural, ya que, cuando Jesucristo entró en su existencia humana, fue asignado a José a modo de hijo, y José libremente le aceptó *como tal.* Directamente se afirma que Jesús no era hijo corporal de José[41]. Tal como aquí planteamos la problemática, no la afecta en absoluto el problema de qué tipo de esponsales (o de matrimonio) fueron los de María y José, ni tampoco el problema de si tuvieron además otros hijos, realmente corporales. Lo cual no quiere tampoco decir que carezca de importancia cristológica lo que la Sagrada Escritura o la revelación atestigüen a este respecto[42].

Otro problema es el de la *concepción de Jesucristo por María como madre.* Esta es también una afirmación directa del enunciado de la proclamación cristiana. En la anunciación, esto es, en pleno acontecer del misterio, se dice de la concepción: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso el Santo que de ti nacerá se llamará Hijo de Dios» (Lc 1,35). En este texto es también claro que todo sucede por iniciativa de Dios. Y al decir esto queremos de momento prescindir de la parte de María en este acontecer evidentemente dialogal[43]. Una cosa se dice con toda claridad:

[41] Cf. Mt 1,18; Lc 1,26-38; 3,23. No se ve por qué razón haya que silenciar este testimonio.

[42] Cf. a este respecto el cap. XI, así como J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967).

[43] Cf. el cap. XI, y en este mismo cap., pp. 73ss.

el que ha de nacer es *totalmente* de Dios Padre, pero de tal modo que tiene una madre humana de verdad. Y *ésa* es su *madre* por el «Espíritu Santo» de Dios, por la «fuerza del Altísimo» (Lc 1,35). Lo que el texto en este sentido dice no es: «Este hijo tuyo que tú vas a parir será grande y *por ello* se llamará Hijo de Dios». El texto no dice esto ni nada semejante. Lo que dice es: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. *Por eso* (διό) el Santo que de ti nacerá se llamará Hijo de Dios» (1,35). Es decir, el que va a nacer se va a llamar Hijo de Dios porque es de Dios y en la medida en que es de Dios. El tiempo de futuro se debe al contexto de la anunciación y no a que aluda a una elección que no empiece a tener vigencia hasta más tarde, ni se refiere tampoco a una simple imposición de un nombre en virtud de una misión, como era el caso de los profetas anteriores. El sentido es: el que va a nacer no tiene más padre que a Dios; por eso *es* Hijo de Dios en sentido único; y *por eso se llamará así.* Es, sin duda, muy importante para la historia de la revelación (y también para la exégesis) el problema de cómo y cuándo se *reveló* durante su vida esa filiación divina de Jesucristo. Ahora bien, ése es un problema que presupone el tema que nosotros abordamos aquí y que, sobre todo, no lo interfiere ni lo estorba.

Con las reflexiones anteriores hemos intentado exponer, por lo que toca a la plena paternidad de Dios, la sencilla afirmación fundamental de la Sagrada Escritura y del dogma eclesiástico en lo referente a la entrada de Jesucristo en nuestra historia. Ahora bien, se ha planteado el problema —problema que hoy es de lo más candente— de si hemos de aceptar dicha afirmación tal cual o si no tendremos que deslindar la forma expositiva del mensaje propiamente dicho que quiere comunicar el evangelio de Dios. Con las distinciones antes razonadas y con la superación —así lo creemos— del concepto desorientador de «nacimiento virginal» hemos logrado plantear el problema de un modo más acotado y claro. Y así, y sólo así, es como intentamos darle una respuesta. Por tanto, recalquemos de nuevo que el problema dogmático *aquí* no es (todavía) el «*natus* ex virgine», sino el «*conceptus* a virgine matre». Y esto mismo no es sino una consecuencia y un aspecto «pasivo» de lo que propiamente nos ocupa aquí: que Jesucristo procede del Padre de un modo total y único (cf. Jn 16,28; 17,3-5.8.24-26). De ahí que el problema dogmático no haya de plantearse tampoco como problema de la «generación» histórica de Jesucristo [44]. Esta expresión, lo mismo que la de «nacimiento virginal», puede con demasiada facilidad inducir a error y plantear un problema que no existe cuando se valora plenamente la afirmación de la revelación, es decir, de la Escritura. Asimismo debería ya estar claro que esta paternidad plena de Dios para con Jesucristo no es un enunciado *a priori* de la dogmática «como condición indispensable de la impecabilidad ni como condición de la filiación divina de Jesús» [45]. Es, por el contrario, «una parte necesaria e inalienable de la confesión de fe en Jesucristo» [46], pero ello en el sentido del susodicho enunciado de la *Escritura.* Y aunque este enunciado se refiere en primer lugar al «hecho» de la llegada de Jesucristo, no prescinde por completo del *cómo* ni prohíbe que a su respecto se

[44] Cf. a este respecto y sobre lo siguiente P. Althaus, *Jungfrauengeburt:* RGG III (1959) 1068s. Cf., además, P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh ³1952) 437-443 («Der Ursprung Jesu»); E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung (Dogmatik,* II; Zurich ²1960) 372-379 («Die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes. Die Jungfrauengeburt»); W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 175-187: «Concepción virginal y encarnación», y la bibliografía allí aducida. A K. Barth ya hemos aludido antes (p. 66).

[45] Así, P. Althaus en el artículo «Jungfrauengeburt» (cf. nota anterior).

[46] *Ibid.*

plantee legítimamente un problema *dogmático* y de *teología* bíblica. Nuestra tarea subsiguiente es considerar sobre el trasfondo total de la revelación y de la (recta) comprensión de la misma la sencilla afirmación de la Escritura sobre la total paternidad de Dios para con Jesucristo. Así podremos decir hasta qué punto esa frase constituye una parte inalienable de la confesión cristiana.

Hacia la solución nos encamina la teología, hoy tan desarrollada, de la resurrección de Jesucristo por Dios Padre. Es claro que ambos misterios, encarnación y resurrección, coinciden y se corresponden en que su origen es Dios Padre. No pretendemos negar con ello que para la fe cristiana revista el misterio de la resurrección una determinada primacía. Pero hay que reconocer que hay una correspondencia entre la resurrección y la *entrada* de Jesucristo en este mundo en virtud de que el Padre le envía y, consiguientemente, en virtud de que María le concibe. Si hay un horizonte en el cual hay que ver este misterio, ese horizonte es el mismo en el cual se sitúa la resurrección de Jesucristo por Dios Padre. Es evidente que ambos misterios ocurrieron en el silencio divino, sin «testigos oculares» (ni hombres ni otro tipo de criaturas). Ambos sucesos están, pues, en el mismo plano, en cuanto que es la fe la única que da acceso a ellos: ninguno de los dos se puede probar, pero los dos cuentan con el testimonio de Dios mismo; los dos recalan directamente en lo que «justifica» la fe misma en Dios como tal. La acción de Dios Padre resucitando a Jesús y la acción del Hijo al resucitar al Hombre-Dios no tienen más testigos que éstos: Dios Padre y Dios Hijo. *Eso quiere decir que no carecen de testigos.* Ahora bien, lo mismo se puede decir de la acción del Padre al enviar al Hijo a la carne humana y de la acción por la cual el Hijo asume personalmente la carne por obediencia a la misión y a la voluntad salvífica del Padre. Consiguientemente, podemos afirmar que, al igual y por la misma razón que creemos y proclamamos el hecho de la resurrección y vemos en él el fundamento de la vida del creyente cristiano, creemos y proclamamos también el misterio de la encarnación y vemos en él el fundamento de la vida del creyente cristiano. Es más, con *ambos* misterios ocurre que sólo «en segunda instancia» se atestiguan, se creen y se proclaman, ya que «en sí mismos», en el acontecer propiamente dicho, no son ni experimentables ni visibles. Lo que ven y creen los apóstoles no es el *resucitar* mismo: el Señor resucitado se les muestra como «ya» resucitado; e incluso ellos, los testigos privilegiados (cf. Hch 10,40ss), han de creer que ha resucitado. Ellos no son testigos *oculares* de la resurrección, sino testigos creyentes del resucitado. Ocurre así también que el enviado y concebido por María no se manifiesta sino más tarde como *el* enviado y *el* Hijo de Dios que desde el comienzo era; propiamente no se manifiesta como tal sino con la resurrección. Y quien acredita que es Hijo de Dios en sentido único no es tampoco María, sino únicamente Dios Padre. Así, pues, quien admita que éste es el modo como se acredita el resucitado (con todo lo que eso incluye) debe admitir del mismo modo y en virtud del mismo fundamento de fe el misterio del envío y de la entrada totalmente peculiar de Jesucristo en este mundo [47].

[47] La equivalencia entre estos dos misterios fundamentales se extiende aún a otros diversos elementos. Así, por ejemplo: 1) En la resurrección de Jesús no creemos en virtud de la tumba vacía; en la especial concepción de Jesucristo a que aquí nos referimos no creemos en virtud de la correspondiente aseveración de José o de María. 2) En la misión original y en la resurrección creemos en virtud del testimonio (= revelación) de Dios mismo, pero no sin un testimonio humano «simultáneo» que nos viene a través de los apóstoles y evangelistas (hagiógrafos) comisionados por Dios mismo para ello. 3) En los casos en que es justo admitirlo, no se debe interpretar falsamente un cierto «interés» de la comunidad primitiva por el misterio de la *entrada* de Jesús en la historia. En conjunto, este testimonio de la Escritura es semejante al referente a la resurrección,

Para poder hacer frente en este problema a ciertas dificultades de teología sistemática, bueno será precisar qué quieren propiamente decir estos acontecimientos salvíficos. En este lugar podemos aprovechar lo que es ya notablemente más claro y generalmente admitido en relación con la resurrección de Jesús [48].

La Sagrada Escritura habla de la resurrección de Jesucristo ante todo como acción de Dios (Padre), que le resucita, sin que por ello niegue que es (también) acción del Hijo, es decir, que es el Hijo quien resucita. Para nuestro planteamiento podemos formular así el tema de este misterio cristológico fundamental: la resurrección es el *tránsito* operado por el Padre, en virtud del cual Jesucristo pasa de existir *dentro de este eón* a la plenitud escatológica y eterna de la vida del Padre. La resurrección no es un hecho histórico *puro* y *exclusivo* de *este* eón. Lo típico suyo es precisamente que la existencia humana de Jesucristo (que es eternamente Hijo de Dios) se concluye para este eón al modo de este eón, y en la (muerte y) resurrección por Dios se cumple el paso al eón eterno divino de «las postrimerías». Se puede por ello decir con razón que la resurrección es un acontecimiento *tanto* histórico *como* eterno: sucede exactamente en el «punto de intersección» de esta historia (de la salvación) y de la eternidad definitiva, que es la eternidad de Dios. Lo mismo que el Hijo *eterno* de Dios en la plenitud de los tiempos tomó una existencia histórica *humana,* él (y sólo él) toma parte en la historicidad de nuestra vida histórica de un modo *tal* que no se aplica a la divinidad de Dios en cuanto tal, incluida su inmanencia histórica. Aun cuando el Hijo de Dios en cuanto tal no «depuso» nunca su eternidad, ha *asumido* una historicidad al tomar carne. Esta historicidad, en cuanto realizada dentro de este eón nuestro (que continúa), tiene su final (del lado de acá) exactamente en el suceso histórico y eterno de la resurrección, es decir, ha encontrado su culminación con el paso a la eternidad escatológica de Dios. Esto sucedió en el momento en el cual, en virtud de la acción de Dios Padre, es decir, en virtud de la resurrección, el Hombre-Dios Jesucristo pasó de esta historia allá donde el Hijo estuvo y siguió estando siempre, aun habiendo asumido en esta tierra una existencia histórica humana.

Ahora bien, con este *tránsito* de Jesucristo que es el *final* de su existencia histórica entre nosotros [49] se corresponde exactamente su *entrada* en esa misma existencia, que es el *comienzo* de su vida humana. Esa entrada podríamos calificarla también de «tránsito», aun cuando la expresión no sería del todo inequívoca. Se trata realmente del momento preciso en que el Hijo de Dios pasó a este tiempo histórico, a la carne del pecado. Tampoco este suceso es *puramente* intrahistórico, sino que es el momento en que el Hijo de Dios desde su eterni-

si no se aplican patrones cuantitativos inadecuados. 4) Lo que propia y directamente se atestigua acerca de ambos misterios no es el aspecto negativo (tumba vacía, no paternidad de José), sino la revelación afirmativa de la intervención divina original del Padre: resucitar y enviar a Jesús a la existencia concreta para ser quien *es* y para cumplir lo que ha de cumplir.

[48] Cf. también a este respecto los caps. IV y IX.

[49] Téngase además en cuenta que este tránsito de Jesucristo en la resurrección no significa que el Hombre-Dios Jesucristo pasase con *todo* su ser humano *y* divino adonde él ya antes y durante su vida terrena no estaba *en modo alguno.* En cuanto Hijo, según la divinidad, no había abandonado nunca la eternidad. Hay que tener asimismo en cuenta que la resurrección no significa *volver* a entrar en *esta* historia humana, sino realizar dicho tránsito. Como no es tampoco preciso insistir en que resucitar no significa cortar *absolutamente* con nuestra historia: *por su misma* existencia de resucitado, Jesús está presente aquí desde su eternidad. En este sentido no es el tránsito «de vuelta» a la eternidad de Dios una restauración material del estado pre-histórico, sino una realidad escatológica.

dad *(sin abandonarla)* entra en la historia. Lo decisivo es, por consiguiente, que se da un *único envío* del Padre, que *prolonga* la misión eterna del Hijo: lo «nuevo» es que la misión eterna del Hijo adquiere una dimensión intrahistórica de existencia humana concreta que antes no tenía. Y de este suceso «puntual» decimos que se debe totalmente a la fuerza de Dios Padre, hecho realidad como envío del Hijo eternamente engendrado a la carne del pecado.

Tenemos, pues, que el comienzo de la existencia humana de Jesucristo no es el comienzo de la existencia de una *persona humana,* cual es el caso de *todos* los demás hombres. En *este sentido* no es Jesucristo hombre como todos nosotros. En virtud del envío y poder del Padre es como el Hijo de Dios ha asumido la «naturaleza» humana. El que es eternamente Hijo de Dios pasa a existir «personalmente» como hombre. La entrada de Jesucristo en esta historia nuestra fue algo distinto y algo más que la entrada de un hombre «cualquiera» en la historia humana. Es el paso del Hijo de Dios de la eternidad divina (como Dios estaba ya siempre en este mundo: Jn 1) a una existencia humana del tipo del ser histórico de este eón. Eso quiere decir que esa entrada o la concepción de Jesús (objetivamente son lo mismo) *no pertenecen total y exclusivamente a este* eón. Es el suceso que tiene lugar en el momento en que la eternidad de Dios *comienza* en el Hijo a llevar una existencia auténticamente histórica para cumplirla a lo largo de toda una vida humana cuyo final será el paso de la resurrección por la fuerza de Dios Padre.

Con ello queda claro que en este problema sistemático debemos comenzar hoy por tomar una decisión. Debemos comenzar por responder (aunque quizá nada más que provisionalmente) quién es éste de quien hemos de reconocer ese tipo de entrada en la historia. De lo que ante todo no se puede hablar es de una «generación» de Jesucristo, a no ser que con ello se quiera decir que la *única* generación de Dios Padre, por su plenitud divina, es la única que tiene el poder de hacer que ese *único* originarse del Hijo viva también una existencia humana intrahistórica, incluso en la carne del pecado.

A lo dicho hasta ahora podemos añadir otros dos puntos de vista que pueden contribuir no poco a aclarar este problema. En general, podemos decir que carece de fundamento el ver en lo que la Sagrada Escritura atestigua sobre la entrada original de Jesucristo en esta historia nuestra un residuo o una reminiscencia del mito de la unión de Dios en cuanto Padre con una mujer humana en cuanto madre. Esto se excluye de entrada, como se ve desde el momento mismo en que se plantea la paternidad de Dios del modo como la entiende ya el AT. Cuando el AT y sobre todo el NT hablan de la paternidad de Dios, Dios aparece como origen total y *único* de toda vida, hasta el punto que no cabe hablar de un principio *masculino* (que se corresponde siempre con un principio femenino). En la Sagrada Escritura no aparece para nada una visión así. Es más, no es raro que el comportamiento de Dios para con los hombres y para con su pueblo se describa con imágenes tomadas de la esfera maternal [50]. Por tanto, cuando se habla de «paternidad» de Dios ha de excluirse conscientemente todo tipo de alusión a un principio masculino humano o sobrehumano del tipo que sea. Dicho con otras palabras: dado que Dios es la fuente absoluta, perfecta y única de toda vida, debe darse en él original y perfectamente lo que el hombre y la mujer cumplen *activamente* como generadores de vida.

[50] Cf., por ejemplo, Is 66,11s; Mt 23,27; así como una serie de descripciones de la acción divina en el AT, que expresan un cariño maternal. Cf. también el uso de la raíz *rḥm* (entrañas maternales): «apiadarse», cuyo sujeto es precisamente Yahvé. Asimismo utilizan los Padres numerosos atributos maternales para expresar la plenitud providente de la vida de Dios.

La fuerza generadora que cada uno de ellos posee para actuarla *conjuntamente* en orden a engendrar un ser nuevo es una participación especial y *parcial* en el ser original de Dios, que otorga dicha capacidad y que, por su perfección absoluta, no tiene ningún tipo de características sexuales. La paternidad de Dios, «a pesar» de que a nosotros nos suene a principio generador masculino, comprende la plenitud total, infinita, perfecta del poder activo generador de la vida.

De ahí se sigue —y esto es lo segundo— que esta paternidad de Dios para con Jesucristo no se expresa con decir que Dios actúa en lugar de un padre terreno. No es que Dios cumpla directamente lo que «en sí» y «normalmente» corresponde al varón. Lo que en este caso quiere decir paternidad de Dios es que Dios es el principio generador *único,* por serlo perfectamente, de *todo* Jesucristo, de modo que *ni* el varón *en cuanto* varón *ni* la mujer *en cuanto* mujer (y esto no suele tenerse suficientemente en cuenta) son *generadores* de Jesucristo todo. Esto es inmediatamente claro en el caso de José. Pero ése es también el caso de María si examinamos exactamente lo que la Escritura dice al respecto. María llega a ser madre sin conocer en cuanto mujer a un hombre *en cuanto* hombre (cf. Lc 1,34ss) y sin que un hombre la conozca *en cuanto* mujer. En este sentido, María *no* engendra a Jesús, sino que como madre lo concibe de un modo especial. Este modo especial no incluye nada que se parezca a la relación con un principio masculino del tipo que fuere. María no es tampoco ningún tipo de co-principio «junto» con Dios. Eso es precisamente lo que quiere decir que es madre *en cuanto virgen.* No es únicamente que José no sea generador masculino de Jesucristo. Es que, además, María no lo concibe por medio de una activación de su feminidad, ni a base de un varón, ni a base de ningún tipo de principio *masculino,* ni a base de ningún tipo de relación *en cuanto* mujer. Pero esto no excluye el que María actuara su ser de mujer en relación con su *Hijo,* es decir, en relación con el Hijo de Dios. Y lo hace *en cuanto madre.* Y *sigue siendo* virgen en el sentido aquí indicado. Su «maternidad divina» para con el Hijo de Dios no incluye, por consiguiente, nada que pueda sonar, ni remotamente, a una equiparación con Dios *Padre.*

Llegados a este punto, hemos de afrontar el misterio mismo y preguntarnos más exactamente cómo sucedió el prodigio por el cual María se hizo madre. El *intellectus fidei* se encuentra aquí con lo que ya dijimos antes acerca del misterio similar de la resurrección de Cristo: es una acción del Padre, y el único acceso a este misterio lo proporciona la fe. Es sabido cómo en los Padres se encuentra con constantes variaciones la idea de que María concibió al Hijo de Dios primeramente por la fe, y «sólo» después corporalmente [51].

d) Salvación del mundo por la misión del Hijo y del Espíritu.

El momento en que comienza temporalmente el acontecimiento Cristo en la plenitud de los tiempos es el comienzo histórico de la vida humana histórica de Jesucristo, vida que él cumplió por encargo del Padre para redimir a la humanidad y al mundo. Y es a la vez comienzo de la plenitud escatológica de salvación que, sobre todo por la misión del Espíritu Santo, lleva a cabo la culminación del mundo.

De acuerdo con el principio que establecimos al comienzo, tratamos aquí de resaltar que esa salvación y culminación del mundo viene totalmente *del Padre:* es algo que el Padre hace en su Hijo y en su Espíritu. Ahora bien, esto que

[51] Cf. a este propósito el cap. XI, sección 4.

en sí es una acción *única* del Padre (así como del Hijo y del Espíritu) hemos de desarrollarlo cuando menos en dos pasos, sin que eso quiera decir que los disociemos: por medio de la entrega del Hijo para la salvación del mundo y por la misión del Espíritu Santo como principio vivificador y santificador del mundo redimido por el Hijo —ambos vistos en unidad divina— lleva Dios Padre a cabo la culminación histórico-salvífica del mundo y, dentro del mundo, de la humanidad en particular. En comparación con lo dicho sobre la entrada de Jesucristo en esta historia nuestra, aquí podemos ser más breves, pues en los capítulos siguientes tratamos por menudo lo que aquí no planteamos más que en su integración formal en la economía total de Dios.

La *misión salvadora* del Hijo nos revela con la máxima hondura quién es Dios *Padre.* Puede que la misión de la Palabra en la creación y en la comunicación graciosa de Dios indiquen ya en su sentido humano formal qué es la paternidad de Dios. Pero la *misión salvadora* del Hijo, con su carácter de realidad concreta histórico-salvífica, supera en absoluto todo atisbo de lo que realmente significa que Dios es Padre. Podemos muy bien tomar aquí como hilo conductor las palabras del evangelio de Juan, muy semejantes a las de Pablo: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él. Porque Dios no mandó su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo por él se salve» (Jn 3,16s). Así que Pablo puede decir: «Si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra? Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos lo regale todo?... (Nada) podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,31s.39). En este y en textos semejantes [52] es claro el aspecto patrogenético de la salvación del mundo. Y esto en dos sentidos: no es sólo que toda salvación redentora y culminadora proceda del Padre como autor y origen de toda vida, sino que la salvación es nada menos que la total entrega de quien con perfección divina es «del Padre», es decir, de quien con perfección divina es *Hijo:* lo cual quiere decir que en él se ha expresado y entregado totalmente *el Padre a sí mismo,* como leemos, por ejemplo, en el prólogo del evangelio de Juan y en las posteriores profesiones de fe: el Hijo (la Palabra) es *Dios,* Dios de Dios [53]; y en cuanto tal es salvador y culminador del mundo. Esto hay que desarrollarlo un poco.

De lo hasta ahora dicho se sigue obviamente que toda la salvación del mundo, toda redención y toda gracia procede de Dios *Padre,* pues ya vimos cómo él es el origen de todo. Y ahora observamos algo nuevo: Dios Padre es hasta tal punto origen y autor de todo ser y de toda vida, que ni siquiera el comportamiento pecaminoso (que por definición es antidivino) puede cerrar el paso a los efluvios de este manantial de vida personal. Desde el punto de vista de la historia de la salvación, hay que dar incluso un paso más que nos lleva a un misterio aún más inefable, contra cuya hondura no se debe atentar a base de «explicaciones» precipitadas. *Tras el* pecado (por no decir *por* el pecado [54]) se nos ha descubierto de un modo aún más incomprensible hasta qué punto es

[52] Cf., por ejemplo, Jn 3,13-18.31-36; 5,19-30; 17. También Flp 2,6-11; Col 1,18-23; Ef 1,9-23; 2,4-10; Heb 5,1-10.

[53] Cf. Jn 1,1-3; DS 46, 48, 50, 75, 150. Cf. también MS II, 87-123, 269-336.

[54] Cf. la frase del *Exsultet:* «Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!». Cf. a este respecto también Rom 5,6ss; 5,10s.15-21; 8.

Dios Padre para el mundo fuente inagotable y desbordante de vida [55]. Lejos de replegarse con el pecado el poder vitalizador personal de Dios Padre, es tan desbordante el poder original de su amor, que es capaz de *volver a expresarse, y de modo «nuevo», con su misma Palabra única.* Aquí tocamos el aspecto más hondo, ahora accesible, de la paternidad divina: de un modo insuperable en este eón se nos revela la incomprensible unidad entre Trinidad «económica» e «inmanente». Cuando Dios engendra al Hijo (a la Palabra) —y cuando, por consiguiente, el Hijo (la Palabra) surge de Dios—, Dios se está expresando a sí mismo con una plenitud primera y postrera, por ser plenitud única y primigenia. En el surgir de este Hijo único se está desvelando de modo único, perfecto y eminentemente personal la paternidad de Dios, ya que Dios Padre se transfiere *totalmente* en la Palabra *única,* en el Hijo *único.*

Ahora bien, la plenitud inexpresable y desconcertante de este brotar del Hijo único (de la Palabra única) no la descubrimos nosotros en su auténtica hondura sino por el acontecimiento Cristo, ya que sólo en este acontecimiento se nos ha desvelado a nosotros (y aun entonces pendiente de la plenitud final). Este brotar de sí mismo que Dios lleva a cabo al engendrar eternamente la Palabra viva, que es única por ser perfectamente divina, tiene tal potencialidad de ser y de vida, que comprende incluso la forma de entrega que se expresa en la muerte del Hijo de Dios en cruz; tiene tal potencialidad amorosa, que no se recató ni siquiera de entregar al Unico, al único Amado; la santidad del divino amor original de Padre es tal, que depara y entrega un «sí» que vence por amor a todo «no» creatural. Y ese «sí» es su Hijo único, su Hijo amado. El es el «sí» primordial e insuperable de Dios. «En su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas» (cf. 2 Cor 1,20).

En Cristo ha aparecido y se ha hecho *definitivo* el *sí* salvador y culminador de *Dios Padre.* En él hemos recuperado el acceso al Padre, manantial original, el único inagotable de toda la vida (cf. Ef 2,18; 3,12; así como 1 Pe 3,18; Rom 5,2). Ya vemos, sobre todo por el contexto de las antedichas citas de la Escritura, cómo el amor del Padre por su Hijo único es la fuente de nuestro ser y de nuestra vida; y eso no sólo en virtud del poder creador, sino en virtud de algo que es mucho más y aún más incomprensible: el amor salvador y reconciliador. *El amor del Padre por su Hijo es el origen de nuestra redención y santificación* (cf. 2 Cor 1,19-22; así como Col y Ef). Ahí es donde acabamos de ver plenamente «hasta qué punto» Dios quiere ser y es *nuestro* Padre, «hasta qué punto» Dios es en absoluto Padre: en *este* Hijo suyo y en lo que este Hijo ha hecho es donde vemos al Padre (cf. Jn 1,18; 3,11-21.31-36; 5,16-40; 7,28s; 8,12-19; 10,34-38; 12,44-50; 14,8-11; 17; 1 Tim 6,16; Col 1,15). Por eso podemos tener la osadía de leer a la inversa la frase citada del evangelio de Juan: tanto ama Dios a su Hijo único, por quien lo ha creado todo, que por ello no odia nada de cuanto ha sido hecho (cf. Sab 1,25), sino que, por su amor paterno a este Hijo único amado y por la entrega de ese su Hijo, salva al mundo y lo lleva a una mayor plenitud. Cierto que al enunciar esta frase hay que eliminar hasta la última apariencia de cualquier tipo de necesidad monista o panteísta en Dios. No obstante, sigue en pie que no sabemos quién es Dios en el fondo y qué es lo que hace por nuestra salvación sino por el acontecimiento Cristo y que ese acontecimiento, una vez que ha sido realidad, no puede ya no existir. Y es en el acontecimiento Cristo donde descubrimos la unidad indescriptible entre Trinidad «económica» e «inmanente», y con ello la unidad indisoluble de la paternidad de Dios para con *todo* lo que de él viene.

[55] Sobre el aspecto de que la salvación fluye sobreabundantemente, cf., por ejemplo (además de las correspondientes promesas del AT): Rom 5,20; Ef 1,8; 1 Tim 1,14; Jn 1, 14-18; 3,31-36; 10,10; 15,11; 17,13; Ef 2,4s; Rom 10,12.

Lo dicho aquí vuelve a expresarse, y en cierto sentido con más profundidad aún, al final del prólogo de Juan: «Contemplemos su gloria: gloria de Hijo único del Padre, lleno de amor y lealtad... A Dios nadie le ha visto. El Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, es quien le ha manifestado» (Jn 1,14.18)[56]. Esta información que el Hijo nos trae no es otra cosa que su propio ser del Padre, su ser de Palabra, que es lo que él era «antes de toda la creación» (cf. Jn 1,1-5.10; 17,24; Ef 1,4; 1 Pe 1,20) y ya «en el principio» (Jn 1,1). Por ser *la* Palabra de Dios, él es la Palabra por antonomasia, y por ello el lenguaje primordial del Padre en su relación con los hombres. Si toda criatura es palabra del Creador (cf. Sal 8; 19 y *passim;* Rom 1,18ss), es decir, si toda criatura proclama en última instancia que Dios Padre es el origen y el autor de todo ser y de toda vida, eso lo hace porque participa del ser de Jesucristo, que es *la* Palabra primordial del Padre y acerca del Padre. Ahora bien, si se quiere saber *qué* es y *qué* abarca esa «información primordial», de qué modo desconcertante se pronuncia Dios en la Palabra, eso sólo se puede saber definitivamente en lo que Jesucristo mismo califica de testamento suyo y, consiguientemente, de testamento del Padre: la sangre del Hijo de Dios que se derrama «por muchos» (cf. Mc 14,24 *par.;* Rom 4,17s; 8,29; Gál 4,27; cf. Is 53,11s), que a nadie se niega, que nunca deja de fluir y que es *el* signo de alianza de Dios Padre. Vemos, pues, de nuevo cómo el pecado, que para nosotros es destructor, lejos de cerrarnos el manantial de vida de la paternidad de Dios, lo ha hecho desvelarse en su profundidad más recóndita: la sangre derramada en sacrificio por Jesucristo como corriente de vida o, como leemos en otro lugar, las aguas vivas que fluyen eternamente del corazón del Redentor, quien a su vez recibe el ser y la vida del corazón de Dios Padre (cf. Jn 1,18; 3,11-21.31-36; 4,13s; 4,32; 5,19-27.36-47; 6,53-58; 7,37-39 y *passim;* cf. también Is 12,3; Ez 47 y *passim)* para fluir eternamente en borbotones de vida. Al entregar a su Hijo —cosa que para la sabiduría humana es «descabellada» (cf. 1 Cor 1,17-31; 2,1-16)— se revela quién es Dios Padre como fuente inagotable e insondable de vida y cómo ha llevado su acción salvadora hasta el extremo. Al hacer por los hombres que su Hijo se haga pecado y sufra la muerte del pecador, esto es, la cruz (cf. Is 53,12; Rom 4,25; 8,32; 1 Cor 11,23; Gál 2,20; Ef 5,2.25 y *passim),* por la obediencia de su Hijo ha abierto su propio corazón tan perfecta y definitivamente, que sus mismos efluvios de vida eterna emanan una virtud que lava y aniquila los pecados y a la vez, y más aún, imparte una perfecta vida nueva.

Con esta misión salvadora y culminadora del Hijo se corresponde la *misión del Espíritu Santo.* Es más, esta última no es «más que» el otro aspecto de la *única* acción salvadora y culminadora de Dios Padre[57]. Es acertado el resumen de Pablo cuando dice: «Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos. Y la prueba de que sois hijos es que Dios *envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre!»* (Gál 4,4ss; cf. Rom 8,14ss). Y en la carta a los Romanos apostilla: «Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios; ahora, si somos hijos, somos también herederos: herederos de Dios, coherederos con el Mesías» (Rom 8,16s).

Entre lo más importante del contenido de las promesas veterotestamentarias estaba ya el que en la plenitud de los tiempos comunicaría Dios su Espíritu a su pueblo de un modo totalmente especial, que todo el mundo podría contem-

[56] Cf. para todo ello R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965).
[57] Para la exposición detallada de la misión del Espíritu Santo, cf. el cap. XII.

plar y comprobar [58]. Fueron sobre todo los profetas quienes en su propia existencia comprobaron lo que significa la presencia del Espíritu de Dios en ellos: en virtud de dicha presencia cumplen con su misión profética, y por el Espíritu de Dios explican el sentido y la fuerza de una vida (cf., por ejemplo, 1 Sm 10,5ss; 19,18-24) [59]. En virtud de dicha vivencia del Espíritu, aun no siendo más que «profética» (cf., por ejemplo, Ez 11,18; 18,31), prometen la esencia y la eficacia de la presencia *plena* del Espíritu, presencia que constituye precisamente *la* característica del tiempo de salvación, es decir, del tiempo final (cf. Jl 3,1-5; Is 32,15; 42,1-3; 44,3; 61,1s; Jr 31; Ez 26,27; 37,14; 39,29; Ez 11,18; Mt 12,18; Lc 4,18; Hch 2,1-36 y *passim).*

Lo que en el AT se preanuncia y en cierto sentido se pregunta, se convierte con el NT en realidad totalmente patente de culminación escatológica. El punto clave para nosotros en este capítulo es que el Espíritu Santo enviado por Dios es el que hace que en el Hijo y con el Hijo los redimidos puedan dirigirse a *Dios mismo como Abba, Padre:* en ese Espíritu Santo quiere Dios Padre ser *para nosotros Padre de modo divino pleno.* Lo que este Espíritu nos certifica no es sólo que estamos redimidos y que Dios vuelve a aceptarnos como hombres, lo cual sería lo mismo que decir que hemos escapado a la ira divina para volver a estar en una relación pacífica de criatura a Creador. Esto mismo es profundo y maravilloso, ¿por qué negarlo? Pero el sentido y el efecto de la misión del Espíritu Santo es que Dios Padre se nos descubre *como Padre* con el perfecto cariño que por naturaleza corresponde al Hijo unigénito. Este es el nuevo regalo de Dios Padre: en el Espíritu podemos llamarle *Abba,* Padre. Está con ello fundada la relación filial totalmente real con Dios: Dios mismo, «a pesar» o precisamente por seguir siendo Dios, se nos ha manifestado como Padre nuestro que nos quiere con cariño eterno. Por el Espíritu divino así otorgado nos llamamos hijos de Dios, y lo somos (cf. 1 Jn 3,1; cf. 1 Jn 4,5).

Es sobre todo el *evangelio de Juan* el que pone de relieve lo dicho aquí. El evangelista no se cansa de presentar a Jesús hablando del cariño divino del Padre *en cuanto Padre* por los suyos, esto es, por los hombres redimidos. Podemos decir que, dado que el Espíritu Santo es el amor divino perfecto que vive personalmente «entre» Dios Padre y Dios Hijo, y dado que es precisamente *este* Espíritu el que el Padre nos ha otorgado, esto significa que en él participamos de la plenitud de la vida intratrinitaria, hasta tal punto que en este Espíritu en cuanto Espíritu del Hijo (cf. Gál 4,6) podemos amar a Dios Padre realmente como Padre nuestro. Con ello está dicho cuál es *el contenido y la realidad de la culminación* de toda la humanidad y consiguientemente de todo el mundo. Dado que Dios Padre, origen inagotable de todo ser y de toda vida, quiere ser nuestro *propio Padre* y lo *es* por Cristo en su Espíritu, la humanidad escatológica y el mundo todo tienen acceso a la divina plenitud de vida en su perfección fontal: a la plenitud de vida en el Padre inagotable, quien por su único Hijo amado y en virtud del Espíritu es fuente viva de donde nunca dejará de manar (cf. Rom 8,26-39) toda la plenitud del ser [60].

e) La glorificación de Cristo, manifestación de la gloria del Padre.

Para terminar, y siempre dentro de nuestra temática antes explicada [61], hemos de decir unas palabras sobre la realidad de la plenitud escatológica defi-

[58] Cf. a este respecto ya MS II, 61-76 (sobre todo, 73ss), 87-123.
[59] Cf. N. Füglister, *Profeta:* CFT II (Madrid ²1979) 432-453 (bibliografía).
[60] Para el desarrollo objetivo de esta idea, cf. el cap. XII.
[61] Cf. *supra,* pp. 55-59.

nitiva de la historia toda de la salvación en cuanto acción del Padre, que inicia dicha culminación y la mantiene con una riqueza eternamente inagotable [62]. Lo que esa culminación lleva consigo se expresa en primer lugar con los diversos enunciados que hablan de la *exaltación y glorificación de Jesucristo* mismo, es decir, del Hijo encarnado al final escatológico de su existencia y su misión histórico-salvífica. Esta glorificación del Hijo vuelve a ser indicativo de algo ulterior, ya que en ella, sobre todo en su irradiación cósmica hacia la humanidad y el mundo, se revela definitivamente y se comunica vivamente la *gloria misma de Dios Padre.*

Exaltación y glorificación de Jesucristo las entendemos aquí como la acción por la cual Dios Padre introduce en la gloria eterna perfecta al Hijo, que por obediencia se encarnó para culminar con ello su obra salvadora. Esto ocurre cuando el Padre *resucita a Jesucristo* de entre los muertos, lo *recibe en el cielo* y le *imparte la dignidad divina* sentándolo a su diesta. No olvidemos tampoco que la Sagrada Escritura atribuye también preferentemente al Padre este acontecimiento que culmina toda la obra salvadora. Aquí vamos a ocuparnos sólo de este punto, ya que sobre todo ello se habla ampliamente en otro lugar [63].

La exaltación y glorificación de Jesucristo tuvieron lugar primariamente como *resurrección de entre los muertos.* Con ella se produce también la *entronización en la gloria de Dios.* Esto quiere decir, en primer lugar, que a Jesús se le otorga la plenitud divina de vida que él, por obediencia a la misión redentora del Padre, había entregado y derramado «por los muchos» muriendo voluntariamente, para recuperarla y poseerla eternamente de un modo totalmente peculiar. La gloria que del Padre proviene la recibe él, lo mismo ahora que antes, *como Palabra e Hijo de Dios,* con la particularidad de que ahora, recuperada por la muerte histórico-salvífica y elevada a plenitud definitivamente victoriosa de poder, la pone a disposición de todo el mundo. *Como cabeza* de todo el cuerpo que es *la Iglesia,* pasa a ser aquel en quien habita la plenitud de vida como tal, incluso «corporalmente», para desde él y por medio de él derramarse en todo el cuerpo y en cada uno de sus miembros [64]. Esto nos vuelve a dar pie a comprender la plenitud del envío del Espíritu Santo: es Jesucristo exaltado y glorificado quien con el poder que el Padre le ha otorgado, envía ese su Espíritu a los suyos, a la Iglesia y a todo el mundo redimido [65]. A los suyos les da *la* gloria que él mismo poseía en el Padre ya desde antes de toda la creación, ya que él es *el* Hijo de Dios y por su entrega nos ha dado acceso a dicha gloria [66].

Esta glorificación de Jesucristo se expresa también en el *título de Kyrios.* También este título está en estrecha relación con la exaltación tras el cumplimiento de la misión salvadora (cf. Flp 2,6-11). Dios Padre ha glorificado de tal modo a Jesucristo, que «es el primero en todo» (Col 1,18). Todas las potestades y dominaciones le están sometidas (cf. Ef 1,19-22; Rom 10,12; 1 Cor 15, 23-28; 1 Pe 3,22). En este sentido, la confesión de que Jesucristo es Kyrios viene a ser sinónima de la confesión propiamente dicha de Dios [67]. En este con-

[62] El desarrollo del tema se encuentra sobre todo en el vol. V: *Tiempo intermedio y consumación escatológica,* espec. en el cap. VIII.

[63] Sobre la resurrección y exaltación de Jesucristo, cf. también los caps. IV y IX.

[64] Cf. Col 2,9 (σωματικῶς); así como Efesios, Hebreos, Juan.

[65] Cf. sobre todo Jn 7,37ss; 14-17; Rom 8; 1 Cor 6,17 (cf. el contexto); 2 Cor 3,17s; Ef 3,14-21 (1 Tes 4,8) y *passim.*

[66] Cf. *supra,* pp. 74-78.

[67] Cf. 1 Jn, sobre todo 5 y 6; así como 1 Cor 12,3, etc. Cf. también el cap. IV, sobre todo el apartado 4,2.

texto es digno de notar que los cristianos aluden a este título de Kyrios cuando dirigen sus plegarias a Cristo (cf. 1 Cor 1,2; 2 Tim 2,22; Hch 9,14.21; 2 Cor 12,8; 1 Tes 3,12; 2 Tes 3,2ss; 1 Cor 16,22).

Esto que aquí aparece como glorificación de Jesucristo no es, por una parte, más que lo que el Hijo en cuanto Hijo y Palabra de Dios era ya desde antes del tiempo y de la creación: él es «reflejo de la *doxa*» de Dios Padre (cf. Heb 1,3). Pero, por otra parte, la *doxa* escatológicamente definitiva de Jesucristo es también un «nuevo» don que el Padre otorga a Jesucristo tras el cumplimiento de su misión salvadora (cf. Flp 2,6-11, etc.). Es importante notar cómo, sobre todo en el *Evangelio de Juan,* además de ser la «glorificación» algo que al Hijo le viene del Padre, es algo que como obra propia cumple el Hijo en la tierra de cara al Padre (cf. Jn 13,31s; 17,1.4s; así como 7,39; 12,23.28 y *passim).*

Es en 1 Cor 15,24-28 donde vemos qué es lo último de todo en el cumplimiento de la misión histórico-salvífica *y* escatológica de Jesucristo en cuanto Hijo y Palabra de Dios, que se hizo hombre en la carne pecadora: «Entonces viene el fin, cuando él (Cristo) devuelva el reino a Dios Padre, tras haber aniquilado todo señorío, dominación y potestad. Pues él debe dominar 'hasta que haya puesto a sus pies a todos los enemigos' (Sal 110,1). El último enemigo derrotado será la muerte; pues 'todo lo ha puesto bajo sus pies' (Sal 8,7). Y cuando dice que todo está sometido, se excluye evidentemente a aquel que lo ha sometido todo. Una vez que todo le esté sometido, el Hijo mismo se someterá a aquel que ha sometido todo a él, *para que Dios sea todo en todos*». Con ello se pone plena y definitivamente de manifiesto ante todo el mundo *la gloria de Dios Padre.*

Ya en el AT la gloria de Dios *(kebod Yahwe)* es un concepto clave, sobre todo en cuanto se la concibe como lo más santo y «lo más invisible» del ser de Dios. El deseo más hondo y más sagrado de los más santos de la antigua alianza era poder llegar a ver abiertamente y a experimentar el *kebod* de Yahvé (cf., por ejemplo, Ex 33,18-23; Ez 1,27; 43,3ss; 44,4; Job 19,25ss y *passim)* [68]. Entendida así, la *doxa* de Dios es el resumen de toda la realidad escatológica y de toda plenitud experimentable de vida (cf. Sal 145,11s; Hab 2,14; Is 40,5).

Jesucristo, aparecido en la «plenitud de los tiempos», era ya, en cierto sentido, en la tierra «reflejo de la gloria divina» del Padre (cf. Jn 1,12-14; 2,20), pero sobre todo en su transfiguración (cf. Mc 9,2-12 *par.)* y después de su resurrección. Todo lo que en cuanto a gloria poseía y revelaba el Hijo tendía, en última instancia, a la revelación definitiva de la *gloria del Padre.* La meta de toda la obra y de toda la historia salvadora es que todos los santos conozcan a Dios Padre (cf. Jn 17,3) en su gloria original (cf. Jn 17) y le contemplen «como es» (1 Jn 3,2).

Ahora bien, esa gloria del Padre consiste, en último término, en que se manifiesta definitivamente y de modo inagotable como *Padre eterno.* El, que desde el principio es el origen y el autor de todo ser y de toda vida, y que, por tanto, es quien ha dicho la «primera palabra», es también quien va a decir la «última palabra», que será siempre la primera *y* la última, que será siempre la *única.* El es, en sentido primero y postrero, el alfa y la omega. Y ésta es precisamente la plenitud de su gloria y de su poder: que *en cuanto omega* es capaz de seguir siendo siempre el alfa. En cuanto Dios y Padre eterno es y seguirá siendo siempre el origen eternamente desbordante de toda la vida, de toda la

[68] Cf. G. J. Botterweck, *«Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testamentes* (Bonn 1951). En relación con el texto citado de Job notemos que, según investigaciones recentísimas, puede tomarse como fundamentalmente correcta la traducción de la Vulgata: cf. M. Dahood, *Psalms* I (Nueva York 1966) 98.

salvación y de todo el gozo. *Si se da una verdadera eternidad, es precisamente porque Dios Padre es eternamente él mismo, es decir, Dios y Padre.*

Con la capacidad amorosa otorgada por Dios Padre puede todo el mundo redimido reconocerlo, llamarlo, amarlo y alabarlo *como Padre:* éste es el núcleo más hondo de todas las promesas hechas al representante de Israel (y consiguientemente a toda la humanidad): que pueda llamar a Dios Padre (cf. Sal 89,27). Esto ha hallado su cumplimiento en Jesucristo, Hijo de Dios y del hombre, ya que Dios Padre nos ha comunicado el Espíritu de ese su Hijo, en el cual podemos clamar: Abba, Padre (cf. Gál 4,4s; Rom 8,14-17). Esto quiere decir que la gloria del Padre no es algo que él no haya de *encontrar* hasta la culminación de toda la historia de la salvación, sino que es algo que él *es* eternamente. Ahora bien, su revelación última la pone de manifiesto a todo el mundo como realidad *aceptada, reconocida y degustada.* Es más, al ser eternamente amoroso y agradecido (cf. Jn 1,1: πρὸς τὸν Θεόν), de modo que Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). *La gloria* plena de *Dios Padre* y de todo cuanto de él proviene es eternamente el clamor insuperable que todo lo dice: *Abba, Padre.*

RAPHAEL SCHULTE

BIBLIOGRAFIA

I

Ya vimos en las reflexiones fundamentales cómo este capítulo resulta un tanto especial. Por eso no tendría sentido aducir aquí una bibliografía propia detallada, ya que habría de contener excesivas repeticiones. Por eso remitimos, en primer lugar, a las bibliografías de los correspondientes capítulos del vol. II, sobre todo a las pp. 85s, 123s, 189s, 231s, 268s, 335ss. Remitimos también a las bibliografías de los caps. IV, V, VIII, X y XII.

II

1. ARTICULOS DE DICCIONARIO

CFT I, 2.ª ed. (1979) 330-361: *Dios* (J. B. Lotz-H. Fries-J. Haspecker-J. Alfaro).
CFT I, 477-488: *Espíritu Santo* (I. Hermann-O. Semmelroth).
CFT I, 804-834: *Jesucristo* (J. R. Geiselmann).
LThK II, 1156-1166: *Christologie* (A. Grillmeier).
LThK IV, 1070-1087: *Gott* (J. Haekel-J. Möller-A. Deissler-F. J. Schierse-K. Rahner).
LThK V, 922-964: *Jesus Christus* (A. Vögtle-R.Schnackenburg-A. Grillmeier-K. Rahner-W. Pannenberg).
LThK X, 618-621: *Vater* (Vaterschaft Gottes) (J. Gnilka-J. Splett).
RGG I, 1745-1789: *Christologie* (G. Seventer-W. Pannenberg-A. Althaus).
RGG II, 1701-1741: *Gott* (K. Goldammer-E. Würthwein-E. L. Dietrich-E. Fascher-W. Pannenberg-E. Schlink).
RGG III, 619-653: *Jesus Christus* (H. Conzelmann).
RGG VI, 1232-1235: *Vatername Gottes* (G. Mensching-H. J. Kraus-A. Althaus).
SM II, 59-73: *Cristología* (A. Grillmeier).
SM II, 298-355: *Dios* (L. Scheffczyk-E. Simons-J. G. Caffarena-K. Rahner, etc.).
SM IV, 12-72: *Jesucristo* (I. Maisch-A. Vögtle-K. Rahner).

2. OTROS TRABAJOS

Althaus, A., *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh ³1952).
Balthasar, H. U. v., *Herrlichkeit,* 3/I (Einsiedeln 1965).
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* (Zurich ⁸1964), sobre todo I/1, I/2, II/2, III/2, III/3, IV/1, IV/2.
Brunner, E., *Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik* I; Zurich ³1960); *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung (Dogmatik* II; Zurich ²1960).
Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁴1966).
Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
Rahner, K., *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos* I, 93-166.
Scheeben, M., *Katholische Dogmatik* (Friburgo 1959), sobre todo I, II, III-IV, V/1, V/2.
Schmaus, M., *Teología dogmática* III (Madrid 1961).

SECCION SEGUNDA

EL ACONTECIMIENTO CRISTO, ACCION DEL HIJO

Antes de desarrollar la cristología neotestamentaria (cap. IV) y sus presupuestos veterotestamentarios (cap. III), anteponemos a la parte más importante de la cristología algunas reflexiones que iluminan el acontecimiento Cristo en cuanto obra del Hijo, sobre todo desde el punto de vista de la venida del Hijo a la historia [1]. Lo que aquí se apunta, se concretará y desarrollará luego al tratar de los misterios de la vida de Jesús, ya que el acontecimiento Cristo en cuanto obra del Hijo no se reduce a su venida a la historia, sino que abarca también su paso por la historia y su vuelta al Padre en el misterio pascual.

En el NT se encuentran palabras de Cristo del tipo de «yo he venido...»; y se da también la formulación de esa venida por boca de los apóstoles, quienes pronto comienzan a llamarla *descenso, encarnación* o *kénosis,* intentando con tales enunciados expresar en palabras el misterio de Cristo. No vamos a entrar aquí en la exposición de estos temas con todo el detalle de la teología bíblica. Para indicar cuando menos la temática, apuntaremos que el tiempo de Cristo está cargado de una actitud de espera que en Juan Bautista tiene su clímax y su encarnación típica [2]. Tanto para él como para su entorno, el tiempo mesiánico, que coincide con el escatológico, inaugura la era de la salvación. Su misión le viene de Dios y se encuadra en la historia de las promesas que van camino de cumplirse (Jn 1,6). Juan Bautista predica la venida (en presente) de aquel que

[1] Las líneas fundamentales de esta sección se han desarrollado muy poco en los estudios teológicos hasta nuestros días. Por eso la bibliografía es más bien reducida. Nuestra perspectiva la desarrollan, sobre todo, H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1964); O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968); A. Hamman, *Das Geheimnis der Erlösten* (Friburgo de Br., 1957).

[2] Es significativo que los cuatro evangelios comiencen con la predicación de Juan Bautista, que significa continuidad con la historia de la promesa y cercanía de su cumplimiento. La misión del «que clama en el desierto» apoya la profecía de Malaquías, que anuncia la vuelta de Elías (Mal 2,23; Mt 11,10), y el libro de las consolaciones, al establecerse la comparación entre el papel del Bautista y el de Isaías en la teofanía de Yahvé (Is 40,3), teofanía que influye profundamente en la espera mesiánica del judaísmo.

cronológicamente viene tras él, pero que en poder y dignidad le es muy superior: «El que me sucede me precedía, pues era antes que yo» (Jn 1,15)[3]. El nombre de *Mesías* no aparece en este texto. Pero «el que viene» (ἐρχόμενος) adquiere por su venida su relieve y misión. Juan va en este caso mucho más allá que los sinópticos. Aun cuando «el que viene» es cronológicamente posterior, atestigua su superioridad en una existencia que trasciende al tiempo y contrasta con él.

En los sinópticos se presenta Jesús como el enviado de Dios de quien habla Isaías (61,1s)[4]. Lucas, en el episodio de la sinagoga de Nazaret, reúne en un único relato las diversas visitas de Jesús a Nazaret (4,16-22). El episodio equivale a las visiones en que los profetas se sintieron llamados. Bajo el influjo del espíritu profético encuentra Jesús su misión y su momento en las promesas de Isaías. Sabe que la profecía se cumple en él «en este momento»[5] y que comienza la era del evangelio. Solemnemente proclama su misión mesiánica, que no le viene por vía terrena, sino desde arriba, del Espíritu y de Yahvé[6]. Esta proclama la encontramos también en Mateo (2,3), donde Juan Bautista comisiona a unos discípulos para que pregunten a Jesús si es él *el que viene* (ἐρχόμενος). Como respuesta remite Jesús a los *mirabilia* que él realiza y que Isaías atribuye a Dios mismo[7]. Para que dichos signos no se vean como expresión de poder, sino como signos proféticos, Jesús da más relieve al hecho de que «los pobres son evangelizados» que al de que los muertos resuciten. En este trastrueque de las normas es donde más claramente se manifiesta la venida de Dios. Dios es lo que hace. Dios hace lo que es. Ahí está el misterio de su persona.

Diversas veces explica Jesús el sentido de su venida: él tiene conciencia de su misión divina. En la primera persona se expresa con la forma negativa οὐκ ἦλθον (no he venido) o con la positiva ἦλθον (he venido). El aoristo expresa la entrada en el tiempo en un momento determinado de la historia. El verbo ἔρχομαι se aplica a sucesos decisivos, como son, sobre todo, la venida de Dios, de sus ángeles y de sus profetas. Está marcando el envío del Mesías: el que viene en nombre del Señor (ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου)[8]. Siempre que Jesús utiliza este término expresa su misión mesiánica, explica su sentido y rebate ideas e interpretaciones falsas. El ha venido para los pecadores, y no para los sanos y justos (Mc 2,17; Lc 5,32; Mt 9,13). Su tarea primera es la de traer la salvación. Incluye el evangelio del reino que él quiere proclamar (Mc 1,14.38). El viene a establecer un nuevo orden (Mt 10,34s; Lc 12,51ss).

[3] Bien expuesto en M. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik* II (Friburgo de Br., 1878) 737.

[4] Cf. P. Feine, *Theologie des NT* (Berlín 1950) 32ss, donde se refiere a este problema.

[5] En Lucas usan el σήμερον los ángeles (2,11) y Cristo mismo en la sinagoga de Nazaret. Con la presencia de Cristo encuentran las profecías su cumplimiento ante los ojos de los nazarenos. Cf. también E. Fuchs, *Σήμερον:* ThW VII, 273.

[6] A propósito del bautismo de Jesús (Lc 3,22), se cita también Sal 2,7: «Tú eres mi Hijo. Hoy te he engendrado». El libro de los *Hechos* (13,33) aplica el «hoy» del salmo a la resurrección de Cristo, en la cual se cumplen las profecías. Detrás del «hoy» de la era mesiánica aparece el de la generación eterna.

[7] Bien visto por D. H. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gotinga 1901) 222, nota 2. Ya A. v. Harnack hizo un recuento y análisis de estos textos: *Ich bin gekommen:* ZThK 22 (1912) 1-30. R. Bultmann ha sometido los textos a una crítica sistemática en la línea de su método de la historia de las formas. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synopt. Tradition* (Gotinga 1957) 165-176.

[8] Cf. J. Schneider, *Ἔρχομαι:* ThW II, 664, quien cita la Ascensión de Isaías, en la cual (11,1) se habla de la venida del Hijo del hombre a la tierra.

Cuando Jesús proclama su venida, hallamos a menudo una expresión que nos lleva a lo más profundo de su misión: «el *Hijo del hombre* ha venido...» [9]. Este título expresa dos realidades en una sola formulación: la esencia de la persona de Jesús (realidad cristológica) y la esencia de su misión (realidad soteriológica). Reviste una importancia especial el hecho de que Jesús se llame Hijo del hombre cuando habla de la esencia de su misión. Cullmann ha mostrado [10] cómo esta expresión habría de traducirse simplemente por *hombre*. Tal expresión quiere decir que Cristo cumple su misión en el seno de la creación desde que se encarnó en la carne mortal, y no sólo una vez que ha llegado a la gloria escatológica. El término *barnasha* (Hijo del hombre), lejos de excluir la otra expresión de *Ebed Yahwe* (Siervo de Yahvé), la está incluyendo. *Ebed Yahwe* indica un aspecto esencial de la misión del *Barnasha* (Mc 10,45; cf. 8,31). Lo peculiar de este término es que incluye la redención y a la vez acentúa el aspecto ontológico del hombre y de la creación, que salen acabados de las manos de Dios. La misión de Jesús es esencialmente eficiente: viene «a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10; cf. Lc 9,56; Mt 18,2; Ez 34,16). El cumplimiento de esta tarea consiste en que Jesús sirve *(Ebed Yahwe)* y entrega su vida como rescate por la multitud. «El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos» (Mt 20,28). Este texto incluye un enunciado triple: la solidaridad de Jesús con su tronco humano, su representatividad en relación con el conjunto de la comunidad y la salvación universal por representación. El término Siervo de Yahvé es la quintaesencia de este texto. Da fe de que los valores del orden del mundo han quedado trastrocados: lo obvio es que el señor dé órdenes. En cambio, Jesús se hace servidor y esclavo.

Que la redención tiene lugar en el seno de toda la humanidad es lo que está indicando también la genealogía de Lucas: el árbol genealógico de Jesús se remonta más allá de sus antepasados judíos y de Abrahán, hasta el mismo Adán: Hijo de Adán e Hijo de Dios (Lc 3,38) [11]. Con Jesús comienza la humanidad nueva, nacida de arriba y del Espíritu, humanidad para cuya salvación ha sido él enviado.

De su venida habla Jesús más a menudo en Juan que en los sinópticos [12]. La misión del Hijo por el Padre es un tema que se repite como una constante en casi todos los discursos del cuarto evangelio, en los cuales hace Juan uso frecuente del verbo ἔρχεσθαι. Cuando habla en primera persona («yo he venido», «yo soy», etc.), Jesús explica el sentido de su misión. Recalca que su misión no la tiene por sí mismo ni por sus antecedentes terrenos (7,28; 8,42). Conoce su origen: no viene de él, sino del Padre (5,34). Entre Padre e Hijo, Hijo y Padre se da una comunicación sin límites que precede a su misión y constituye el secreto de su existencia. Esta comunicación consiste en que mutuamente se conocen y conjuntamente actúan. Esa misma unidad de acción se manifiesta en la *misión del Hijo,* que se expresa con el verbo πέμπειν (enviar) [13]. El Hijo actúa con el Padre. Al realizar el plan creador y salvador, está cum-

[9] Cf. O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tubinga ²1958) 138-198.

[10] O. Cullmann, *Die Christologie des NT,* 139. Puede verse más recientemente J. Mateos, *El Hombre/El Hijo del hombre,* en *El Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 930-935.

[11] Cf. A. Hamman, *Das Geheimnis der Erlösten,* 54ss.

[12] Cf. F. Büchsel, *Theologie des NT* (Gütersloh 1937) 65-75, y R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tubinga ³1958) 385-391.

[13] H. Rengstorf, *'Αποστέλλω:* ThW I, 404. El tema reaparece en la liturgia. Cf. *Trad. Apost.,* c. 4: «Quem in ultimis temporibus misisti... misisti de caelis in matricem virginis».

pliendo la obra del Padre hasta llevarla a su plenitud (5,36; 4,34; 17,4). Su misión es presencia del Padre y epifanía del amor paterno en el mundo (3,16). El amor de Dios, amor hecho hombre en la encarnación de Jesús, es una luz viva, un ser vivo, cuyas palabras y acciones todas reflejan el amor del Padre. Es luz y vida para el mundo hundido en la tiniebla, en cuyas sombras están los hombres. La venida de la Palabra al mundo agudiza el antagonismo entre la vida falsa, que es muerte, y la vida verdadera, que es amor. El envío del Hijo es gracia para aquellos que la reciben y es, a la vez, juicio que desenmascara la mentira del mundo. Este carácter de juicio no contradice al amor, ya que del hombre depende el acoger la palabra de Jesús y creer en su misión (17,8).

La encarnación es redención. Muy lejos de contraponer ambos misterios, el cuarto evangelio los aúna. Cada uno de estos dos misterios tiene la hondura del otro. La redención da comienzo con la encarnación. Jesús lleva el pecado del mundo. Juan no dice *los pecados,* sino *el pecado* del mundo, ya que los considera en conjunto, como pecado colectivo: cada uno es a la vez culpable y víctima juntamente con todos los demás. La muerte del Hijo aparece como ofrenda total y como signo del amor inquebrantable de Dios que en el Hijo aflora (10,17s). La muerte del Hijo es entenebrecimiento de la luz, triunfo del odio y de la mentira. Pero en su sentido verdadero es a la vez exaltación y glorificación del Hijo, que atrae hacia sí a la humanidad y la salva (12,32). La vida brota del grano de trigo que muere (10,24). La entrega final de Cristo da paso a la comunidad con el Padre, en la cual permanecerá en adelante (14,27; 17, 22). La misma fuerza que le devuelve al Padre del cual había salido le vincula definitivamente a la humanidad redimida [14].

En los demás escritos del NT se encuentra también la idea de la misión de Jesús en el contexto de una historia complexiva de la salvación. Según los *Hechos de los Apóstoles,* la misión de Jesús se enmarca en la historia de su pueblo y en la historia del imperio. Cristo no es sólo Hijo de David: Cristo es mayor que David (2,30). No es sólo Siervo y Mesías; es también el Santo y Justo, al cual Dios ha elevado a Dominador. Todo el AT lleva a él: Abrahán (3,25), Moisés (3,22), David (2,25; 13,33), los profetas (3,24; 25,22). También a Pablo se le revela Jesús como el enviado de Dios de quien hablaron los Padres y como el Mesías prometido a su pueblo, Mesías al cual ha resucitado Dios y lo ha convertido en Kyrios. En el trasfondo de la profesión de que Jesús es Kyrios —profesión que Pablo comparte con la comunidad— se dibuja una visión de la historia basada en la paradoja de la encarnación, paradoja que Pablo esboza a menudo para deducir de ella la salvación de los hombres (por ejemplo, Rom 8,3; 2 Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13; 4,4). Esta paradoja la expresa antitéticamente: Hijo de Dios - Hijo de una mujer (Gál 4,4); Cristo κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα (Rom 1,3); resucitado - de la tribu de David (2 Tim 2,8). Esta confesión cristológica adquiere su dimensión histórica cuando Pablo hace entrar en juego también la historia de la salvación que Jesús cumple en el tiempo determinado por el Padre. Al igual que los *Hechos de los Apóstoles,* también Pablo alude a Poncio Pilato para subrayar el carácter histórico y universal del plan de Dios y de la obra de Cristo. En Flp 2,6-11 se divide en tres actos el drama de Cristo: preexistencia - vida terrena y crucifixión - exaltación y señorío universal.

El acontecimiento Cristo en cuanto venida al tiempo y a la historia se describe en términos de *descenso* y *encarnación,* así como —en Pablo— de *kénosis.*

[14] Cf. A. Hamman, *op. cit.,* 77-87.

Tanto los textos correspondientes como el análisis de su contenido teológico se encuentran en el capítulo IV, sección cuarta, apartados 1 y 3.

El acontecimiento Cristo, en cuanto venida del Hijo, se puede considerar —en una primera visión de conjunto— desde un triple punto de vista: *obra, tiempo* y *misión* del Hijo.

1. *La obra del Hijo*

¿Qué alcance tiene la obra del Hijo? ¿Cuándo y dónde comienza? Hablemos, en primer lugar, de la relación entre creación y redención [15]. Una exposición teológica clásica yuxtapone creación y redención como dos hechos mutuamente irreducibles que luego se pretende, con cierta sinrazón, reducir al binomio naturaleza-gracia. Una teología que extralimita la contraposición entre creación y redención suele conceder demasiado relieve al pecado. Lo convierte en foco de la historia, olvidando que la sabiduría divina hubo de preverlo cuando creó un hombre capaz de pecar. Una cierta teología de la redención pierde de vista que la reconciliación, con su carácter universal y cósmico, es más importante que el estado original.

Hemos de buscar el lazo de unión entre creación y redención que nos permita captar su coherencia y su distinción. Debe de haber algo que lo abarque y lo resuma todo: el mundo material y el mundo espiritual, la humanidad y su historia, independientemente del puesto y del rango de cada uno de ellos. La estructura de la creación exige y proporciona un orden, una jerarquía. Y la cristología nos dice que dicho orden y dicha jerarquía se encuentran en Cristo. Su venida es más que respuesta al pecado. Su venida ilumina el universo y da un sentido al hombre.

A partir de esta visión hay que reconsiderar las genealogías de la Escritura, la importancia de la expresión *Hijo del hombre* y el sentido de la afirmación paulina de que Jesús es el nuevo Adán. La venida de Cristo da su sentido a Adán, el *primer* hombre, y a Adán, el hombre *caído*. Es el modelo del uno y el redentor del otro. En cuanto antropología, la cristología es una soteriología. Cristo ilumina y dilucida a Adán, el primer hombre. Parece ser el último eslabón de la cadena genealógica, pero en realidad es su meta y su culminación y su sentido. Esta perspectiva, o mejor, este cambio de perspectiva, no debiera perderse nunca de vista.

Si es verdad que el Padre es el autor de todo lo que Cristo nos ha revelado —que es lo que Pablo y la liturgia [16] expresan con la preposición ἐκ—, Cristo, en cuanto Hijo, es en su esencia la imagen sustancial del Padre. El solo es la revelación perfecta del Padre. Esto es lo que determina a Juan a elegir el concepto de Logos. Con él pretende el evangelista expresar el ser de Cristo, pero también su misión. El título de εἰκών (imagen) de Dios, equivalente paulino del Logos de Juan, apunta tanto a Dios como a la creación. Pablo desarrolla esta idea en dos líneas ascendentes: la una lleva del Cristo glorificado al preexistente, y la otra parte de la creación. Todo ha sido creado en él, porque él es la imagen del Padre desde antes de la creación (Col 1,15ss). Y la imagen que constituye la personalidad de Cristo marca al mundo de dos maneras:

[15] Cf., por ejemplo, K. Rahner, *Escritos* I, 185: «La originalidad esencial, lo indeducible y lo misterioso de la realidad Cristo no impiden considerarla en una perspectiva en la cual aparece como cima y conclusión, como meta que Dios de antemano señala a su acción creadora».

[16] Cf. C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie* (Einsiedeln 1959) 146ss (edición española: *El sentido teológico de la liturgia,* Madrid 1959).

primero en la creación y luego en la redención. A pesar de la diversidad de planos y a pesar de la discontinuidad histórica, se da continuidad y progreso entre ambas maneras. Ya la creación en Cristo situó a la humanidad en un estado de espera y de elección, y al mundo, en un anhelo de adopción. El himno que Pablo entrelaza con la acción de gracias (Col 1,15-20) subraya la coherencia entre el orden de la creación y el de la redención, sin desconocer por ello la diversidad de planos y la situación antitética de ambos.

El mismo himno pone de relieve que Cristo es también causa eficiente y final, y no sólo causa ejemplar de la creación. «Todo ha sido creado por él y para él». Este enunciado paulino concuerda con el «todo fue creado en él» del prólogo de Juan. La encarnación de la Palabra dilucida su papel mediador en la creación. Desde la creación a la redención actúa constantemente el mediador, que en la creación realiza los planes del Padre. La base de la unidad está en el punto de partida. El mundo lleva la impronta de la unidad de Dios en la cual participa y que revela al constructor del mundo. El mundo tiene su origen en el Dios único y en el único Señor (1 Cor 8,6).

Nacido de la unidad, el mundo se mueve hacia la unidad. Cristo es la causa final y la piedra clave de la creación, que se encamina a él como a su culminación. En Cristo y por Cristo alcanza la creación su total desarrollo histórico, llegando a ser Dios todo en todo. En esta visión aparece Cristo como la cima y la meta misteriosa —ya prevista desde el origen— de la acción divina, que va haciendo madurar hacia él el curso de la creación. En esta visión paulina no es la encarnación un suceso tardío, adicional, condicionado por el pecado. Si con la Escritura hacemos nuestra la perspectiva histórico-salvífica, descubrimos que «la encarnación del Logos es la meta ontológica evidente de la dinámica de la creación toda, no siendo todo lo anterior más que su preparación y su entorno» [17]. Desde el principio tiende hacia este momento, en el cual Dios se le acerca de tal modo que hace de la creaturalidad algo ontológicamente propio y personal suyo.

Sería fácil mostrar la misma visión en el tema del Hijo del hombre, que ha llevado al paralelismo entre los dos Adanes. La teología judía se inclinaba a identificar con el primer Adán y luego con el nuevo Adán al Hijo del hombre anunciado por Daniel en cuanto persona escatológica. La dificultad que aparece por el pecado la esquiva Filón distinguiendo dos Adanes primeros [18]. Otros dejan simplemente de lado la relación entre el Hijo del hombre y el primer Adán. El paralelismo entre ambos Adanes en Pablo da razón del primer hombre y del pecado. Cristo es para él la figura histórica de Jesús de Nazaret, que llega en un determinado momento de la historia. Pertenece al mismo curso histórico que el primero. Los dos tienen la función de ser imagen y semejanza de Dios. Ambos representan a la humanidad y ambos son solidarios con ella. El Adán de la creación no ha cumplido su tarea. El Adán de la salvación la ha cumplido con creces para el conjunto de los hombres. Con todo, a base de su propia experiencia, el Apóstol distingue dos períodos en la historia del mundo, cuya coherencia e incoherencia es semejante a la que se da entre la luz y las sombras. Los dos ámbitos que abarcan toda la historia dan pie a Pablo para hablar de dos economías, que equivalen a los dos Adanes.

Ireneo hace suyo el tema paulino y se afana por construir una cristología a base de los dos Adanes. Sólo quien tiene ante la vista el relato de la creación

[17] K. Rahner, *op. cit.*, 185. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944), ha mostrado que esta perspectiva está muy desarrollada en los Padres de la teología oriental.

[18] En O. Cullmann, *Die Christologie des NT*, 151s.

puede entender la obra de Cristo. La cristología de Ireneo tiene su punto de partida en el *Génesis*. Cristo es el segundo Adán. Cristo domina el papel que Dios ha confiado al hombre en la creación. El primer Adán fue formado «a imagen de Dios», con lo cual «llevaba forma divina lo que era visible». La Palabra de Dios que lo había formado «conversó con el hombre en una prefiguración de lo que había de sobrevenir, cuándo habría de vivir y hablar con los hombres para enseñarles la justicia» [19]. La Palabra de Dios como segundo Adán es, por consiguiente, más que origen: es también la meta «cuando llegó el tiempo». Ireneo presenta al primer hombre como un niño que se vio elevado a señor de la creación. Sujeto a la ley del progreso, es vulnerable y viene a ser víctima del tentador [20]. La venida del nuevo Adán cumplirá el papel que el primero no pudo dominar. Mientras Pablo contrapone antitéticamente las dos economías, Ireneo muestra cómo la vida humana del segundo Adán, desde la tentación hasta la cruz [21], va siguiendo paso a paso la vida del primero. La tarea del segundo Adán no consiste para él tanto en corregir las faltas del primero cuanto en conseguir plenamente lo que el otro no había logrado. Entre uno y otro se da continuidad. Creación y redención se entrelazan en un único plan salvador: la redención no es un regreso a la creación original, sino su culminación. A ese plan salvador lo llama Ireneo economía. Esta economía lo abarca todo: el mundo, los hombres, la creación y la redención. «No hay más que un Dios, el Padre..., y no hay más que un Cristo, Jesús, nuestro Señor, quien viene en el curso de la economía universal y lo resume todo en sí» [22]. En la teología de la recapitulación descubre Ireneo la continuidad del plan de Dios, cuya realización no se vio impedida ni siquiera por el pecado, y que, a pesar de todos los obstáculos, trae en la persona y en la salvación de Cristo «lo que en Adán habíamos perdido: la imagen y semejanza de Dios» [23].

Berdiajew llama a la redención la obra del día octavo [24], y con la teología oriental recalca que en Cristo la creación no sólo fue salvada o restablecida en su estado paradisíaco previo al pecado, sino que en él encuentra una prolongación y recibe un nuevo brillo por llegar al eón de la plenitud. No hay duda de que Cristo salva al hombre. Pero a la vez lo vuelve a encarrilar en la vocación recibida con la creación. La redención lleva a toda la creación a una transfiguración universal.

[19] *Demonstr.*, 12.

[20] «El dueño, es decir, el hombre, era muy pequeño, y había de evolucionar hasta llegar al estado adulto. Y qué bello y bueno era este jardín: la Palabra de Dios se recreaba en él constantemente y conversaba con el hombre en una prefiguración de las cosas futuras, ya que había de ser su convecino, había de estar y hablar con los hombres para enseñarles la justicia. Pero el hombre era aún un niño y no poseía aún discernimiento plenamente desarrollado. Por eso le fue fácil al tentador engañarle» *(Demonstr.*, 12).

[21] «El primer Adán nació de la tierra virginal. El segundo nació de la Virgen» *(Adv. Haer.* III, 21, 10).

[22] *Adv. Haer.* III, 16, 6.

[23] *Adv. Haer.* III, 18, 1.

[24] En E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie*, en *Nicolas Berdiaeff* (Neuchâtel 1944) 122.

2. *El tiempo del Hijo* [25]

a) El Hijo y el tiempo.

El Hijo de Dios parece estar totalmente libre en relación con el tiempo. Se aproxima, viene y se queda con nosotros, habla, actúa y nos vuelve a dejar. Viene y se vuelve a marchar [26]. «Dentro de poco ya no me veréis» (Jn 16,16). Este tema corre a todo lo largo del discurso de despedida del Señor en Juan: «Salí del Padre y vine al mundo. Ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28). Cristo es el hombre de la transición, de lo provisional: «El Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Lc 9,58). Es el hombre de otro mundo que en relación con el tiempo y la historia se toma la libertad de iniciativa, actuando, yendo y viniendo. Esta movilidad y esta superior libertad marca la venida del Hijo y su conexión con el tiempo.

Lo único que hace la existencia terrena del Hijo es trasladar a la temporalidad y al marco de lo creatural la recepción perfecta e ininterrumpida de todo lo que él es de por sí como don del Padre, quien desde la eternidad le ha constituido Hijo (Jn 17,5). En su existencia terrena el Hijo acepta constantemente la voluntad del Padre cumpliendo la misión que se le ha confiado. «En el cielo no es el Hijo una persona por sí que luego se pone al servicio del Padre. Y en la tierra no es tampoco el Hijo un hombre por sí que luego se abre al Padre para escuchar y cumplir su voluntad. Esto de estar a la escucha, de recibir, de obedecer y cumplir es lo que hace de él *un* hombre, pero sólo en cuanto hace de él *este* hombre» [27].

Esta apertura al Padre es lo que constituye el tiempo y la temporalidad de su existencia terrena. Es la estructura básica de su ser a partir de la cual recibe él cada momento y lo hace suyo en orden a la misión recibida del Padre. La existencia temporal no contradice a la atemporal, sino que es la que hace que el Hijo, con la misma apertura, disponibilidad y sumisión, viva internamente la condición de Hijo del hombre.

El tiempo es don de Dios. En el momento presente expresa la voluntad de Dios, pues Dios está presente en su don. Cristo posee temporalidad. No se anticipa a la voluntad de Dios. Ireneo y Clemente consideran que el pecado del paraíso consiste en esa anticipación. El hombre pecador se sale del curso del tiempo, en vez de someterse a él para descubrir los designios de Dios. Pretende asegurarse el futuro por medio de una especie de supuesta eternidad [28]. El Hijo no toma la temporalidad del ser como un robo o como una tentación de arrebatar el conocimiento del futuro, que es un misterio del Padre, sino que la recibe con sumisión constante como don de cada momento. Este es el sentido de la paciencia a lo largo de la historia de Israel, que sin prisas avanza según el ritmo de Dios, de la paciencia que en el NT se convierte en la postura básica de la existencia cristiana: superación de la prisa incontrolada, coraje para esperar, vigilancia constante y sabiduría que deja que el tiempo madure y no pretende anticipar ni forzar los acontecimientos [29]. Es ésta una enseñanza insis-

[25] Seguimos aquí las importantes aportaciones de H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln [3]1962) 23-46 (edición española: *Teología de la historia*, Madrid [2]1964). Cf. también O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).

[26] Idea desarrollada por R. Bultmann, por ejemplo, en *Theologie des NT*, 386s.

[27] H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 25.

[28] *Ibíd.*, 28.

[29] Cf., por ejemplo, Lc 8,15 y 18,7. En Pablo aparece también una y otra vez esta idea.

tente de las parábolas. Es la actitud del Cordero «que se deja llevar» (Hch 8,31).

La sumisión de Cristo al tiempo es evidente en el momento decisivo de su misión [30] (Jn 2,4), cuando se expresa la voluntad del Padre y su designio soberano se cumple en el tiempo. El Hijo aguarda ese momento. Toda su existencia y su historicidad están pendientes de él. No pretende anticiparlo ni forzarlo. Nadie, ni siquiera su madre, puede desviarle. Su momento lo acepta sin reservas como culminación y glorificación de toda la existencia (Jn 12,53) en la temporalidad y como el don sumo del amor del Padre. La superioridad del Padre se manifiesta precisamente en que la sumisión al curso del tiempo hace al Hijo de algún modo inexpugnable para sus enemigos (Jn 7,30; 8,10).

En su capacidad ilimitada de aceptación, el Hijo recibe del Padre todo lo que el tiempo lleva consigo. Recibe el tiempo exclusivamente como tiempo de su Padre y lo pone al servicio del mundo. Lo que recibe, lo transmite. El Hijo es Dios en la temporalidad, puesto que Dios abarca en él todo el tiempo de la historia. En el plano salvador de la economía no es ya el tiempo un fenómeno natural, sino un don de gracia ofrecido al hombre, que puede aceptarlo o rechazarlo. Aceptarlo significa encontrarse con Dios, significa tiempo de gracia; rechazarlo significa volver las espaldas a Dios, lo cual sería privar al tiempo de su sentido y trocarlo en una fatalidad absurda, en un antitiempo.

El tiempo de Cristo no es ni tiempo de Adán ni tiempo de Israel. Es superior a ambos. Los asume para colmarlos. Asume el tiempo del pecado y la hora del extravío para encauzarlos. Por eso el tiempo de Cristo es un tiempo especial, un tiempo decisivo para todo lo largo de la historia, que abarca todos los episodios y todas las corrientes y ha de llegar a ser el tiempo universal [31].

b) El Hijo y la historia de la salvación [32].

La temporalidad del Hijo encarnado, temporalidad que significa gracia y salvación, tiene sus raíces en el designio eterno de Dios. Con unas categorías más físicas que metafísicas, los evangelios remontan el curso del tiempo hasta llegar a la creación. La eternidad se ve como el tiempo ilimitado, el tiempo de Dios: y el tiempo del hombre no es más que un fragmento del mismo recibido de Dios. El evangelio de Juan habla en aoristo del tiempo de la historia y de la revelación, y en imperfecto del tiempo original, del tiempo de Dios, que precede a la historia de la salvación, pero que es un tiempo durante el cual el Logos está ya en el Padre y se perfila la voluntad del Padre que el Hijo habrá de revelar.

Tomada en sí misma, la existencia humana del Hijo no tiene significado. El único sentido que ha de expresar es el que le dé el Padre: proclamar el mensaje que ha de transmitir al mundo. En el Logos coinciden acción y contemplación, puesto que renuncia a construirse una existencia fuera de la misión que le ha sido confiada. Tan ocupado está el Hijo en cada momento en cumplir la voluntad del Padre, que en él no puede darse tensión entre acción y contemplación, ya que en él se da una armonía radical entre ambas [33]. La vida

[30] Sobre el término «hora», cf. W. Lütgert, *Die johanneische Christologie* (Gütersloh 1889) 24-27, y H. van den Bussche, *L'attente de la grande révélation dans le 4e évangile:* NRTh 75 (1953) 1009-1019.

[31] L. Thomassin, *Dogm. theol.* III, c. 4, escribe: «Christus non universis tantum, sed singulis etiam hominibus venit; singulis nascitur, crescit, moritur, resurgit, ideoque non semel, sed semper venit, et etiam nunc, nunc venerit iam, venturus exspectatur».

[32] Cf. sobre todo O. Cullmann, *Cristo y el tiempo,* cit.

[33] Bien visto por H. U. von Balthasar, *op. cit.,* 40s.

humana del Hijo no es una pura aceptación del momento presente, sino que da constantemente fe de tener conciencia del plan salvador del Padre, plan que él con su vida personal implanta en la historia. El es la manifestación del Padre en la temporalidad y la definitiva realización de su plan, que, aun cumpliéndose en un momento preciso de la historia, tiene valor redentor para todo el tiempo de la creación, hasta la parusía.

Es de notar que esta originalidad de Cristo divide la historia en dos partes —lo que le antecede y lo que le sigue—, siendo él el centro desde el cual se determina la cronología humana. Nuestras cuentas parten de ese centro hacia adelante y hacia atrás: un reflejo de la verdad teológica de que la venida de Cristo a la historia es el centro temporal de todos los acontecimientos.

El Logos hecho carne comienza por iluminar la historia precedente. En ella se encuentra como en su propia casa, por ser la obra del Padre y, consiguientemente, su heredad. Aunque temporalmente venga después, *es* antes. En la Escritura está presente: en la ley y en los profetas sale al paso la Palabra de Dios, que desde la creación está en el mundo y ya antes de nacer ha hecho suyo un lenguaje humano. El es el modelo de la Escritura: para él fue compuesta. En ella encuentra él hasta los últimos detalles del camino marcado por Dios. Cada punto le es precioso por ser expresión de la voluntad de Dios. Observa la ley y los profetas para llevarlos en sí a cumplimiento. La Palabra hecha carne no escucha a Abrahán y a Moisés, sino al Padre y al Espíritu que los han inspirado. El Hijo se somete a la voluntad salvadora del Padre, que expresan la ley y los profetas. Su sumisión a la ley es total y libre, puesto que la lee desde dentro y en la letra descubre la intención última: el amor que la inspira.

En la persona de Cristo convergen en una única existencia la historia humana y la divina. Jesús es el Hijo de María, quien de modo natural le une con la generación de sus antepasados, hasta Abrahán. En su existencia encarna la historia, con la caída de Adán, la infidelidad del hombre y las secuelas de la misma, cuales son la condenación y la muerte. En la *kénosis* de la encarnación las hace suyas y las vive internamente en una situación histórica «en la estructura de la carne pecadora en virtud del pecado» (Rom 8,3). No sólo toma conocimiento de la distancia entre el hombre y Dios, sino que conoce también la lejanía de Dios en que se encuentra el hombre debilitado por el pecado, la tentación que lo expone a las argucias del diablo, el cansancio ante la exigencia de Dios y la tiniebla en la cual el hombre anda a tientas. En su existencia histórica concreta, Cristo se encuentra con la humanidad tal cual es y repite con su obediencia al Padre la historia de Adán y Abrahán. Como indica la genealogía en Lucas, él asume toda la historia de la humanidad, incluso el destino de los paganos, quienes están indisolublemente unidos con el pueblo de Dios. En el escenario de esta historia, el Hijo del hombre, el hombre que se llama Jesús, realiza el plan salvador del Padre. Su misión se refiere a toda la creación, incluidos el cosmos y los ángeles. La Palabra hecha carne lleva en sí toda la creación para salvarla y liberarla en la cruz.

La historia se cumple y se culmina en el misterio de su muerte y de su resurrección. El misterio pascual es el ἐφάπαξ, el caso único y definitivo cuyo misterio afecta al tiempo todo y encierra ya en sí la culminación. Se refiere a toda la humanidad y a la creación toda, con la cual se ha revestido, y —como dice Ambrosio— «adornado con el universo irradia desde todo cuanto es» [34]. En la cruz, Cristo salva y reconcilia, renueva y unifica todo cuanto hay en el cielo y en la tierra e incluso en el inframundo, que él se lleva consigo en su resurrección. El árbol cósmico que describe el Pseudo-Crisóstomo, por influjo

[34] Ambrosio, *De fuga saeculi:* PL 14, 666.

de Hipólito de Roma, ha sido plantado para la salvación eterna y universal, y sus ramas son tan extensas como los cielos. Cristo aparece como «pilar y sostén de todo, como fundamento del universo y norte cósmico, que reúne y unifica toda la pluralidad de formas de la naturaleza humana» [35].

3. *La misión del Hijo*

La misión del Hijo puede considerarse desde tres puntos de vista: uno doxológico, otro antagonístico y otro soteriológico [36]. Puesto que en el capítulo anterior se ha hablado ya del aspecto doxológico, tocaremos aquí brevemente los otros dos puntos de vista.

a) El drama de la cruz [37].

A consecuencia del pecado, la encarnación tiene una orientación intrínseca a la muerte redentora. Esta necesidad se basa únicamente en el pecado, y en modo alguno en Dios o en Cristo, que es la santidad encarnada. A Cristo le afecta en cuanto que él ha asumido libremente la naturaleza humana pecadora, en la cual nos abarca a todos místicamente y más realmente que el Adán caído. Por ser su cabeza, es desde el principio de su existencia solidario con la humanidad caída. Pero, a la vez, la humanidad con su pecado le opone resistencia. El Redentor vive esta antinomia. La antinomia aparece ya en el episodio de la tentación al principio de su actuación pública [38] y alcanza su punto culminante en el Calvario.

El drama del Calvario se desarrolla en el cruce de dos caminos: el camino que recorre Dios, que ama a los hombres y se abaja y se entrega con amor perfecto, y el camino que, siguiendo su propia lógica de muerte, es desde el principio y por su esencia el camino del pecado deicida. Dado que el pecado no puede dañar a Dios, daña al Hombre-Dios. El suceso de la cruz saca definitivamente de las tinieblas a la humanidad y a la creación y los lleva irresistiblemente al reino de la luz. Para llevar esto a cabo ha sufrido Cristo en su muerte hasta las últimas consecuencias del pecado. Con su acción afectó de lleno al pecado en todo su alcance y en toda su profundidad. El llevó a cabo lo que el hombre debe hacer para volver a llegar a Dios.

La victoria del Redentor, desde la tentación en el desierto hasta el descenso a los infiernos, aparece así como el resultado del poder del Redentor que aniquila la astucia y la tiranía del demonio. Dios no nos redime por medio de una transacción —al demonio no le debe nada—, sino por medio de la victoria que logra con la pasión y la muerte de su Hijo. Su victoria demuestra la soberanía divina.

b) La salvación del mundo [39].

Cristo significa Jesús, es decir, Redentor, definición de su misión. Viene «por nuestra salvación», como confesamos en el credo. Viene para reconciliar

[35] Pseudo-Crisóstomo: PG 59, 743.

[36] La distinción procede de E. Stauffer, *Theologie des NT* (Stuttgart ³1947) 110, pero allí se aplica en otro contexto.

[37] Cf. A. Hamman, *Das Geheimnis der Erlösten*, 110-120, y en este mismo volumen las reflexiones de H. U. von Balthasar sobre el misterio pascual.

[38] Sobre la tentación de Jesús, cf. en este volumen el trabajo de Ch. Schütz.

[39] Cf. el cap. X de este volumen: *El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo* (A. Grillmeier).

al mundo con Dios y no a Dios con el mundo. Con el pecado ha roto el hombre la amistad y ahora vuelve a Dios, a quien abandonó. La cruz de Cristo, en la cual el Padre ofrece a su Hijo como Abrahán ofreciera a Isaac —por servirnos de la comparación de Ambrosio—, cambia al hombre, pero con su conformidad y no en contra de su voluntad. Cristo le trae la salvación, la justicia y el amor del Padre, que le ciñen y le poseen y le renuevan internamente, de tal modo que resulta de él una nueva creación: la del día octavo y de la plenitud.

La unidad restablecida derriba todas las barreras de razas, nacionalidades y religiones. Ya no hay ni judíos ni paganos, ni hombres ni mujeres: la humanidad como tal pasa a ser hija de Dios. El pecado había desgarrado a la humanidad al romper el vínculo fraternal de los hijos e hijas del Padre. Una leyenda cuenta que las letras de ADÁN fueron dispersadas a los cuatro vientos [40]. «*Ubi multitudo, ibi peccatum:* pluralidad y pecado van de la mano» [41]. La gracia del nuevo Adán reúne a la humanidad en un único pueblo (Jn 11,52). El árbol de la cruz, que en los frescos de las catacumbas se representa como árbol florido del paraíso, es tan amplio como el cielo y abre sus dos brazos para abarcar al universo [42].

La redención de Cristo no se limita al hombre, sino que alcanza al universo todo. En él se ve que la creación es un todo que progresivamente asciende hasta la conciencia libre, hasta el hombre. «Sólo se salva lo que se asume». Pero al hacerse Cristo carne, asumió toda la cosmogénesis, el espíritu y la materia, para restituirles el sentido pretendido por Dios. Cristo sembró en la creación una semilla de renovación que hace que el cielo y la tierra participen de la gloria del Salvador. El misterio de la resurrección del cuerpo es el «misterio de esta reintegración integral de la materia y el misterio de su inclusión en la beatitud».

La unión de Cristo con la humanidad no es sólo ontológica. El es el sentido profundo de la historia y del cosmos que él lleva a su culminación. Después de su resurrección sigue encarnado e indisolublemente unido con la creación y con su culminación. El conduce el proceso de la evolución hacia el punto Omega, que es él mismo. La historia del mundo ni es rectilínea ni se desarrolla en un proceso interminable. Tiene un final. Este final está ya anticipado en el Cristo glorificado, punto final y meta de la unificación universal y de la transfiguración del cosmos.

ADALBERT HAMMAN

[40] Agustín, *In Ps.*, 95, 15: PL 37, 1236, alude a ella: «Pues *Adán,* como ya he dicho repetidas veces, significa según los griegos la totalidad de la tierra. Su nombre consta de hecho de las cuatro letras A, D, A y M con las cuales comienzan en griego los nombres de los puntos cardinales». Cf. también H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 339 (trad. española: *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma,* Barcelona 1963).

[41] Orígenes, *In Ezech. hom.*, 9, 1. Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, 10-15.

[42] Cf. L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art chrétien* (París ³1908), y A. Hamman, *op. cit.*, 171-175.

CAPITULO III

FUNDAMENTOS VETEROTESTAMENTARIOS DE LA CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

La presentación del acontecimiento Cristo como obra del Padre (cap. II), así como la exposición de ese mismo hecho como obra del Espíritu (cap. XII), permiten enmarcar el acontecimiento Cristo en la economía del Dios trino. En este capítulo y en los siguientes desarrollamos el contenido del acontecimiento en cuanto obra del Hijo (sin olvidar por ello la referencia global trinitaria). Comenzamos con un esbozo de los fundamentos veterotestamentarios del acontecimiento Cristo, ya que el AT constituye el único horizonte mental en el que puede comprenderse todo el peso teológico de la cristología neotestamentaria. Las razones expuestas en el volumen II (cap. XII, sección tercera) sobre la historia de la salvación y la ordenación salvífica del AT eran ya una introducción a este tema. De todas formas, en este capítulo discutiremos, con más detenimiento que hasta ahora, esos presupuestos veterotestamentarios.

Mediante la Sagrada Escritura, «los que creen en Cristo deben... aprender el conocimiento de Jesucristo, que a todo aventaja» (Flp 3,8). El Concilio Vaticano II prueba esta exigencia, formulada en la *Constitución sobre la revelación,* con la famosa máxima: «Ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est». Con esta densa frase resumía san Jerónimo la utilidad y necesidad del AT para los cristianos. Lo que, según el contexto, se refería en particular al libro de Isaías podía aplicarse, según san Jerónimo y sus contemporáneos, a todo el AT, pues contiene «el conjunto de los misterios del Señor» *(universa Domini sacramenta)* [1]. Esta afirmación, evidente para la tradición y la teología a lo largo de los siglos, y en la cual se basa esa interpretación cristológica ingenua del AT que ha llegado hasta nuestros días, puede apelar al NT. Según éste, efectivamente, todo lo que afecta al ser y actuar de Jesús se verificó «para que se cumpliera la Escritura —es decir, el AT—» [2], «según las Escrituras» [3]; éstas son, por tanto, las que nos abren el paso a la comprensión de Cristo [4]. Sin embargo, a nosotros esta comprensión tradicional de la Escritura, sobre todo por lo que se refiere a esa demostración tan central de su cumplimiento, se nos ha hecho sumamente problemática, debido a nuestra aguda conciencia histórico-crítica; podemos buenamente explicarla y justificarla desde un punto de vista histórico; lo que ya no podemos es llevarla a cabo personalmente de un modo fidedigno [5].

[1] *In Isaiam,* prólogo: PL 24, 17s.

[2] Véanse, entre otros, Mc 14,49 *par.;* Mt 1,22; Lc 24,44; Jn 12,38; Hch 1,16; cf. también Mt 5,17 (πληροῦν), así como Jn 19,28.30 (τελεῖν).

[3] 1 Cor 15,3; cf. el Símbolo niceno-constantinopolitano: «... et resurrexit secundum Scripturas...».

[4] Cf., además de los discursos de Hch, Lc 24,25ss.32.44s.

[5] Véanse más detalles en las pp. 169s.

Siendo esto así, ¿qué es lo que queda aún del fundamento veterotestamentario de la cristología del NT? Mucho y decisivo. El marco de una dogmática basada en la historia de la salvación patrocinará la idea de considerar al AT en cuanto que es el primer proyecto de la «historia de salvación particular» en su orientación teleológico-intencional hacia Cristo; esta etapa ha sido ya cubierta de una vez para siempre. La oscuridad del fracaso y de la perdición, así como el alborear de una esperanza que va creciendo y precisándose progresivamente en la historia de la salvación, configura, en calidad de presupuesto histórico, el trasfondo del y en el que se destaca Cristo como fin y objetivo de una línea evolutiva que, desde el punto de vista teológico, está dirigida hacia él por anticipado. Este punto de vista, sumamente valioso sin duda, debe tenerse siempre en cuenta, por graves que sean las dificultades exegéticas que suponga. Más importante es, sin embargo, otro hecho, inseparable de la ya citada perspectiva histórico-genética, pero afortunadamente independiente de las simplificaciones evolutivas y de sus complejas dificultades exegéticas; nos referimos al hecho elemental y evidente de que la figura y el acontecimiento Cristo han sido expresados e interpretados, fundamental aunque no exclusivamente, a base de imágenes, conceptos, estructuras y categorías procedentes del AT y sólo comprensibles con justeza partiendo de él. Esto significa, dicho de un modo gráfico, lo siguiente: mientras el NT muestra «*quién* es Cristo», el AT nos dice «*qué* es Cristo»; «si el NT proclama que Jesús es el Cristo, nos remite al AT; a partir de éste hemos de aprender qué significa ser 'Cristo'»[6] (Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo del hombre y Siervo de Dios, así como las palabras expiación, reconciliación, salvación y redención).

Las mismas tareas que se nos van imponiendo nos precisan las partes de nuestro trabajo. Ante todo hemos de ocuparnos de las categorías bíblicas fundamentales que hace suyas el NT refiriéndolas a Jesús, en cuanto Cristo: la categoría del mediador real de la salvación (1), del mediador sacerdotal (2), del mediador profético (3), al igual que del mediador celeste de la salvación (4). Es preciso discutir los principales pasajes en su sucesión histórica, trazando las líneas que unen al AT con el judaísmo contemporáneo del NT. Por desgracia, en lo concerniente a la interpretación y datación de los textos hay muchos puntos que son meras hipótesis y que admiten interpretaciones diferentes de la propuesta; tal es la impresión que nos da el estado actual de la exégesis. Para terminar, añadiremos una breve serie de reflexiones de tipo sintético teológico-bíblico (5), destinadas a la comprensión global, en torno a los puntos de vista más importantes, de todos los estudios histórico-filológicos precedentes, de modo que aparezca con la mayor claridad posible su importancia dentro del mensaje de la salvación y del Salvador neotestamentario y cristiano, así como también, indirectamente, dentro de la cristología y de la soteriología.

1. *El mediador real de la salvación*

El Cristo —esto es, el Mesías, o simplemente el Ungido— es, ante todo, en cuanto Hijo de David y, por tanto, Hijo de Dios, una figura real. «Este —se refiere a Jesús— será grande; se llamará Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su Padre, y reinará para siempre en la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32s). ¿De dónde vienen estas y

[6] W. Vischer, *Das Christuszeugnis des AT*, I: *Das Gesetz* (Munich ³1936) 7 y 36. Véase también, entre otros, H. W. Hertzberg, *Das Christusproblem im AT*, en *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des AT* (Gotinga 1962) 148-161, sobre todo 156.

otras afirmaciones neotestamentarias parecidas, y qué es lo que significan? El AT es el que nos da la información correspondiente [1].

a) La promesa a David y la historia del yahvista.

El punto de partida de nuestra panorámica histórica sobre el mediador regio en los textos veterotestamentarios y judíos es la llamada *promesa a David.* El oráculo que Natán transmite a David en *2 Sm 7* indica «la raíz histórica tan simple como importante de la esperanza mesiánica, que más tarde habría de elevarse a tan grande altura; el Mesías no es originariamente otra cosa que el descendiente de David, que concluye, al final relativo o absoluto de la historia, la serie de reyes de su estirpe» [2]. El núcleo de la promesa, perteneciente en su substrato más antiguo (luego ampliado) al siglo x antes de Cristo, consiste en que Dios garantiza la perennidad del reinado de David: Yahvé quiere «edificar una casa» a David (v. 10b), esto es, la dinastía de David —su reino y trono— debe durar «eternamente» *('ad 'ôlām:* en primer lugar, «por largo tiempo»; después, «para todos los tiempos» [v. 16; cf. Lc 1,32s]). Esta promesa implica un pacto irrompible —el término «alianza eterna» *(b^{e}rît 'ôlām)* aparece en las arcaicas «últimas palabras de David» (2 Sm 23,5) [3]—, en virtud de las cuales Yahvé quiere vincular a sí en lo sucesivo a todos los reyes davídicos: «Yo seré para él padre y él habrá de ser para mí hijo» (v. 14a). La formación de la tradición bíblica halla aquí un nuevo centro de gravitación: al lado de la promesa a los patriarcas tenemos la que se hizo a David, junto al pacto del Sinaí, el pacto davídico. El intento peculiar de nuestro texto es unirlos. La elección de David y de sus sucesores garantiza a Israel, pueblo de Dios, además del «descanso» prometido, la completa posesión de la tierra prometida a los patriarcas (v. 10); la traslación del arca de la alianza a Jerusalén (2 Sm 6) por David le permite unir el centro anfictiónico del pueblo de la alianza con la antigua Sión cananea, a partir de entonces sede de la casa de David; la «casa»

[1] Para las páginas siguientes, véanse, entre otros, H. Ringgren, *König und Messias:* ZAW 64 (1952) 120-147; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1956), sobre todo 3-186, 280-345; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Londres 1956); A. Gelin, *Messianisme:* DBS V (1957) 1165-1212, sobre todo 1174-1190; S. Amsler, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'AT* (Neuchâtel 1963); J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* (Friburgo 1964) *passim,* y sobre todo 251-258 (véase también MS II, 849-859); S. Herrmann, *Die prophetische Heilserwartung im AT. Ursprung und Gestaltwandel* (BWANT V/5; Stuttgart 1965); J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines, son développement, son accomplissement:* NRTh 100 (1968) 30-49, 225-251, 479-512, 622-650, 834-863, 973-975. Sobre la monarquía en general, véase R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona ^{2}1976), sobre todo 150-168; J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung* (Berlín 1967).

[2] A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Munich ^{3}1964) 63s. Sobre 2 Sm 7 (aparte de MS en la sección indicada anteriormente) pueden verse L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), en *Das kleine Credo und andere Studien zum AT* (Heidelberg 1965) 119-253, sobre todo 159-183; M. Noth, *David und Israel in 2. Samuel 7,* en *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ^{2}1960) 334-345, con versión francesa en *Mélanges bibliques... A. Robert* (París 1957) 122-130; A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques* (VT supl. IX; Leiden 1963) 213-224; R. A. Carlson, *David, the Chosen King* (Estocolmo 1964), sobre todo 97-128; D. F. McCarthy, *II Samuel and the Structure of the Deuteronomic History:* JBL 84 (1965) 131-138; P. J. Calderón, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty* (Manila 1966), resumido en VD 45 (1967) 91-96.

[3] Cf. P. A. H. de Boer, *Texte et traduction des paroles attribuées à David en 2 Samuel XXIII, 1-7* (VT supl. IV; Leiden 1957) 47-56.

que Yahvé ha edificado a David (v. 11.16) y la «casa» que David, por su parte, edificará a Yahvé (v. 5 y 13) son, a partir de entonces, dos realidades inseparables [4].

También puede datarse en el siglo X la *obra histórica yahvista,* escrita, con gran verosimilitud, bajo el reinado de Salomón (971-931), que narra desde la creación hasta la toma de posesión de la tierra prometida y que sirve de base al estrato literario más antiguo de nuestro Pentateuco. Esta obra histórica tiene tal parentesco con 2 Sm 7, que, entre otras cosas, trata de enraizar el reino de David en la historia anterior de los patriarcas, legitimándolo teológicamente. El autor yahvista lo realiza valiéndose de una composición artificiosa del material precedente y describiendo en cuatro importantes puntos del proceso histórico, cuatro promesas, relacionadas entre sí y que van precisándose progresivamente, referidas en último término a David y al reino que entonces se halla en pleno florecimiento; estos puntos, estas cuatro promesas, son el Protoevangelio, la promesa de Abrahán, las bendiciones de Jacob y el oráculo de Balaán. Si seguimos la narración en línea retrospectiva nos encontramos, inmediatamente antes de la toma de la tierra, en el *oráculo de Balaán* [5], de *Nm 24,15-19* (cf. también 24,7), con la alusión del vidente a la «estrella que sale (o que domina) de Jacob», al «cetro que surge de Israel» (v. 7) y que vencerá a Moab y Edom hasta aniquilarlos. Como evidencian las alusiones a la situación política contemporánea, el autor piensa en David: lo representa, primaria y preferentemente, por medio de la estrella, que en el antiguo Oriente es símbolo de la realeza (cf. Is 14,12 y también Ap 22,16) [6]. La *bendición de Jacob,* que literariamente está vinculada a los años de la cautividad en Egipto —uno de los períodos más importantes de la historia—, trata, en la bendición de Judá de Gn 49,8-12, de la preferencia regia de Judá, a quien se compara con un león (v. 9; cf. Nm 24,9, así como Ap 5,5). A su estirpe le compete el principado sobre Israel (cf. más adelante 1 Cr 28,4s), y se le atribuye, bajo la figura del cetro (cf. Nm 24,17), el reinado duradero sobre pueblos que le rendirán tributo (v. 10) [7]; se le concederá también —el motivo pertenece, como puede advertirse, a la ideología regia davídica— una fecundidad paradisíaca (v. 11). La *vocación de Abrahán,* comienzo propiamente dicho de la historia de Israel —nos encontramos esta vez en Mesopotamia, inmediatamente antes de la irrupción

[4] Cf. la vinculación de la monarquía davídica y del santuario de Sión con la posesión pacífica de la tierra prometida, como cumplimiento de las promesas hechas a los Padres, en la plegaria de la consagración del templo de Salomón, que, sin embargo, está redactada en perspectiva deuteronomista (1 Re 8,15s.25.34.36.53.56).

[5] Cf. W. F. Albright, *The Oracles of Balaam:* JBL 63 (1944) 207-233; J. Coppens, *Les oracles de Biléam. Leur origine littéraire et leur portée prophétique,* en *Mélanges E. Tisserant* I (Ciudad del Vaticano 1964) 67-80; S. Cipriani, *Il senso messianico degli oracoli di Balaam (Num 23-24),* en *Il Messianismo* (Brescia 1966) 57-83.

[6] Son notables las coincidencias terminológicas con el Sal 110. Los LXX ponen en el v. 17, en lugar de «cetro», ἄνθρωπος (cf. ya en 24,7, así como el masculino individualizante αὐτός de Gn 3,15). Sobre la interpretación mesiánica de Nm 24,17 en el judaísmo, cf. los targumín y los documentos de Qumrán: CD 7,19ss; QM 11,6s; 1 Qtest 9,13.

[7] La significación originaria del discutido v. 10 (ya se advierte en las traducciones antiguas) parece ser que la soberanía regia no se apartará de Judá «hasta que se le traiga *(yâbā')* tributo *(šay lôh;* cf. Is 18,7; Sal 68,30; 76,12 sobre el tributo que los pueblos rinden a Yahvé en Jerusalén) y se le rinda la obediencia de los pueblos». Así, W. L. Moran, *Gen 49,10 and its use in Ez 21,32:* «Biblica» 39 (1958) 405-425; véase también R. Criado, *Hasta que venga Silo (Gén 49,10):* «Cultura Bíblica» 22 (1966) 195-219. Para Gn 49,8-12, véase, además, J. Coppens, *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques* (Leiden 1957) 97-115.

de Abrahán en Palestina—, está marcada, a su vez, por una promesa, la de *Gn 12,1-3* (cf. Gn 28,13s, la repetición dirigida a Jacob). Esta promesa vale ahora para todo Israel, en cuanto pueblo al que se asigna la tierra (v. 1, en unión con v. 7: «A tu descendencia le daré esta tierra»): «Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre; tú serás una bendición; bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan (cf. Nm 24,9). Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (v. 2s)[8]. Israel ha de convertirse en bendición para toda la tierra habitada; para Judá esto se verificará a través de David y sus sucesores. Mediante David, a quien efectivamente Yahvé «ha hecho un gran nombre», Israel obtiene propiamente la plena posesión de la tierra prometida a Abrahán (2 Sm 7,9s); en el rey y por el rey davídico Israel se convertirá en bendición para los pueblos: «Con su nombre se bendecirán (resp., se desearán bendición) todas las familias del mundo» (Sal 72, 17, salmo real). Pero la primera promesa que puede reconstruirse en este pasaje y está en su fondo es el llamado *Protoevangelio de Gn 3,15*. Al referirse retrospectivamente al comienzo de la humanidad, el círculo se amplía más aún: se trata ya de toda la humanidad. «Pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él herirá tu cabeza cuando tú hieras su talón»[9]. A pesar del indudable carácter etiológico de esta promesa, no quedan por ello relegadas las variadas relaciones que unen el Protoevangelio con las promesas yahvistas ya indicadas: estamos siempre en una perspectiva universal en la que aparece la victoria sobre el enemigo[10] que en Gn 3,14, al igual que en otros varios textos regios del AT que estudiaremos, tiene rasgos sobrehumanos o míticos. El yahvista va especificando más y más, valiéndose del artificio de las distintas promesas, quién es el vencedor final: la humanidad - el pueblo de Israel - la estirpe de Judá - la dinastía davídica. Con otras palabras: la línea parte de la «simiente» (*zera'*: «simiente», y después, «descendencia») de la mujer (Gn 3,15), pasa por la «semilla» de Abrahán (Gn 12,7) y llega hasta la «semilla» de David (2 Sm 7,12). La última precisión la da el NT, que lleva a término la línea comenzada en Gn 3,15[11]: la «semilla» sin más, a la que se otorgan las promesas, es Jesús, en cuanto Mesías (Gál 3,19), hijo de David, de Abrahán y de Adán, que por su parte era hijo de Dios (cf. Lc 3,23-38).

b) Los Salmos reales.

Una tendencia parecida a la que alienta en la obra histórica del yahvista acusa su impronta en el compendio histórico con intención parenética del

[8] Cf. entre otros J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung der Väter:* BZ NF 6 (1962) 1-31; J. Coppens, *Le prémessianisme vétérotestamentaire,* en Ch. Hauret (ed.), *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'AT* (Brujas 1967) 153-179, sobre todo 154-165, así como, para la correlación de la alianza con David y con Abrahán, R. Clements, *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition,* en *Studies in Biblical Theology* II/5 (Londres 1967) 47-60.

[9] Sobre esta traducción, cf. J. Haspecker-N. Lohfink, *Gn 3,15: «Weil du ihm nach der Ferse schnappst»:* Schol 36 (1961) 357-372; véase, además, J. Coppens, *op. cit.,* 173-178. Además, J. Coppens, *Le protoévangile. Un nouvel essai d'exégèse:* EThL 26 (1950) 5-36; B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse III, 14-15:* RB 61 (1954) 321-348; M. Brunec, *De sensu protoevangelii:* VD 36 (1958) 193-220, 331-337.

[10] Cf. Gn 3,14s - Gn 12,3: Yahvé «maldice» al adversario de Abrahán, como en Gn 3,14 a la serpiente, adversario de la humanidad; cf. Gn 49,9.10; Nm 24,17: el aplastamiento de la cabeza de los enemigos (cf. también el Sal 110,1.6) recuerda algo el de la cabeza de la serpiente (Gn 3,15).

[11] Esta precisión había sido preparada (véase nota 6) por los LXX, que veían ya en la «semilla» indeterminada de la mujer a un individuo concreto.

Sal 78, perteneciente probablemente a la misma época: la historia israelita llega a su meta con la elección de David a la vez que con la elección de Sión. Es ésta la actuación salvífica de Dios que termina y corona toda la historia precedente de Israel: «Escogió a David, su siervo..., a pastorear a su pueblo, Jacob, a Israel, su heredad. Los pastoreó con corazón íntegro, los guiaba con mano inteligente» (v. 70ss). También otros salmos tratan del rey davídico. Se les suele reunir en el grupo de los llamados *salmos reales,* a pesar de que, mirándolos desde la historia de las formas, pertenecen a géneros literarios muy distintos [12]. Si bien no proceden en absoluto de la era davídico-salomónica, pertenecen —como reconoce la mayoría de los exegetas modernos—, al menos en su estrato último, al período preexílico de los reyes. Lo mismo que en la promesa de 2 Sm 7, también en estos salmos el rey del que o al que se habla o que él mismo habla es, al menos preferentemente, un rey contemporáneo del salmista y, por tanto, de la estirpe davídica [13]. Su *Sitz im Leben* inmediato o reflejo es la liturgia, sobre todo el rito de entronización del rey davídico, o tal vez su celebración ritual en la fiesta del año nuevo. En esta celebración un profeta volvía a proclamar y a reactualizar la promesa davídica, transmitiéndola a su sucesor, tal como atestiguan los Sal 132 y sobre todo el 89 [14]. Noticia del ritual propiamente dicho de entronización nos han conservado los Sal 2 y 110, aplicados frecuentemente a Cristo por el NT, además de otros datos esporádicos que aparecen en los libros históricos (cf. 1 Re 1; 2 Re 11): el rey es entronizado, ungido, coronado, y recibe, junto con el cetro, el decreto de legitimación (el así llamado protocolo regio), en el que figuran sus derechos y deberes como hijo de Yahvé y gobernante [15]. Al mismo ritual pertenecen los Sal 72 y 101; en el Sal 101, el monarca, recién entronizado, anuncia su programa de gobierno, mientras en el Sal 72 el pueblo presente en la entrada del rey pide a Yahvé un reinado lleno de felicidad y bendiciones [16]. Junto al Sal 45, que celebra probablemente el acto de entronización unido a la boda del rey, los Sal 20 y 21 suplican y prometen la protección divina en favor del rey en guerra (este motivo quedará vinculado estrechamente a la temática de la entronización); cuando el monarca vuelve da gracias personalmente por la victoria obtenida merced a la intervención salvífica de Yahvé (cf. el Sal 18, davídico al parecer, así como el 144 y tal vez el 118) [17]. Estos Salmos reales, con sus anuncios y lamentaciones, sus confesiones y peticiones, constitutivas también de la liturgia cristiana, forman el substrato más importante de la función salvífica del rey y su relación con Dios, que se ponen de relieve más adelante (cf. sobre todo 5bc). Sobre todo indican hasta qué punto la concepción del reino davídico estaba influida

[12] H. Gunkel-(J. Begrich), *Einleitung in die Psalmen* (Gotinga 1933) 140-171. Cf. G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZAW 58 (1940-41) 216-222; *Theologie des AT I* (Munich ^{5}1962) 331-336.

[13] Véanse, entre otros —en contra de la opinión de E. Tournay y A. Deissler (nota 49)—, J. Coppens, M. Dahood, H. J. Kraus, S. Mowinckel, E. Podechard, G. von Rad, A. Weiser. Para toda cuestión, véase A. Miller, *Gibt .es direkt messianische Psalmen?,* en *Miscelanea Ubach* (Montserrat 1953) 201-210.

[14] Cf. E. Lipinski, *Le poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5.20-38* (París 1967).

[15] Cf. G. von Rad, *Das judäische Königsritual:* ThLZ 72 (1947) 211-216 = *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ^{2}1961) 205-213.

[16] Cf. P. Veugelers, *Le Psaume LXXII poème messianique?:* EThL 41 (1965) 317-343.

[17] Esto no excluye que otros salmos (cf. Sal 28,8s; 61,7; 63,12; 84,9) hayan sido compuestos por o para el rey. Sin embargo, difícilmente puede mantenerse la opinión de los exegetas escandinavos, según la cual la mayor parte de los salmos y todo el conjunto de las lamentaciones han sido originariamente poemas reales.

por las ideologías monárquicas extrabíblicas del Oriente antiguo; primero por los reinos-ciudades cananeos [18], cuyas tradiciones locales preisraelíticas hizo suyas, al menos parcialmente, David, en cuanto rey de la Jerusalén jebusea (cf. entre otros datos el Sal 110), y después, sobre todo en el período davídico-salomónico, por los grandes Imperios mesopotámico y egipcio [19]; sus teologías y teologúmenos influyeron ostensiblemente en la terminología y temática de los Salmos reales [20]. Esto no debe maravillarnos; «la fe en Yahvé no disponía en sus primeros tiempos de unas posibilidades de expresión adecuadas al reino instaurado por Dios; este fenómeno era totalmente nuevo. Esta laguna la suple el estilo palaciego del antiguo Oriente. Podemos considerarlo como un receptáculo en el que penetra la fe yahvista, obteniendo mediante el mismo una nueva impronta» [21]. Los atributos regios, con toda su grandilocuencia, poco consonante con la precaria realidad histórica, no son simples frases estereotipadas del ceremonial cortesano. Expresan más bien un ideal y una esperanza común a los pueblos de la antigüedad, cuya realización se prometía y se esperaba siempre que era entronizado un nuevo soberano. Desde este punto de vista, puede y debe decirse que los Salmos reales, basándose en las promesas a David y con ayuda de elementos comunes a las ideologías monárquicas del Oriente antiguo, a pesar de sus referencias históricas introductorias, hablan en realidad «más bien del prototipo divino del reinado que de su concreción histórica». «O, mejor dicho, hablan del reino histórico partiendo de ese prototipo divino que alienta en su espíritu profético. Los Salmos reales muestran el reino y el oficio del Ungido con arreglo a su *doxa* divina, oculta aún, pero que tienen ya y que puede revelarse en cualquier momento» [22]. No sabemos hasta qué punto, desde cuánto tiempo los poetas y compositores de los Salmos reales «estuvieron llenos de confianza o si se les planteó ya la duda: ¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» [23]. Puede decirse lo siguiente: dado precisamente su lenguaje mítico-poético, los mismos textos se sitúan en nuevos contextos históricos y teológicos, sin perjuicio de que, en las diferentes épocas, la referencia inmutable a la promesa davídica sea interpretada de manera diferente: de un manera, en el período de los reyes antes del exilio; de otra, en el judaísmo posexílico sin monarquía, e incluso de otro modo —que en el fondo es el mismo— en el NT.

[18] Véase, a este propósito, J. Gray, *Canaanite Kingship in Theory and Praxis:* VT 2 (1952) 193-220.

[19] Cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (Londres 1948).

[20] Esta influencia ha sido exagerada por la aplicación forzada de un supuesto esquema Dios-Rey *(Patternism),* que se supone común al antiguo Oriente, pero que en realidad es una construcción sacral-cúltica artificiosa. Esta aplicación se debe sobre todo a la escuela de Upsala: J. Engnell, *Studies in Divine Kingship in Ancient Near East* (Upsala 1943); G. Widengren, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum* (Stuttgart 1955), así como, en una forma más moderada, A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff ²1967). Adoptan una postura crítica M. Noth, *Gott, König und Volk im AT:* ZThK 47 (1950) 157-191 = *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ²1960) 188-229; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954); W. von Soden, *Sakrales Königtum:* RGG III (³1959) 1712-1714; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (Leiden 1961).

[21] G. von Rad, *Theologie des AT* I, 334.

[22] Del mismo autor, *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZAW 58 (1940-41) 216-222, 279s.

[23] Del mismo autor, *Theologie des AT* I, 336.

c) Isaías y Miqueas.

Si se quiere dar razón del mediador salvífico regio al que se refiere la predicación de los profetas es preciso no perder de vista lo dicho hasta ahora, esto es, un punto histórico condicionado (el rey correspondiente a la época), y el principio histórico ocurrido una vez (la promesa hecha a David), así como también un lenguaje y una esperanza que trascienden el dato puramente histórico. Su momento cumbre, que apenas podrá ser superado posteriormente, se sitúa al principio del profetismo clásico que se nos ha conservado en el AT, concretamente en el mensaje de *Isaías* predicado en Jerusalén, hacia el último tercio del siglo VIII antes de Cristo. Los textos que integran el amplio ciclo del Emanuel (Is 6-9, resp. 11) son famosos: Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9 (cf. 32,1-5)[24].

También son conocidas las diversas dificultades exegéticas que afectan a la así llamada perícopa del Emanuel, *Is 7,10-17*[25]. ¿De qué se trata? La *situación histórica* es la siguiente: el rey Acaz y toda la dinastía davídica reinante ve seriamente amenazada su existencia en la guerra siro-efraimita (hacia el año 733), por su alianza con los reyes de Damasco y Samaría (7,1s.4s). Según el profeta, sólo hay una salvación posible: creer en Yahvé, permanecer tranquilos, pues «si no creéis, no subsistiréis» (7,9; cf. v. 4). Esta confianza inquebrantable en Yahvé ha de concretarse en la renuncia a cualquier consideración utilitaria puramente humana, derivada de la política de pactos (cf. 8,6; 30,15). Sin embargo, Acaz no se presta a ello; rechaza el signo que Isaías le ofrece de la presencia auxiliadora de Dios (v. 11) y prefiere sus propias precauciones racionales y políticas antes que la protección de Yahvé, entregándose y sometiéndose como vasallo al rey de Asiria en demanda de auxilio: «Soy *tu* siervo y *tu* hijo; ven a salvarme...» (2 Re 16,7). Esto constituye una alta traición, por negar la promesa hecha a David, según la cual el monarca es «siervo» e «hijo» sólo de Yahvé, que es el gran rey. El profeta habla también de una ruptura: Yahvé está harto de Acaz y su parentela; el castigo aniquilador no tardará en llegar (7,13.17).

Desde el punto de vista de la *historia de las formas,* nuestro texto es un oráculo de amenaza dirigido contra la familia real de entonces, en el que, no obstante, se ha incluido una promesa que tiene la forma típica del anuncio,

[24] Cf. W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionfestes* (Zurich 1955); J. Lindblom, *A Study in the Immanuel Section in Isaiah* (Lund 1958); H. W. Wolff, *Frieden ohne Ende, Eine Auslegung von Jes. 7,1-17 und 9,1-6* (Neukirchen 1962); G. von Rad, *Theologie des AT II* (Munich ⁴1965) 175-181; Th. Lescow, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha:* ZAW 79 (1967) 172-207. Además, A. Feuillet, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël:* RSR 36 (1949) 182-228; H. Junker, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isaias* (Leiden 1957) 181-196; H. Renard, *Le Messianisme dans la première partie du Livre d'Isaïe,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 398-407. La autenticidad isaiana de 11,1-9 y 32,1-5 es discutida (cf., entre otros, G. Fahrer, Th. Lescow).

[25] De entre las opiniones que van surgiendo citaremos, junto a los autores y obras mencionados en la nota 24, y aparte de los artículos de los diccionarios sobre el «Emanuel», los siguientes: J. Coppens, *La prophétie de la ʿAlmah. Is VII, 14-17:* EThL 28 (1953) 648-678; del mismo, *La prophétie d'Emmanuel,* en *L'Attente du Messie* (Brujas 1958) 39-50; E. F. Sutcliff, *The Emmanuel Prophecy of Is 7,14:* «Estudios Eclesiásticos» 34 (1960: Misc. A. Fernández) 737-765; J. J. Stamm, *Die Immanuel-Weissagungen und die Eschatologie des Jesaja:* ThZ 16 (1960) 439-456; J. Coppens, *L'interprétation d'Is VII, 14 à la lumière des études les plus récentes,* en H. Gross-F. Mussner (eds.), *Lex tua veritas* (Homenaje a H. Junker; Tréveris 1961) 31-46.

tanto en el ámbito bíblico como extrabíblico: se anuncia el próximo nacimiento de un niño, su nombre y sus obras futuras (v. 14s; cf. Gn 16,11s; Lc 1,31ss). Este género sugiere que el contenido de la promesa, al contrario de la amenaza en que está incluido, es de naturaleza positiva. Al proponerle al rey un signo de su presencia salvadora a discreción suya, Yahvé se mantendrá fundamentalmente fiel —éste es el significado obvio del pasaje—, a pesar de la negativa de Acaz y de su desestima de David y de las promesas que por su medio fueron hechas a Israel. Cabe otra observación: se trata, sin duda, de un anuncio profético de juicio y salvación, pero no hay propiamente un oráculo en el sentido técnico de la palabra, ya que, sorprendentemente, falta la fórmula de introducción: «Así habla Yahvé». Se trata más bien —y así parecen indicarlo otros pasajes como 9,1-6 y 11,1-5— de una visión profética, que de por sí resulta ambigua incluso para el profeta, que apenas puede reducirla a palabras.

De hecho, tampoco la *estructura sintáctica y gramatical* del texto es unívoca, sino que, al parecer, está construida adrede en forma polivalente. Desde el punto de vista lingüístico, en unión de los datos histórico-formales que acabamos de constatar, así como del cálculo métrico (siempre dudoso), podemos elaborar la siguiente traducción básica: «Pues el Señor, por su cuenta, os dará una señal: Mirad, la (resp. una) joven está encinta y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros (v. 14). Comerá requesón con miel, hasta que aprenda a rechazar el mal y a escoger el bien (v. 15). Antes que aprenda el niño a rechazar el mal y escoger el bien, quedará abandonada la tierra de los dos reyes que te hacen temer (los reyes de Damasco y Samaría) (v. 16). El Señor hará venir sobre ti (Acaz), sobre tu pueblo, sobre tu dinastía, días como no se conocieron desde que Efraín se separó de Judá (v. 17)»[26]. Con esta traducción no se pone de manifiesto el sentido de la frase profética, pues sus conceptos claves («señal», «joven», «Emanuel», «requesón y miel», «mal y bien») son abigarrados y necesitan una clarificación *semántica.*

¿Qué significa aquí *señal?*[27]. Al ser el propio Yahvé quien está dispuesto a ponerla, no se trata ciertamente sólo de un signo profético anunciador (en el sentido de una acción simbólica) ni tampoco de un signo de credibilidad, sino más bien de un signo protector que garantiza la salvación otorgada por Yahvé (cf. Gn 9,12-16; Ex 12,13). ¿Y qué significa el hebreo *ʿalmāh,* traducido preceptivamente por «la virgen»? Los textos de Ugarit han confirmado que se trata de una muchacha sexualmente madura, en el período anterior al casamiento; pero también han mostrado que el concepto, precisamente en una fórmula de anunciación cuyas palabras concuerdan perfectamente con Is 7,4, pudo haber sido utilizado por el mito cananeo (cf. sobre todo el texto de Nikkal Z. 7) para designar a una diosa, en relación con las así llamadas bodas santas[28]. ¿Aparecen en Isaías representaciones y conceptos mitológicos, como punto de partida o al

[26] Las últimas palabras del v. 17 («el rey de Asur») son una glosa. Para la versión modal del *leʾdaʿtô* en el v. 15b, véase W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig [28]1909) § 158b; sobre la versión causal del *ʾašer* en el v. 16b, véase en la misma obra § 114.

[27] Cf. M. Brunec, *De sensu «signi» in Is 7,14:* VD 33 (1955) 257-266, 321-330; 34 (1956) 16-29.

[28] Véase documentación en C. H. Gordon, *ʿAlmah in Isaiah 7,14:* «Journal of Bible and Religion» 21 (1953) 106, 240s; M. Rehm, *Das Wort ʿalmāh in Is 7,14:* BZ NF 8 (1964) 89-101. La denominación de «doncella» *(ġlmt = ʿalmāh)* y —en uso paralelo— «virgen» *(btlt = bᵉtūlāh* = παρθένος; cf. Is 7,14; LXX) se explica por la concepción cíclica del mito de la vegetación: lo mismo que el dios de la vegetación muere y resucita anualmente, esta diosa vuelve a ser nuevamente virgen en las bodas sagradas de cada año.

menos como medio de expresión de sus visiones proféticas? ¿Habla de una virgen, o, lo que parece gramaticalmente más obvio, de *la* virgen, según un mito conocido de sus contemporáneos, y tal vez vinculado ya a la ideología davídica? Ambas cosas son posibles. La segunda posibilidad no puede rechazarse de antemano. Sería una desconsideración para el genio de Isaías el querer entenderle como algo liso y laso. Después, *Emanuel,* el nombre del niño, también es equívoco. Puede significar «Dios con nosotros» como una petición de socorro o una jaculatoria, es decir, «que Dios *esté* con nosotros»; pero también puede indicar la confesión confiada de un hecho de fe «Dios *está* con nosotros». Prueba de todo ello es el niño, a quien un día (cf. Is 8,8) ha de pertenecer la tierra. Esta segunda concepción, que no tiene por qué excluir completamente la primera, es más clara, pues corresponde no sólo al tenor de promesa del contexto inmediato, sino también al hecho verosímil de que Isaías haya recogido en este pasaje una invocación cúltica de origen jerosolimitano (cf. 8,10 y Sal 46, 8.12). Es igualmente ambigua, al menos a primera vista, la expresión «rechazar el *mal* y escoger el *bien*», única en esta fórmula [29]. Según la concepción tradicional, se refiere al momento en que el muchacho (es decir, el adolescente) llega a la edad de la decisión y, por tanto, al uso de razón. Sin embargo, la singular expresión, así como el contexto entero, abogan claramente por otra interpretación: «rechazar el mal y escoger el bien» quiere decir estar en disposición de juzgar rectamente y, en consecuencia, gobernar con justicia, al contrario que Acaz, esto es, ser, como Salomón (cf. ¡1 Re 3,7.9!), un rey según el corazón de Yahvé. En estrecha relación con esto se afirma que el muchacho comerá «requesón con miel». Una vez más nos encontramos con dos posibilidades de interpretación. Requesón y miel son alimentos de la infancia, pero también un alimento que se toma en caso de necesidad o que se recibe milagrosamente. Los productos lácteos y la miel silvestre, al revés que el pan y el vino, son fruto espontáneo de tierras baldías; se alimentan de ellos los nómadas de la estepa (cf. 7,22). Son también comida milagrosa, pues la leche y la miel (el llamado *melikraton)* son para los antiguos orientales la comida de los dioses y el alimento paradisíaco. Esta concepción parece muy de acuerdo con el colorido mítico de nuestro texto y con sus afirmaciones de conjunto: al revés que sus primeros padres, que pretendieron usurpar la ciencia divina, Emanuel se ve capacitado para conocer el bien y el mal, en cuanto que Dios le concede el alimento paradisíaco (cf. Gn 3,5.22); o también —desde un punto de vista filológicamente tan legítimo como el anterior, y aún más correspondiente a la ideología davídica— podríamos decir: en virtud de su rectitud de juicio y de gobierno, Emanuel (con todo su pueblo) puede aspirar nuevamente al disfrute de la plenitud de vida paradisíaca [30]. Esto no excluye absolutamente el que, como pone de manifiesto inmediatamente el v. 22 (tal vez secundario), puede haber una referencia a la alimentación nómada. La felicidad paradisíaca que garantiza Emanuel será un nuevo comienzo que presupondrá el abandono, esto es, la destrucción por parte de Dios de la cultura cananea que contaminaba la fe pura en Yahvé. Dicho con palabras de Oseas, contemporáneo de Isaías, aunque algo más antiguo: será un retorno al desierto, lo que es al mismo tiempo

[29] Véase P. G. Dunker, *«Ut sciat reprobare malum et eligere bonum», Is VII, 5b,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 400-412.

[30] El sentido modal a la hora de traducir el infinitivo *l'da'tô* («entendiendo» = «al entender»: el disfrute de la comida divina, debido a la restauración del estado paradisíaco, es la consecuencia del señorío justo del rey) es preferible gramaticalmente a la traducción en sentido final («para que entienda» o «sepa»: comer requesón con miel facilitaría la recta administración de la justicia y la soberanía).

juicio y gracia, la gracia de la cercanía de Dios y del nuevo comienzo (cf. en particular Os 2,14-23). Entonces, dice Isaías, el «país desierto» (puede significar «abandonado» por sus cultivadores o por sus enemigos, o quizá también todo el país, «abandonado por Yahvé») se convertirá nuevamente en tierra del Emanuel (8,8: «tu tierra, Emanuel»), tierra de la presencia de Dios, de la promesa y del descanso, la tierra que, según el lenguaje bíblico tradicional, «mana leche y miel».

¿Quién es este Emanuel? ¿Cuándo ha de nacer? El texto no dice nada, tal vez no quiere decir nada, pues el autor ni lo sabía ni podía saberlo: «Guardo el testimonio, sello la instrucción para mis discípulos (se trata, pues, de un futuro que no es posible determinar con más detalles). Y aguardaré al Señor, que (durante la vida de Isaías) oculta su rostro a la casa de Jacob, y esperaré en él» (8,16s). Sin embargo, podemos comprobar lo siguiente: 1) Isaías promete un *soberano ideal,* que será todo lo contrario que Acaz; con él comenzará, tras la catástrofe, una era de felicidad paradisíaca; 2) Dios sigue siendo fiel a sus promesas hechas a David, pero, a causa de su negativa (de Acaz), interrumpe la estirpe actualmente reinante e instaura un *nuevo comienzo;* 3) su principal ejecutor es Dios, que interviene personalmente (v. 14: «El Señor, por su cuenta, os dará una señal»; sin embargo, para efectuar esa obra se servirá de una «joven», emparentada de algún modo con David, la cual posibilita la existencia de ese rey ideal, símbolo y garantía de la presencia de Dios; en efecto, la «joven», al contrario que Acaz, *cree,* y expresa su fe poniendo a su hijo el nombre de Emanuel, esto es, «Dios está (de hecho) con nosotros», como creerá María, joven virgen desposada con un descendiente de David (Lc 1,26), mediante la cual se cumple definitivamente la promesa (Lc 1,32s). María ha venido a ser «la madre de mi Señor» («mi Señor» quiere decir, en el Sal 110,1, el rey davídico) por haber «creído» verdaderamente como «sierva del Señor» (Lc 1,38. 43.45). Así, Dios ha puesto su señal, que para unos será juicio y para otros salvación (Lc 2,34; cf. Ap 12,1). A la luz del NT, Is 7,10-17 parece cumplirse de la siguiente manera: aun sobrepasando con mucho la conciencia del profeta —que, a pesar de todas las alusiones mitológicas, no pensaba seguramente en un nacimiento virginal propiamente dicho—, la palabra profética se hace verdad en el NT de un modo inesperado e imprevisto.

Históricamente puede citarse también *Is 9,1-6* [31], cuando más si se tiene en cuenta que el verso inmediatamente anterior forma parte de la perícopa, como pretenden no pocos exegetas. En un himno profético canta Isaías la liberación de Galaad, Galilea y la llanura de Sarón, al norte de Israel, que desde el año 733 estaban bajo dominio asirio (8,23-9,4). Como siempre que se trata de una guerra santa, es el propio Yahvé el que tiene intervenciones salvadoras (cf. v. 6c, así como v. 2s). Pero, según la perspectiva del profeta, esta salvación está ligada estrechamente a la soberanía justa, poderosa y eterna de un rey davídico (v. 6): «Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Sus nombres son: «Maravilla de consejero» (maravilla de un gobernante), «Dios fuerte» (héroe dotado de una fuerza divina), «Padre perpetuo» (padre para siempre), «Príncipe de la paz» (soberano que trae la salvación).

[31] Véase la nota 24, así como A. Alt, *Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag* (1950), en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Munich ³1964) 206-225; H. Wildberger, *Die Thronnamen des Messias Jes 9,5b:* ThZ 16 (1960) 314-332; H. P. Müller, *«Uns ist ein Kind geboren...» Jes 9,1-6 in traditionsgeschichtlicher Sicht:* EvTh 21 (1960-61) 408-419; J. Coppens, *Le roi idéal d'Is IX, 5-6 et XI, 1-5 est-il une figure messianique?,* en *A la recherche de Dieu* (Mémorial A. Gelin; Le Puy, 1961) 85-108.

¿Se trata aquí de un nacimiento físico o de una entronización, figurada metafóricamente como una generación o adopción filial (cf. Sal 2,7)? Ambas cosas son posibles. A favor del nacimiento están, junto al término «niño», la relación ineludible de este contexto literario con Is 7,10-17. A favor de la entronización está más que nada la coincidencia con las fases típicas del ceremonial que podemos reconstruir a base, sobre todo, de textos egipcios, ceremonial que, a juzgar por las varias referencias de los salmos regios, era conocido también en la corte jerosolimitana. De este ceremonial formaba parte la proclamación de la filiación divina del rey (v. 5a; cf. Sal 2,7), la investidura mediante la coronación y la entrega del cetro (v. 5b; cf. Sal 110,1s). En Egipto se daban también cinco títulos (v. 5c: el quinto nombre, a menos que sea el mismo «Dios con nosotros», habría que reconstruirlo a base del final del verso, que, sin duda, está corrompido); se otorga también la promesa de un reinado feliz (v. 6a; cf. Sal 72), la promulgación de los principios fundamentales sobre los que se basará la actuación pública del rey (v. 6b; cf. Sal 101); es decir, encontramos todos los rasgos más importantes que aparecen en los salmos regios. Esta constatación sugiere la pregunta de si aquí no se trata del nacimiento, esto es, de la instauración en el trono, de un rey histórico determinado —que podría ser el hijo de Acaz [32]—, a quien el profeta vincula su esperanza de salvación. No cabe rechazar de antemano esta posibilidad, e incluso, en teoría, tiene una gran verosimilitud. Sin embargo, vista desde el contexto literario e histórico del anuncio isaiano, resulta completamente inverosímil; contradice el hecho comprobado de la enorme reserva que mantuvo constantemente el sensato profeta ante la política no sólo de Acaz, sino también de Ezequías, llegando incluso a manifestar su abierta oposición (Is 7,10-17; 11,1-9).

Este último texto de *Is 11,1-9* encaja perfectamente, aunque nos falten detalles concretos para comprobarlo, en los días que sucedieron a la invasión asiria (701). Sobre la casa real de David y sobre Judá ha irrumpido el juicio amenazador de 7,15; lo único que queda son unos escuálidos tocones y unas raíces (v. 1; cf. 6,13). Pero de ellos brota —no se dice cuándo—, como un retoño, un nuevo David. El profeta subraya cuatro aspectos principales en este «nacimiento revolucionario»: 1) se trata de un nuevo comienzo, de una nueva intervención a la que, como en Is 7,10-17, precede el juicio (v. 1); 2) el nuevo soberano estará dotado, como los carismáticos de los antiguos tiempos, de la plenitud del espíritu de Dios, que reposará sobre él (v. 2); 3) por ello está perfectamente capacitado para regir justamente, sobre todo en favor de los pobres (v. 3-5; cf. ya en 9,7); 4) como consecuencia, una vez garantizadas las relaciones justas entre los hombres y de éstos con Dios —la «justicia» y el «conocimiento de Yahvé—, mediante el soberano ideal, queda también restaurada la paz paradisíaca, que comprende todo el ámbito sometido al hombre (v. 6-9; cf. 7,15). Isaías se desenvuelve aquí con arreglo al mundo de representaciones tradicionales. La novedad que aporta es que tal vez sea el primero en no dirigir su esperanza de salvación a ningún rey actual, sino al descendiente definitivo y antonomástico de David, que aparecerá en un futuro aún indeterminado, y a quien cabe designar en el NT como el hijo de David o como el Ungido sin más.

Hasta qué punto la esperanza davídica de Isaías, sin perjuicio de su auto-

[32] La cronología bíblica es incierta. Sin embargo, investigaciones recientes hacen verosímil que Ezequías nació hacia el 732 y que el año 727, tras la muerte de su padre Acaz, es decir, a la edad de cinco años, fue proclamado rey. Desde el punto de vista histórico-cronológico, no hay inconvenientes contra la identificación del Emanuel de Is 7,14s; 9,5s con Ezequías.

nomía y su fuerza profética, utilizó tradiciones muy arraigadas y extendidas en el pueblo judío, nos lo indica la promesa de salvación que formula su contemporáneo Miqueas, a raíz también de la inminente invasión asiria. En él hallamos los mismos motivos fundamentales que en Isaías: 1) Yahvé efectúa un nuevo comienzo; pero la casa real en el poder, al igual que su ciudad, Jerusalén, está destinada a la ruina. Si Isaías 11,1 habla de la raíz de Isaí (Jesé como punto de partida para una esperanza de cara al futuro, Miqueas menciona también la insignificante Belén (es decir, la Efrata, donde se ha asentado la tribu de Judá); de allí saldrá el nuevo David (v. 1; cf. Mt 2,6), igual que el sol o que una estrella (cf. Nm 24,17) que emerge de la tiniebla del pasado. 2) Al igual que en Is 7,14, se habla también en Miqueas de la madre del futuro soberano, «la madre que ha de dar a luz» (v. 2), en el contexto de la catástrofe que Yahvé desencadenará [33]. 3) Lo mismo que en Isaías (cf. sobre todo 9,6), la salvación prevista depende del nuevo «jefe» y «pastor» —también evita Miqueas el título real—, y consistirá en «paz» *(šālôm)* y en la liberación del poder extranjero, lo que redundará en la restauración del pueblo de las doce tribus (cf. v. 2b, que tal vez sea una glosa). Investido de la «fuerza de Yahvé su Dios, aniquilará a los enemigos de Israel —en esto, Miqueas se diferencia de Isaías—: «Se mostrará grande hasta los confines de la tierra» (v. 3-5). Es éste el punto de unión con un tema que ya venía sonando desde hacía dos siglos en los salmos regios de Jerusalén y en la obra histórica del yahvista.

d) Jeremías y Ezequiel.

Con Isaías y Miqueas, la teología de la salvación vinculada a la monarquía davídica ha alcanzado a la altura del siglo VIII antes de Cristo su punto insuperable. Todo lo que sigue parece, comparado con lo anterior, algo pálido y epigonal. Esto se pone de manifiesto en la predicación de Jeremías y Ezequiel, los dos profetas que —el uno en Jerusalén y el otro en el exilio babilónico— ejercieron su ministerio en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la destrucción de Jerusalén (586) y a la consiguiente caída del reino davídico [34].

Jeremías, al revés que Isaías, vive y piensa dentro del marco de las antiguas tradiciones israelitas y de las categorías de la anfictionía predavídica, lo que repercute no poco en sus esperanzas cara al futuro [35]. Lo que está en primer plano no es Sión ni la dinastía de David, sino la tierra y el pacto, el retorno a la tierra prometida mediante un nuevo éxodo y la formación de un nuevo pueblo de Dios a partir de un nuevo pacto (31,31-34). Surgirá nuevamente un «gobernante» y un «jefe» (cf. Miq 5,1) —así la frase de 30,21, asignada al período temprano de Jeremías—; este «jefe» nacerá del pueblo y estará particularmente próximo a Dios. ¿Piensa aquí Jeremías en un nuevo David, esto es

[33] Esa misteriosa «mujer encinta» del v. 2 —la construcción gramatical hace suponer que se trata de una añadidura—, ¿es una metáfora de Belén (o Efrata), que se opone a la estéril y dolorida Jerusalén (4,9s) por su fecundidad (cf. la etimología de «Efrata»)? Así opina B. Renaud, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V* (París 1964), quien sostiene, sin embargo, que Miq 4-5 procede de la época posexílica. Véase también J. T. Willis, *Micah IV 14-V, 5 - a unit:* VT 18 (1968) 529-547.

[34] Cf. K. Baltzer, *Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage,* en R. Rendtorff-K. Koch (eds.), *Studien zur Theologie der atl. Überlieferungen* (Neukirchen 1961) 33-43; J. Coppens, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil* en *Studia Biblica et Semitica* (Homenaje a Th. Chr. Vriezen; Wageningen 1966) 46-61.

[35] Cf. A. Penna, *Il messianismo nel libro di Geremia,* en *Il Messianismo* (Brescia 1966) 135-178.

en una nueva serie de soberanos iguales a David y dignos de ser beneficiarios de la promesa que se le hizo? Sea lo que fuere, Jeremías es consciente, como lo eran un siglo antes Isaías y Miqueas, y como éstos, debido a sus dolorosas experiencias, de que la actual familia real ha claudicado y por ello se encuentra sin futuro; «de su estirpe» (del rey Joaquín) «no prosperará nadie que se siente en el trono de David, que vuelva a reinar en Judá» (22,29). Y a pesar de todo, volverá a darse un nuevo principio, aunque sea aquí más exiguo que en Isaías y Miqueas. Después de reunir él mismo a las ovejas descarriadas, Yahvé no solamente «les pondrá pastores que las pastoreen (al contrario de los actuales gobernantes)» (23,1-4), sino que —así en *Jr 23,5s*— en un futuro indeterminado «suscitará a David un vástago *(semaḥ ṣaddîq)* legítimo (recto y auténtico) (cf. Is 11,1); reinará como rey prudente, hará justicia y derecho en la tierra». Su consigna será «Yahvé es —mediante el vástago de David— nuestra justicia (en lenguaje bíblico, nuestra salvación)». Como consecuencia, Judá e Israel, es decir, todo el pueblo de las doce tribus, «habitará seguro» (cf. la promesa a David en 2 Sm 7,10s) y «será salvado» (por el propio Yahvé). Es una frase escueta y esporádica, pero que expresa de un modo extraordinariamente denso el núcleo de la promesa davídica y de las esperanzas que suscita.

Lo que acabamos de decir de Jeremías vale también a propósito de Ezequiel, con la diferencia de que en éste desempeña un papel importante, mejor dicho, el papel central, el nuevo culto y el nuevo templo (cf. sobre todo capítulos 40-48) dentro de la esperanza de futuro del nuevo pueblo y de la nueva tierra [36]. Aquí entra también, como muestra *Ez 34,23s* y *37,22.24s,* un nuevo jefe. En este sentido: 1) Yahvé mismo, en cuanto que es *el Señor,* pastor y salvador de Israel, es también, para el pueblo que él ha reunificado y para la tierra a quien él da fecundidad con su presencia, la garantía del pacto eterno de salvación y paz, que comprenderá y transformará incluso la naturaleza (34, 25-29) —resuena una vez más el tema del paraíso—; «suscitaré para ellas un pastor único que las apacentará» (34,23). 2) Este pastor que Dios envía como gobernante es un nuevo David, en cierto sentido un «David redivivo»: «Mi siervo David será su rey», «príncipe para siempre» (37,24s; cf. 34,23, así como textos posteriores de Jr 30,9s; Os 3,5). 3) El nuevo David será «príncipe» *(nāśî':* 34,28s; 37,25; cf. 45,7.9.16s y otros) y «rey» *(melek:* 37,22.24). Sólo en este lugar emplea Ezequiel esta palabra hablando del jefe humano de Israel. Asumirá el oficio de Yahvé, «*el único* pastor», y lo hará visible (cf. 34,11-22): «Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor» (34,23; cf. Jn 10,11.16).

¿De dónde procede este nuevo David? En su demoledor discurso parabólico sobre los últimos monarcas davídicos (hacia el 590) no fija Ezequiel la promesa en un punto temporal concreto *(17,22-24).* Del árbol dinástico de David tomará Yahvé un vástago (cf. Is 11,1; Jr 23,5) y lo plantará en el «monte alto y sublime» (es decir, el monte Sión, considerado como monte mítico paradisíaco) y crecerá allí hasta convertirse en un árbol frondoso, un árbol universal (otro concepto mitológico), a cuya sombra se acogerán todos los pueblos de la tierra. Así, pues, a pesar de la catástrofe y el juicio, hay una continuidad: Yahvé sigue siendo fiel a sus promesas hechas a David.

Hallamos también una orientación positiva en la *sección histórica deuteronomista,* escrita aproximadamente en la misma época y en idéntico ambiente. En ella desempeña un papel importante la promesa hecha por Yahvé a David en 2 Sm 7. Esta sección acaba en 2 Re 25,27-30 (cf. Jr 52,31-34), haciendo

[36] Cf. H. Haag, *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie,* en *Misc. A. Miller* (Roma 1951) 276-285; A. Caquot, *Le messianisme d'Ezéchiel:* «Semitica» 14 (1964) 5-23.

constar de un modo escueto, pero sumamente significativo, que el año 561 e nuevo rey de Babilonia otorgó gracia al rey Joaquín, que había sido deportad el año 597, con lo cual pervive la posibilidad de una restauración dinástica [3]

e) Ageo y Zacarías.

La predicación de los profetas Ageo y Zacarías, que puede fijarse hacia e 520, en la época inmediatamente posterior al exilio, indica hasta qué punt aquella posibilidad pasó a ser en seguida un dato que se tenía en cuenta. Lo qu anima a estos profetas viene a ser algo así como una «esperanza escatológic próxima». La finalidad del templo en reconstrucción será la inminente venid de Yahvé, con la consiguiente irrupción del tiempo salvífico en Israel y en todc los pueblos. Ahora bien, la erección del templo, como en los tiempos de Davi y Salomón, es asunto típico de un príncipe davídico: Zorobabel, quien, nombr do gobernador por los persas, se queda en Jerusalén. Ageo le habla como a niet que lo es de Joaquín, dirigiéndole un oráculo en nombre de Yahvé *(Ag 2,20-23)* «Aquel día —cuando ya haya sido sacudido el mundo y quebrado el ímpet belicoso de los pueblos por la intervención personal de Yahvé (v. 21s)— te t maré, Zorobabel-ben-Salatiel, siervo mío; te haré mi sello, porque te he elegido (v. 23). Se trata aquí de la actualización de la ideología regia davídica, como l demuestra la predicación de Zacarías, contemporánea y dirigida también a Zor babel [38]. En *Zac 3,8* habla Yahvé de su siervo, el «retoño» que él hará surgi Zacarías detalla en seguida quién es ese retoño y qué es lo que Yahvé piens hacer con él *(Zac 6,9-14):* el profeta traerá una corona y la colocará sobre l sienes de Zorobabel diciendo: «Mirad el varón que se llama germen: germina y construirá el templo del Señor. Construirá el templo del Señor y le vestirá c majestad. Se sentará en su trono para reinar» (v. 12b, 13a). Esta doble desi nación de «germen» *(semaḥ),* que se refiere indirectamente a Is 11,1, conec con Jr 23,5 (cf. 33,13): «Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en qu suscitaré a David un vástago legítimo». «Germen» se ha convertido —y es in portante advertirlo para toda la época siguiente— en un nombre propio, en u título mesiánico [39].

En esta espera mesiánica inminente nos encontramos con un fenómeno qu nos afecta de modo particular. Viene a ser lo mismo en el fondo que lo qu ocurre, siglos atrás, con los Salmos reales. Zorobabel, descendiente de Davi ha sido elegido fundamentalmente para ser el representante e instrumento c Yahvé (cf. Ag 2,23: «siervo» y «sello») en orden a la irrevocable promesa c Dios a David. Pero Zorobabel *no llega a ser rey.* Una vez más, como otra muchas veces, parece rota la esperanza de Yahvé y de Israel en un contemp ráneo descendiente de David. Zorobabel desaparece en la oscuridad de la hist ria sin dejar rastro. La corona que le estaba destinada se quedará «para adorn

[37] Cf. E. Zenger, *Die deuteronomistische Interpretation von der Rehabilitierun Jojachins:* BZ NF 12 (1968) 16-30.

[38] Cf. A. Petitjean, *La mission de Zerobabel et la Reconstruction du Temp Zach III, 8-10:* EThL 42 (1966) 40-71; G. Rinaldi, *Il «germoglio» messianico in Za caria 3,8; 6,12,* en *Il Messianismo* (Brescia 1966) 179-191.

[39] En Qumrán, por ejemplo (cf. 4 Qpatr 3s; 4 Qflor 1,11), el «verdadero ungid (es decir, el Mesías) es llamado «germen de David». En Zac 3,8 y 6,12 (cf. Jr 23, los LXX interpretan el «germen» con el término ἀνατολή = «salida», pertenecien al lenguaje astronómico, pero aplicado aquí con sentido mesiánico; en el Benedictu se dice que «nos visitará el que sale de lo alto (o, tal vez, «del Altísimo»), pa iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte» (Lc 1,78), verso qu recoge aquella idea y que, al parecer, la mezcla con Is 9,1.

y recuerdo en el templo de Yahvé» (Zac 6,14). Al igual que la corona, quedan también en depósito —parcialmente, en la forma modificada (cf. sobre todo la disposición actual de Zac 6,9-14)—, desmentidas en cierto modo por la historia real y casi anuladas por completo, las esperanzas proféticas. ¿Hacia dónde y sobre quién recaerán ahora esas promesas? De momento pervive la esperanza, aunque de forma muy vaga, en que «algo ha brotado por debajo de él» [40].

Algunos *suplementos posexílicos* a los escritos de profetas más antiguos demuestran que, por lo menos en determinados círculos, pervivía en la era del judaísmo incipiente la fe en la promesa de David y la esperanza en su cumplimiento, a pesar de la quiebra de la espera próxima. Uno de estos suplementos es *Jr 33,24-26,* texto que recoge Jr 23,5s (cf. v. 15s) con influencias de una teología claramente sacerdotal y ligada al templo como la de un Ageo o un Zacarías, desarrollándola después en sentido escatológico: «No faltará a David un sucesor que se siente en el trono de la casa de Israel» (v. 17). Lo mismo que el orden cósmico, dispuesto por Dios de una vez para siempre, también perdura el pacto de Yahvé con David (v. 20s); lo mismo que a Jacob —el pacto de Israel no puede pensarse ya sin el pacto de David—, tampoco a David le puede abandonar Yahvé; pues «es cierto que no rechazaré al linaje de Jacob y de mi siervo David, dejando de escoger entre su descendencia los jefes de la raza de Abrahán, Isaac y Jacob. Porque cambio su suerte y les tengo compasión» (v. 26). En general se trata de que, según el plan salvífico de Yahvé, habrá siempre, junto al sacerdote descendiente de Leví, un rey descendiente de David. En este sentido, Jr 30,9 —otro de los suplementos indicados— dice, refiriéndose al descendiente de David: después de la liberación que Yahvé realizará «en aquel día», los israelitas (obsérvese la estrecha relación entre Dios y el rey) «servirán al Señor, su Dios, y a David, su rey, que les suscitaré». De igual modo, la ampliación hecha en Os 3,5: después de estar mucho tiempo sin sacrificios y sin rey, «volverán los israelitas buscando al Señor, su Dios, y a David, su rey, y adorarán a Yahvé, su bien, al fin de los tiempos». «Buscar» es, como también «servir», un término cultural. Finalmente, hay que citar en este contexto *Am 9,11:* «aquel día levantaré la choza caída de David, taparé sus brechas, levantaré sus ruinas como en otros tiempos». Las afirmaciones se refieren a la restauración política (cf. v. 12.14s), pero tienen también una proyección utópico-escatológica que mira a la plenitud y fecundidad que traerá consigo la restauración del reino davídico (v. 13). Resuena al mismo tiempo —lo que constituye un dato muy significativo para los escritos del judaísmo tardío— un tema que, ya desde tiempos remotos (Gn 49,10s; Is 7,15; 11,6-9; Sal 72, 3.6.16s), formaba parte del conjunto armónico de la ideología real.

f) Déutero-Zacarías.

También el llamado *Déutero-Zacarías* (Zac 9-14), cuya composición literaria ha de fijarse probablemente hacia fines del siglo IV, recoge viejos temas bíblicos transponiéndolos y potenciándolos dentro del contexto apocalíptico-escatológico de la catástrofe cósmica y la renovación universal, del mito de la guerra de los pueblos contra Jerusalén y el reinado universal de Yahvé. El pasaje que

[40] Zorobabel aparece en las genealogías neotestamentarias de Jesús (Mt 1,12s; Lc 3,27). Es interesante destacar que en Lc (en contra de Mt y de las genealogías davídicas del AT) no está vinculado a David por la línea de Joaquín y sus restantes predecesores en Judá, sino por una línea colateral que parte de Natán, hijo de David (cf. 2 Sm 5,14, así como Zac 12,12). La ruptura y el nuevo comienzo que predican Is 7,14; 11,1; Miq 5,1 y Jr 22,30; 23,5 expresan la misma idea.

más nos interesa es el famoso texto, citado también por el NT (cf. Mt 21,5; Jn 12,15), de *Zac 9,9s:* «Mira a tu rey que viene a ti...». Se resume aquí, por así decirlo, toda la ideología real veterotestamentaria, y, por lo que parece, se proyecta hacia el soberano ideal que se espera en el futuro, esto es, el Mesías. Merecen destacarse los siguientes puntos: 1) No sólo la terminología y el contexto («Sión..., tu rey»), sino también el hecho de que en el *Déutero-Zacarías* desempeñe un papel importante la «casa de David», atestiguan que se trata de un *descendiente de David:* «Aquel día» de la batalla final «la dinastía de David será como un dios, como el ángel del Señor que va abriendo camino» (12,8; véase también 12,12: junto a la casa de Leví viene la casa de David, y sobre todo la familia de Natán —cf. el árbol genealógico de Jesús en Lc 3, 31—, en Jerusalén, con una peculiar significación). 2) Se describe detalladamente la *entronización;* lo demuestra, además de la mención del asno (o de la mula como cabalgadura típica del antiguo ceremonial de coronación: cf. 1 Re 1,39.44), que, como indica la clara referencia terminológica, alude también a la bendición de Judá (v. 9c), el griterío jubiloso del pueblo en la proclamación del nuevo rey (v. 9a; cf. entre otros 1 Sm 10,24; 1 Re 1,40), que tal vez tiene una reminiscencia de Is 9,2 (texto enmendado): «Acreciste —por el nacimiento, esto es, por la entronización del rey salvador davídico— la alegría, aumentaste el gozo». 3) No hay que pasar por alto que las expresiones «tu rey, Sión», cuya «venida» es acogida por Jerusalén con «alegría y gritos de júbilo», se refieren en el antiguo texto bíblico utilizado antológicamente por el *Déutero-Zacarías,* a Yahvé, a su venida y a su reino (cf. sobre todo Sof 3,14-17, así como Nm 23,21; Sal 97,1.8; 149,2)[41]. Todo ello quiere decir que quien se hace presente en el rey davídico, y mucho más en el rey de los últimos tiempos, es el *reino divino de Yahvé.* 4) Sin embargo, el rey que ha de venir es un perfecto hombre: es *humilde* (*ʿānî* = «humillado», «pobre», y después —cf. Sof 3,12— *ʿānāw,* «pobre y humilde»; LXX: πραύς; Mt 11,29 lo aplica a Jesús en unión a las expresiones «hallar descanso» y «tomar el yugo sobre sí», que pertenecen a la temática regia, en parte davídica y en parte divina); es todo lo contrario que un Alejandro Magno, tal vez contemporáneo del profeta (cf. 1 Mac 1,3); es, por tanto, lo más opuesto a gran número de los antiguos reyes de la dinastía davídica, que, como Acaz, por ejemplo, no tenían fe en Yahvé, sino que ponían su confianza en los medios militares y políticos, cuyo símbolo era el caballo, importado del extranjero y destinado normalmente a la guerra, a diferencia del asno y de la mula (cf. v. 9c con el v. 10a, así como Is 30,15s y 31,1 con Is 7,9). Con otras palabras: el rey «humilde» se sabe dependiente total y absolutamente de Dios[42]; es *justo* (*ṣaddîq*) y *salvado* (*nôšāʿ*), esto es, justificado por Dios, al obtener de él y mediante él la salvación, verosímilmente en el combate con sus enemigos[43]. Esta idea de que el rey davídico no es tanto el

[41] Esta unión de Yahvé con el reino de David recoge probablemente una serie de ideas anteriores; mediante la traslación del arca de la alianza (o mejor, mediante su conmemoración ritual) parece que comenzó a celebrarse la fiesta de la entronización de Yahvé junto con la del rey davídico; esta fiesta se celebraba con ocasión del año nuevo (cf., por ejemplo, el Sal 132, que alude a 2 Sm 6-7, lo mismo que el Sal 24).

[42] En el Sal 132,1 se habla, si aceptamos la vocalización que presuponen los LXX, de la «mansedumbre» de David. A Moisés se le califica en Nm 12,3 como «el hombre más sufrido (*ʿānî*) del mundo», mientras Is 53,7 habla del «justo» o «justificado» siervo de Dios (v. 11) diciendo que «se humilló».

[43] Cuando los LXX traducen el pasivo «salvado» por el activo σώζων = «que salva», «que trae la salvación» (de modo semejante en el Targum de los profetas: *pārēq),* se trata de una interpretación, tal vez ya subyacente al texto hebreo de Sof 3, 17, empleado antológicamente; lo que allí se dice de Yahvé —«El Señor tu Dios, en

«liberador», sino sobre todo el que primero ha sido «salvado» por Yahvé, forma parte de la ideología monárquica veterotestamentaria, como lo demuestran frecuentemente los Salmos mesiánicos (cf. sobre todo Sal 18, 20 y 21), pero es también un constitutivo de la temática mesiánica neotestamentaria: en el acontecimiento de Pascua Jesús ha sido entronizado rey mesiánico por y después de haber sido «liberado» por Dios del poder de la muerte y «justificado» (cf. entre otros Heb 5,7, así como el himno cristológico de entronización de 1 Tim 3, 16)[44]. Además, la designación «justo» tiene relación con la idea constante de que el soberano davídico ideal está capacitado, en virtud de la justicia que Dios le ha infundido, para hacer justicia, mediante un juicio justo y salvador, a los pobres y oprimidos (cf. 2 Sm 23,3, así como Is 9,7; 11,3ss; Jr 23,5s; Sal 72, 1-7.17ss). 5) Dios mismo es el iniciador de la salvación; así lo indica el v. 10a: pondrá fin a la guerra, destruyendo incluso las armas de Israel (cf. Is 9,4.11; Sal 46,9s; Is 2,4; Miq 4,3; 5,9), con lo que fundará el *reino pacífico y salvador* del rey de Sión (v. 10b: *šālôm;* cf. Is 9,5 con Is 11,6-9, así como Ez 34, 23ss; Sal 72,3.6, y además Miq 5,3s). 6) Este reino de paz y salvación tiene, como se advierte ya en los Salmos reales y en la teología regia yahvista, un *colorido universalista:* el rey hablará de paz (es decir, de salvación) a los pueblos a quienes Yahvé ha vencido anteriormente (v. 10b; cf. Sal 2,10ss; 72,17); pues «dominará de mar a mar —cita literal del Sal 72,8; cf. también Miq 5, 1.3s—, desde el Eufrates hasta los confines de la tierra» (v. 10c). El rey salvífico queda así parangonado con Salomón, quien, posiblemente en vida del cronista, venía a ser la figura idealizada del «hijo de David», al que se designaba con el título de «pacífico» (cf., además de 1 Re 5,4, 1 Cr 17,11-14; 22,9s)[45]. 7) Un último punto de vista: la simultánea mención de Efraín (= el reino del Norte) y de Jerusalén (= el reino de Judá) indica que, al igual que en tiempos de David y Salomón, Israel *volverá a unirse,* bajo *un solo rey,* al tiempo de la salvación, con sus doce tribus; con ello el autor hace suya otra esperanza mesiánica ligada a David (cf. ya Is 8,23-9,6; Miq 5,2; y después sobre todo Ez 34,23s; 37,24). En resumen: el *Déutero-Zacarías* nos ofrece en dos cortos versos (9,9s), sirviéndose de diversas reminiscencias y alusiones a escritos más antiguos, un compendio reducido, pero muy denso, de las esperanzas mesiánico-davídicas de su tiempo.

¿Es posible ir más allá? ¿Se ha reducido el *Déutero-Zacarías* —suponiendo la problemática unidad de autor de Zac 9-14— a recapitular las esperanzas

medio de ti (Jerusalén), es un guerrero (cf. Is 9,5, donde se dice del rey davídico futuro que será «guerrero de Dios») que trae la salvación (que salva)»— se transfiere al rey davídico del futuro, en unión con los títulos y el júbilo real.

[44] Véase J. Jeremias, *Das Neue Testament Deutsch,* 9 (Gotinga [8]1963) 23s: en el himno cristológico se trata (al igual que en Flp 2,9-11; Mt 28,18-20; Heb 1,5-14) de «tres momentos que conocemos gracias al ceremonial de entronización del antiguo Oriente, concretamente de Egipto...: 1) el rey recibe, en una acción simbólica, los atributos de Dios (exaltación); 2) el rey divinizado es presentado al círculo de los dioses (presentación); 3) sólo entonces se le confiere la soberanía (entronización)».

[45] Aunque el cronista (de finales del siglo IV a. C.) tiene noticia de la validez perenne de las promesas davídicas (cf. 2 Cr 6,16s; 13,5; 21,7; 23,3, así como interés por la genealogía de la casa davídica hasta entonces, 1 Cr 3,17-24), apenas puede hablarse —al revés que en el Déutero-Zacarías— de una expectación mesiánica centrada en David y con significación actual para el autor. Su interés se centra en las figuras idealizadas (o si se quiere, mesianizadas) de David y Salomón, en cuanto fundadores de las instituciones salvíficas cultuales valederas para el presente y para el futuro. Cf., a este propósito, A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?:* RThPh 99 (1966) 110-120.

mesiánicas de entonces ligadas a David, situándolas, como hemos visto, en un contexto abiertamente escatológico, o también ha desarrollado (y sería el primero) una combinación, tan audaz como rica en consecuencias, consistente en relacionar al rey salvífico con el siervo de Dios paciente (de esto hablaremos más adelante en el apartado 3, párrafo b) de la línea profética? Cabría afirmar el segundo término de la disyuntiva si 1) no sólo Zac 9,9s, sino también Zac 11,4-17; 12,10-13,1 y 13,7-9, hablaran efectivamente de un mediador salvífico, el cual 2) pudiera ser identificado con el rey que ha de venir, del que se habla en 9,9s [46]. Los textos merecen atención, sobre todo teniendo en cuenta que han sido citados por el NT y referidos a Jesús.

En *Zac 11,4-17* y *13,7-9* (muchos comentadores unen ambos textos) [47] se trata de un pastor, es decir, de una *alegoría del pastor*. El texto de 11,4-17 es particularmente misterioso y difícil de comprender, debido sobre todo a sus varias alusiones a hechos históricos y a personas que no conocemos. El profeta ha de presentar lo que es «un buen pastor» (puede tratarse de un gobernante, pero también quizá del profetismo personificado); con ese «buen pastor» de Israel se identifica Yahvé, a cuyos cuidados y esfuerzos corresponden las ovejas con desatención e ingratitud: «Ellos pesaron mi salario: treinta dineros», que luego fueron echados al tesoro del templo (v. 12s; cf. Mt 26,15; 27,9). En cambio, en 13,7-9 hace Yahvé que sobrevenga la desgracia sobre «su pastor, el hombre de su confianza»; el símbolo es la espada. No queda claro si se trata aquí del pastor bueno, vilipendiado injustamente en 11,4-17, o más bien de un pastor malo, digno de castigo. El Jesús sinóptico recoge las palabras del profeta en relación con la muerte que le espera; en ellas ve profetizado su destino y el de los suyos (cf. Mc 14,27; Mt 26,31): «Hiere al pastor, que se dispersen las ovejas, volveré mi mano contra las crías» (Zac 13,7), las cuales, diezmadas y acrisoladas durante su búsqueda de la patria, formarán de nuevo el pueblo de la alianza.

No menos discutido es el pasaje de *Zac 12,10-13,1*, que, sin embargo, es más conocido: «Derramaré sobre la dinastía y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de clemencia. Me mirarán a mí (texto hebr. y LXX), a quien traspasaron (resp. a quien se traspasó), harán llanto como llanto por el hijo único, y llorarán como se llora al primogénito» (v. 10). La consecuencia salvífica de este llanto efectuada por Dios y motivado por aquel a quien traspasaron, llanto que parece expresar un sincero arrepentimiento, consistirá en que «aquel día se alumbrará un manantial a la dinastía de David y a los habitantes de Jerusalén contra pecados e impurezas» (13,1). ¿Quién es este misterioso *traspasado* con el que, según el texto, se identifica Yahvé, igual que con el «pastor»? ¿Hay alguna relación con el siervo de Dios, que «fue traspasado por nuestras iniquidades» y al final «justificaré a muchos» (Is 53,5-11)? Prescindiendo de que no hay coincidencia terminológica (Zac 12,10: *dqr;* Is 53,5, por el contrario, *ḥll),* la marcha del pensamiento es también muy distinta. No habla el *Déutero-Zacarías* de una autodonación voluntaria que realiza, igual que el sacrificio expiatorio, la salvación de los pecados. En Is 52,13 hasta 53,12 lo que provoca la conversión de «muchos» al siervo y a Dios no es el sufrimiento del siervo, sino su inesperada y milagrosa liberación del sufrimiento. En Zac

[46] Así, sobre todo, P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (París 1961): los cuatro pasajes del Déutero-Zacarías no sólo forman una unidad, sino que han sido formados en correspondencia con la unidad de los cuatro cantos del siervo en el Déutero-Isaías.

[47] Cf., además de los comentarios, M. Rehm, *Die Hirtenallegorie Zach 11,4-14:* BZ NF 4 (1960) 186-208.

12,10-13, por el contrario, es el «traspasado» como tal el motivo del arrepentimiento, en cuanto que ese arrepentimiento, provocado por él, hace posible tal manantial que propiamente purifica, y que no es más que una causa mediata de salvación. En otras palabras: el trasfondo de Zac 12,10-13 no es Is 52,13-53,12, sino Ez 36,25-32: Yahvé promete a los suyos «un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (v. 26), con lo que sienten arrepentimiento y hastío de sus maldades (v. 32), y así serán purificados de todas sus manchas merced al «agua pura» que Yahvé hará brotar sobre ellos (v. 25; cf. con el manantial salvífico que brota en la Sión escatológica, según Ez 47,1-12). En ese contexto habría que entender lo del «traspasado» en sentido metafórico, equivalente a «enfermo», «injuriado», refiriéndolo, de acuerdo con el original corregido, al propio Yahvé [48]. Este hecho en nada perjudica al NT, quien en Jn 19,37 y Ap 1,7 ve en el «traspasado» la figura literalmente descrita del crucificado después de la lanzada (Jn 19,34). Más bien lo que hace Jn es descubrir en Ez 36 un nuevo contexto teológico: Jesús no es sólo el que fue enviado por Dios como pastor herido, sino que es también el Dios traspasado (cf. Jn 20,27s: «Señor mío y Dios mío», dice Tomás después de palpar el costado del resucitado); quien se convierte, lo mismo que Jerusalén, y, tocado por el espíritu de Dios, mira a Jesús con fe, participará del agua purificadora y vivificante que de él brota, e incluso se convertirá, lo mismo que Sión, en un manantial de agua viva (cf. Jn 4,14; 7,37ss; 19,34). Realmente es muy inverosímil que en el *Déutero-Zacarías* los personajes del «traspasado» y del «pastor» se hayan referido desde el principio a un mediador salvífico mesiánico y mucho menos al rey davídico futuro. Verificar la unión entre el siervo de Dios paciente y el hijo de David glorioso parece reservarse al NT como algo peculiarísimo de Jesús.

De todo lo precedente podemos concluir cómo fue desarrollándose y expresándose, a base de los textos bíblicos más antiguos, la esperanza futura que tenía como punto de mira al rey salvador davídico. Esos textos, combinados y situados en diferente contexto histórico y con diversos horizontes teológicos, alcanzaron un sentido nuevo, más amplio y profundo a veces. Sobre todo, los Salmos reales que, como hemos visto, se referían originariamente a determinados reyes del período preexílico, fueron adquiriendo nuevas interpretaciones escatológicas y mesiánicas en aquellos círculos en que perduraba esta esperanza. Al no existir ya un rey davídico contemporáneo, la figura regia que presentan esos poemas queda proyectada hacia el futuro y, en consecuencia, es interpretada mesiánicamente [49]. Este proceso de reactualización fue desarrollándose de un modo fácil y espontáneo, tanto más cuanto que la ideología monárquica contenida en los salmos había sido coloreada y acuñada en razón de la promesa hecha a David y la asimilación de la temática de las monarquías del Oriente antiguo, con características de fuerte sabor mítico y arquetípico. Bastaba seguir los textos palabra por palabra para advertir en ellos y anunciar por su medio la figura del rey salvador futuro, es decir, del Mesías [50].

[48] Así, M. Delcor, *Un problème de critique textuelle et d'exégèse. Zach XII, 10: «Et aspicient ad me quem confixerunt»*: RB 58 (1951) 189-199.

[49] Otra cosa ocurriría, como en el caso de Zac 9,9s, si los Salmos reales hubieran sido compuestos sólo en el período posexílico con la utilización de poemas regios preexílicos; en tal caso, se referirían desde el principio exclusivamente al rey salvífico y serían *directamente* mesiánicos. Así opinan, sobre todo, R. Tournay, *Le Roi-Messie (Ps 2)*: «Assemblées du Seigneur», n. 88 (1966) 46-63; del mismo, *Les affinités du Ps XLV avec le Cantique des cantiques et leur interprétation messianique* (Leiden 1963) 168-212; del mismo, *Le Psaume CX*: RB 67 (1960) 5-41.

[50] Vestigios de esta nueva interpretación (cf. anteriormente notas 6 y 39) se encuentran ya en los LXX; entre otros, en la versión que dan del Sal 110(109),3: «Del

g) Textos intertestamentarios.

Para la comprensión de la persona y el mensaje de Jesús —el suyo propi
y el del NT— es de enorme importancia tener en cuenta la esperanza en e
Mesías davídico futuro [51] durante el período posterior al AT, el inmediatament
anterior al cristianismo. Esta esperanza constituye el trasfondo de aquel men
saje. El que durante el período helenístico fuera un movimiento insignificante [52]
para convertirse después en marchamo característico del judaísmo oficial, s
explica, al menos en parte, por la reacción contra la monarquía asmonea, n
davídica, que iba siendo considerada progresivamente como ilegítima. A est
respecto son sumamente instructivos los llamados *Salmos de Salomón,* escrito
alrededor del año 63 (toma de Jerusalén por los romanos) en Palestina. Sobr
todo el *Salmo 17 de Salomón* es un compendio de las afirmaciones veterotest
mentarias relativas al futuro rey davídico, destinadas a la plegaria del pueb
oprimido. Merecen destacarse algunos aspectos: 1) Se trata del cumplimient
de la promesa a David de 2 Sm (v. 4), mirando al Mesías, esto es, al «rey d
Israel» (v. 42; cf. v. 21.32): éste es «*el* hijo de David» (v. 21) y «el Ungid
(ὁ χριστός) del Señor» (v. 32; cf. 18,5.7) [53]. Conviene subrayar que es aqu
donde nos encontramos por primera vez con estas denominaciones, tan impor
tantes en el NT, como títulos propios del Mesías. 2) Sus características son
estará adornado (Is 11,2) con la fuerza, la sabiduría y la justicia del Espírit
de Dios (18,7; cf. 17,22s.26.29.37), pondrá su confianza (cf. Is 7,9) no en lo
medios del poder terreno, sino en el Señor (v. 33s.39); instruido por Dio
(v. 32) y temeroso de él (v. 40; cf. 18,7) estará limpio de pecado (v. 36). 3) S
actividad consistirá en aniquilar con su poder a los enemigos de Israel, los «pa
ganos» y «pecadores», valiéndose tanto de la guerra como de la fuerza de s
palabra (v. 22-25) —citas del Sal 2,9 e Is 11,4—, liberar a Jerusalén (v. 22.28
y purificarla de sus pecados, exterminando el mal (v. 27.30.36.41), unificar e
pueblo de Dios (v. 26.31.44), bendecirlo (v. 35) y apacentarlo (v. 40); por últ
mo, su reino —su yugo y su juicio— alcanzarán a todos los pueblos y tribu
de la tierra (v. 29ss.34s): «Dichoso el que viva en aquellos días y vea la salva

seno, antes del lucero, te engendré». Por otra parte, no se puede olvidar que el text
original ha sido atenuado con relativa frecuencia. En Is 7,14, por ejemplo, donde s
habla de la «virgen (ἡ παρθένος) que concebirá» (lo que no es necesario comprende
absolutamente en el sentido de una concepción virginal), se atenúa también la significa
ción de esta virgen (quitándole colorido mesiánico) en cuanto que no es ella la qu
pondrá el nombre al niño, sino Acaz. Lo mismo ocurre con Is 9,5: los cuatro altisc
nantes títulos reales quedan reducidos al modesto «ángel (enviado) del gran consejo»
Esto pone de manifiesto hasta qué punto es superficial y unilateral la opinión de qu
los LXX prepararon con sus interpretaciones la inteligencia cristiana del AT a cost
del texto hebreo original.

[51] Cf., además de los estudios de S. Mowinckel y J. Klausner —citados en l
nota 1—, los de P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalte*
(Tubinga 1934) 173-229; P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'AT,* en *L*
venue du Messie (Brujas 1962) 19-50, sobre todo 22-32.

[52] En los libros tardíos del AT *(Tobías, Judit, Daniel, 1 y 2 Mac, Eclo, Sabiduría)*
como también en los apócrifos del período posterior (por ejemplo, *Jubileos, Asunció*
de Moisés, Henoc etiópico 1-36, 91-108), no se menciona nunca al rey davídico ven
dero. Sobre esta evolución puede verse, además, U. Kellermann, *Die politische Messia*
Hoffnung zwischen den Testamenten: «Monatsschrift für Pastoraltheologie» 56 (1967
362-377, 436-448.

[53] En el Sal 17,37 de Salomón (véase también el *Testamento de Judá,* 24) el text
dice: χριστὸς κύριος; se trata de una modificación cristiana del original χριστὸ
κυρίου = *m*ᵉ*šî*ᵃ*ḥ yhwh.*

ción del Señor que traerá por su Ungido a la generación futura» (18,6; cf. 17, 44). 4) Con ello tocamos también otro punto digno de consideración: la orientación teocéntrica. A pesar del colorido político, se trata, en el fondo, de Dios, el Señor; de él es de quien viene la salvación mesiánica, que redunda en gloria suya (v. 31); Yahvé es *el* rey; Israel, en cuanto pueblo santo de Dios (v. 26.32), es su rebaño (v. 40), su siervo (v. 21), sus hijos (v. 27).

Los *textos de Qumrán* nos facilitan una visión más amplia de la esperanza davídica inmediatamente precristiana [54]. Nos dan a entender que, bajo la figura del Mesías sacerdotal del que aún habremos de hablar más adelante (cf. número 2), y en unión con el «maestro» o «profeta», del que también hablaremos más adelante (cf. 3c), se esperaba también, por lo menos desde el siglo I antes de Cristo, un Mesías davídico, el «Mesías de Israel» [55]. A este personaje, el «verdadero Ungido» [56], es a quien se aplican, en sentido claramente mesiánico, los textos escriturísticos sobre el rey davídico, como, por ejemplo, Gn 49, 10; Nm 24,17; 2 Sm 7,14; Is 11,4; Jr 23,5; 33,15 y Zac 3,8; 6,12, así como Ez 34,24; 37,25: él es «el cetro», «el vástago de David» y el «príncipe de (toda) la comunidad» [57], que Dios «hará nacer de entre ellos» [58], «para regir a los pobres con justicia» (cf. Sal 72,2.4); con su cetro devastará la tierra (cf. Sal 110,2.5s), con la fuerza de su boca herirá a los pueblos y con el soplo de sus labios matará al impío (cf. Is 11,4), y dominará sobre todas las naciones por la fuerza —con cuernos de hierro y uñas de bronce—, hasta que se le sometan y le sirvan [59]. Como puede verse, el príncipe davídico del futuro —el título de rey es evitado intencionadamente— es un Mesías de características nacionales y políticas.

La secta de Qumrán coincide en este punto de vista con las tendencias farisaico-zelotas del tiempo de Jesús. Lo que dejan entrever constantemente los evangelios lo declaran expresamente los apócrifos del período contemporáneo al NT: el Mesías esperado es ante todo un libertador político y un soberano glorioso [60]. Diariamente se le dirigen súplicas por la liberación de Israel de la

[54] Cf. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957), así como M. Black, *Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls,* en *Studia Patristica* I (Berlín 1957) 441-459; R. E. Brown, *The Messianism of Qumran:* CBQ 19 (1957) 53-82; K. Schubert, *Die Messiaslehre von Chirbet Qumran:* BZ NF 1 (1957) 177-197; H. W. Kuhn, *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur:* ZAW 70 (1958) 200-208; A. S. van der Woude, *Le Maître de Justice et les deux Messies de la Communauté de Qumrân,* en *La Secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Brujas 1959) 121-134; J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân:* RB 70 (1963) 481-505; R. Deichgräber, *Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift:* ZAW 78 (1966) 333-343.

[55] «Mesías de Israel», o «(los dos) mesías de Aarón e Israel»: 1 QS 9,11; CD 12,23s; 14,19; 19,10s; 20,1 (el singular «el mesías de Aarón y de Israel» parece ser una corrección posterior); cf. 4 Qtest 9-13.

[56] 4 Qpatr 3; literalmente: «... hasta que venga el ungido de la justicia (= el ungido genuino, auténtico), el vástago de David».

[57] Cf. 1 QSb 5,20-27; CD 7,20; 4 Qflor 11s.

[58] 1 QSa 2,12. De su nacimiento por (¿de?) Dios habla tal vez el fragmento de Qumrán 4 QMess 11, aún no editado, y que, según todas las apariencias, se refiere al Mesías davídico; véase, a este respecto, J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân,* en Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris (París 1964) 51-66.

[59] 1 QSb 5,21-29. Sobre el carácter guerrero del «Mesías de Israel», cf. además 1 QSa 2,11-21.

[60] Así, 4 Esd 7,37-12,3; 13,31-38 (cf. 7,28; 13,52); 2 Bar 35-40; 69-74; cf. también Hen etióp 83-90. Sobre la identificación supuesta del Mesías davídico con el Hijo de hombre preexistente en el Hen etióp 48,10 y 52,4, cf. *infra,* pp. 161s.

dominación extranjera y por la restauración de Jerusalén: «Haz que brote en seguida el vástago de David, tu siervo, y que su cuerno se eleve en tu salvación; pues en tu salvación esperamos día tras día. Alabado seas tú, el Eterno, que haces brotar la salvación» [61].

2. *El mediador sacerdotal de la salvación*

Según el testimonio del NT, concretamente de la *carta a los Hebreos,* Jesús es, en cuanto Cristo, no sólo rey, sino también *sacerdote;* en consecuencia, la cristología dogmática habla del ministerio sacerdotal de Cristo. Esta función sacerdotal del mediador salvífico neotestamentario tiene sus raíces en el AT y en el judaísmo. Aunque no podamos entrar con mucho detalle en la historia del sacerdocio veterotestamentario, haremos un recorrido al menos por los textos más importantes, ateniéndonos a su sucesión cronológica [1]. Se insinúa en ellos una triple división: *a)* textos veterotestamentarios tempranos; *b)* textos veterotestamentarios tardíos (que datan del exilio o del período posexílico), y *c)* textos intertestamentarios no bíblicos.

a) Textos veterotestamentarios tempranos.

«Nuestra fuente más importante para el oficio sacerdotal antes del exilio» (G. von Rad) es *Dt 33,8-11,* la *bendición de Moisés sobre la tribu de Leví,* texto que tal vez puede remontarse al período anterior a los reyes [2], y que en período tardío, inmediato al cristianismo, habría de ser interpretado en sentido mesiánico [3]. Lo mismo que en la bendición de Judá por Jacob se resalta su carácter de tribu regia, en la bendición de Moisés a Leví se pone de manifiesto la identificación de la tribu de Leví, es decir, el estado de los levitas, como gestora del sacerdocio. Este sacerdocio se basa en una relación particularmente estrecha de confianza hacia Yahvé y se reduce a la fidelidad a la palabra y el pacto con Yahvé, fidelidad absoluta que posterga toda clase de parentesco humano (v. 8s; cf. Ex 32,25-29). Leví es, al igual que el rey mesiánico y que David, «el hombre de su (pacto) amor» (v. 8: *ḥāsîd).* Según el texto, el oficio del mediador levítico-sacerdotal comprende dos funciones principales. En primer término, la comunicación de la voluntad de Dios, que se verifica de dos maneras: unas veces consultándola mediante oráculos de orden profético (resp. visionario), que sustituyeron en seguida a otros procedimientos más antiguos

[61] Schemone Esre (plegaria 18), 15. Sobre la expectación davídica en el rabinismo, cf., junto al material que ofrece Billerbeck, I, 6-14; II, 333-352; IV, 799-1015, E. Lohse, *Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge,* en *Abraham unser Vater* (Homenaje a O. Michel; Leiden 1963) 337-345; K. Hruby, *Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen:* «Judaica» 21 (1965) 100-122.

[1] Puede consultarse A. Gelin, *Messianisme:* DBS V (1957) 1165-1199; J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* (Friburgo 1964), sobre todo 268-280; J. Alonso Díaz, *Cómo y cuándo entra en la línea del mesianismo clásico el aspecto sacerdotal:* EstB 25 (1966) 283-298. Sobre el sacerdocio veterotestamentario en general: A. Gelin, *Le sacerdoce de l'ancienne alliance,* en *La tradition sacerdotale* (Le Puy 1959) 27-60; R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 449-517.

[2] Cf., aparte los comentarios, F. M. Cross-D. N. Freedman, *The Blessing of Moses:* JBL 67 (1948) 191-210; R. Tournay, *Le psaume et les bénédictions de Moïse:* RB 65 (1958) 181-213.

[3] En Qumrán (4 Qtest 14-20) se emplea Dt 33,8-11 como *testimonium* referido al mesías sacerdotal tras el texto de Nm 24,15-17, que se refiere al mesías davídico.

(v. 8: los Tummim y Urim); otras veces, y de modo prevalente, mediante la tradición e interpretación de la revelación tradicional, oficios ambos constitutivos del sacerdocio auténticamente bíblico. Esta revelación tradicional comprende no sólo la ley de la alianza, sino también tradiciones histórico-salvíficas originadas en diversos santuarios y lugares de culto, indisolublemente unidas a la ley de la alianza (v. 10: «enseñarán tus preceptos a Jacob, y tu Torá a Israel»; Torá = instrucción, doctrina). Sólo en un plano muy secundario aparecen, al menos en la época más primitiva, funciones sacerdotales específicamente cultuales, consistentes sobre todo en el ministerio sacrificial (v. 10: ofrenda del incienso y holocausto).

El sacerdocio, en cuanto oficio autónomo vinculado a una determinada condición, forma una institución peculiar que constituye una casta propia y que está unida como vocación hereditaria a determinadas familias, esto es, a la pertenencia a la tribu. Junto a este sacerdocio oficial permanece todavía durante siglos el sacerdocio originario sin ministros oficiales, con arreglo al cual los cabezas de tribu (patriarcas y jefes de familia) asumen oficios específicamente sacerdotales como gestores de las sagradas tradiciones y realizadores del sacrificio ritual [4]. De modo análogo, los jefes carismáticos del antiguo Israel (Moisés, Josué, Samuel) ejercen también personalmente esas funciones sacerdotales, que después, durante la monarquía, serán asumidas por el *rey,* sobre todo por lo que atañe al culto. Los reyes, sobre todo David y Salomón, ofrecen el sacrificio como representantes del pueblo [5]; y además, facultados por Dios, y en esto a semejanza de los patriarcas, bendicen al pueblo [6]. Sin embargo, normalmente el rey delega su oficio sacerdotal en los sacerdotes ministeriales, quienes, en nombre y por encargo suyo, y expresamente nombrados para ello, ejercen el culto por él prescrito, ordenado y patrocinado [7]. Al igual que los demás funcionarios de la corte, también el sacerdote «camina en presencia del ungido de Yahvé» (1 Sm 2,35).

El sacerdote peculiar de Israel es, según esto, el rey davídico en cuanto cabeza de su pueblo, aun cuando en todo el AT sólo reciba ese título expresamente en un famoso pasaje, que, por lo demás, es enormemente significativo, el *Sal 110,4.* En su entronización es constituido «sacerdote por razón de (LXX: según el orden de) Melquisedec» mediante un decreto solemne de Dios. Esto quiere decir lo siguiente: David es entronizado rey de la antigua Jerusalén cananea; cada descendiente suyo en el trono, hasta el rey davídico del tiempo salvífico, obtiene también el derecho de sucesión de aquel Melquisedec preisraelita, quien, según la leyenda de Gn 14,17-20 sobre el culto y el santuario de la antigüedad, era a la vez rey de Salem (que significa Jerusalén) y sacerdote del «Dios altísimo, creador de cielo y tierra» [8]. Con esto tenemos ya una

[4] Este estado de cosas se ha conservado en la celebración anual de la Pascua, en la que el padre de familia desempeña un papel de verdadero liturgo: ejecuta el ritual (cf., entre otros, Ex 12,21s) y transmite las tradiciones sagradas (Ex 12,26s; 13,8-14s; cf. Dt 6,20-25).

[5] Cf. David (2 Sm 6,13.17; 24,24s), que lleva el efod, vestidura sacerdotal (2 Sm 6,14), y hace sacerdotes a sus hijos (2 Sm 8,18), y después Salomón (1 Re 3,4.15; 8,5.62ss; 9,25), y más adelante, en pleno siglo VIII, Acaz (2 Re 10,12s). En el reino del Norte hacen lo mismo Jeroboam (1 Re 13,1) y Jehú (2 Re 10,24).

[6] Así, por ejemplo, David (2 Sm 6,18) y Salomón, en relación con su plegaria por el pueblo (1 Re 8,14).

[7] Cf., entre otros, 2 Sm 8,17; 20,25s; 1 Re 2,27.35; 4,2; 2 Re 16,15s. En consecuencia, compete también al rey la reforma del culto: 1 Re 15,12-15; 2 Re 18,3s; 23,4-27.

[8] Sobre Melquisedec, cf. MS II, 833.

segunda raíz del sacerdocio regio, que incluye el del Mesías: la ideología monárquica del antiguo Oriente. Dentro de esta ideología, el rey es esencialmente sacerdote. Por una parte, está delante de Dios ofreciendo, expiando e intercediendo por el pueblo, como representante de sus súbditos; pero además, como representante de Dios en la tierra, garantiza y comunica a su pueblo una continua bendición y salvación. Es, por tanto, mediador entre Dios y el pueblo [9].

El *Sal 110,4* alcanza su plena significación en el NT. Jesús es, en cuanto hijo de David, «sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Heb 5,6.10; 6,20; 7,21 y otros). Pero para la cristología del NT tal vez sea más importante otra relación que se da entre la monarquía davídica y el sacerdocio jerosolimitano: la unión indisoluble entre el rey davídico y el *santuario de Sión,* unión que hallará su prolongación y su plenitud al identificarse el Mesías de los últimos tiempos con el templo escatológico [10]. El templo es, ante todo, como ocurre en general por todo el antiguo Oriente, el santuario real; el rey es quien lo ha proyectado, construido y conservado [11]. El AT ha aprovechado teológicamente este hecho desde época muy antigua. En 2 Sm 6-7, y después en Sal 132, establece una estrecha relación entre «la casa (la dinastía) de David» y «la casa (el templo) de Yahvé», como también entre la elección de David y la de Sión [12]: por David existe Jerusalén [13], y si Yahvé sigue dispensando su gracia al pueblo, ello es debido a «mi siervo David *y* a Jerusalén, a la que elegí» [14]. Esto significa que la rica teología y esperanza centrada en Sión, que se remonta probablemente a la época preisraelítica, tuvo siempre una referencia a la ideología del reino davídico; de ello son testigos los Salmos de Sión anteriores al exilio (Sal 46, 48, 76, 87, y entre otros, los textos proféticos paralelos de Is 2,1-5 y Miq 4,1-3) [15]. Con ello, la mediación cúltico-sacerdotal, destinada a garantizar de modo perdurable la presencia de la salvación [16], en estrecha unión con el templo elegido por Yahvé, toma, por lo menos en principio, una orientación escatológica hacia el futuro salvífico: se convierte, al menos en germen, en una mediación mesiánica.

[9] Además de la bibliografía citada en las notas 18-20 del apartado anterior, véase R. Largement-P. du Bourguet, *Médiation dans la religion suméro-akkadienne et égyptienne:* DBS V (1957) 983-997.

[10] Cf. Mc 14,58 *par.;* Jn 1,14; 2,19ss; Ap 21,22, así como Y. M. Congar, *Le mystère du Temple* (París 1958).

[11] Cf., entre otros, 2 Sm 7,2ss; 24,18-25; 1 Re 5,15-6,38; 7,13-8,66; 2 Re 12,5-9; 16,10-18; 22,3-7.

[12] Cf. también el Sal 78,67-72, así como 1 Re 8,16.

[13] 2 Re 8,19; 19,34 (= Is 37,18); 20,6.

[14] 1 Re 11,13.32 (véanse también vv. 34 y 36).

[15] Cf., además, Is 10,27c-34 (en el actual contexto inmediatamente antes de la promesa del rey davídico, 11,1-9; en el v. 10, añadido posteriormente, aparece el «retoño de Jesé» en su función universal de «signo ante las naciones» en el lugar del monte Sión de los tiempos mesiánicos, del que se habla en 2,2-4); 14,18-32; 17,12-14; 29,1-8; 30,27-33; 31,4-9. Sobre esta esperanza vinculada a Sión y su datación anterior a los reyes, consúltese G. von Rad, *Die Stadt auf dem Berge:* EvTh 8 (1948-49) 439-447 = *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ²1961) 214-224; del mismo, *Theologie des AT* II (Munich ⁴1965) 162-175; H. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes II, 1-5:* VT 7 (1957) 62-81; H. J. Kraus, *Psalmen* I (Neukirchen ²1961) 342-345; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz* (Munich 1963). Recientemente defienden una fecha tardía S. Herrmann, *Die prophetische Heilserwartung* (Stuttgart 1965) 103, 141-144; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (Berlín 1966).

[16] Su formulación más exacta, aunque con redacción deuteronomista, es la plegaria de Salomón en la consagración del templo (1 Re 8,22-40).

Al llegar aquí hay que mencionar otro dato: el parentesco temático y terminológico entre los textos que se refieren al rey davídico y a Sión, sobre todo en los salmos y en determinados textos proféticos, particularmente en Isaías. Este parentesco se manifiesta principalmente en tres motivos, muy significativos también para la teología neotestamentaria: 1) *La lucha,* que aparece en la forma del así llamado mito de la lucha de los pueblos. Lo mismo el rey que Sión se ven combatidos por un conjunto de pueblos que generalmente no es posible determinar en concreto (cf., por ejemplo, Sal 2,1 con el Sal 46,7; 48,5), y por ello están expuestos al asalto de los poderes demoníacos escatológicos (cf., entre otros, Sal 2,4s; 110,1s.5s con Sal 48,6s; 76,4ss). 2) *La paz universal,* merced a la cual el sometimiento de los pueblos enemigos redunda al fin en su salvación. El rey y Sión son el centro del mundo, por ser manifestación y garantía de la presencia de Dios, escudo y defensa de la justicia, prenda de *šālôm,* esto es, de la paz y salvación universal (cf. Sal 2,10ss; 72,9s.17 con Sal 46,10s.76,11s; 87,4-7, así como Is 9,4-7; 11,1-10; Zac 9,9s con Is 2,2-4; Miq 4,1-3). 3) El *motivo paradisíaco,* que conecta con la paz universal la esperanza de fecundidad y plenitud de vida; esta esperanza, que con frecuencia viene relacionada con el símbolo de la corriente del paraíso que salía del monte de Dios (Gn 2,6.10s y Ez 28,13s), aparece también vinculada a Sión y al rey salvador davídico (cf., por ejemplo, Sal 72,6.16; 110,3: «sí, yo mismo te engendré como rocío —prenda de vida y fecundidad—»; 110,7: relación entre el señorío —*derek*— del rey y el torrente —*naḥal*—; cf., además, Sal 36,9s; 46,5; Ez 47,1-12).

b) Textos veterotestamentarios tardíos.

Lo que más llama la atención en el período del exilio e inmediatamente después es, por lo que se refiere a la mediación salvífica sacerdotal, el templo, es decir, el monte Sión. El punto central y el manantial del que brota esa salvación, entendida ya y progresivamente, aunque con diversos matices, en sentido escatológico, es la nueva Jerusalén con su nuevo santuario prometido y esperado, lugar de la presencia de Dios, garantizada y celebrada mediante el sacerdocio y el culto. Podemos advertirlo en la grandiosa visión del templo que describe *Ez 40-48* (hacia el 573) [17]. Este templo, tan minuciosamente descrito, garantizará la presencia de Dios en medio de su pueblo (cf. 43,7; 48,35), que se convertirá en fuente de salvación vivificante (47,1-12; cf. Ap 22,1s, así como Jn 7,37s). Junto al ritual sacrificial de tipo levítico-aaronítico, ya fuertemente organizado desde Sadoc (cf. 44,4-31), aparece también el «príncipe» davídico (*nāśî'*: cf. 34,24; 37,25). Su función, aunque poco acentuada, es de carácter sacral, en cuanto que es responsable del culto sacrificial, sobre todo de suministrar las ofrendas que han de ofrecerse tanto por él como por el pueblo (45, 17.22-25; 46,13s) y se le asigna un puesto particular en la liturgia del templo (44,1ss; 46,12).

La predicación de los profetas Ageo y Zacarías, que gira también en torno al nuevo templo, aproximadamente medio siglo más tarde (hacia el 520), es algo diferente. Tampoco surge «de un interés exclusivamente cultual, preocupado por la restauración correcta de las solemnidades litúrgicas, sino que se proyecta en el ámbito escatológico». No obstante, al contrario que Ezequiel, quien en cierto sentido desabsolutiza el templo, nos encontramos aquí con que «el advenimiento del tiempo salvífico depende de la terminación del templo.

[17] Aparte de los comentarios (sobre todo el reciente de W. Zimmerli), véase H. Gese, *Der Verfassungsentwurf Ezechiels traditionsgeschichtlich untersucht* (Tubinga 1957).

Estamos entonces en la concepción de los antiguos profetas, aunque con una flexión acomodada a las nuevas circunstancias: si el templo preexílico garantizaba la seguridad de librarse de un tribunal, el templo posexílico debía convertirse en puerta de acceso a la época deseada de la salvación» [18]. Esto se manifiesta de modo claro sobre todo en los textos de Zac 6,9-14 (cf. también 4,6-10), que ya hemos estudiado. La edificación del templo no es sólo, como para David y Salomón, la principal misión del Zorobabel davídico, sino también el presupuesto indispensable del reino mesiánico por él esperado. La terminación del santuario, aún por llegar, y el amanecer del reino se colocan en paralelo (cf. sobre todo 6,13a), pues es natural unir real y cronológicamente la ascensión al trono y la consagración del templo. La esperanza de unir ambas cosas debía realizarse en el NT, en el sentido de que la resurrección pascual de Jesús significa no sólo su entronización como Mesías, sino también la edificación del nuevo y definitivo templo, realizado y personificado por él [19].

Lo específicamente nuevo, que aparece con creciente intensidad en los textos posexílicos, consiste en que a partir de entonces adquiere un relieve preponderante la *persona del sacerdote* como mediador salvífico propiamente dicho. En Zac 4,1-6a.10b-14, la visión de los dos olivos que representan a «los dos ungidos que están en presencia del Señor de toda la tierra» (v. 14), Zorobabel, (futuro) ungido rey en cuanto portador del ministerio político, tiene a su lado, con los mismos derechos, a Josué, ministro del culto y ungido sacerdote: «El resplandor de la antigua figura del Mesías se divide a partir de ahora en dos» (F. Horst). Estamos en el punto de arranque de una esperanza en dos Mesías, que, como habremos de mostrar más adelante (c), llega a su configuración plena en ciertas corrientes del judaísmo contemporáneo del NT. En una forma no expresamente escatológico-mesiánica se encuentra ya en el texto posexílico de *Jr 33,14-26:* lo mismo que en el trono habrá siempre un descendiente de David, habrá también en el altar un sacerdote levítico (v. 17s); ambas figuras —la davídica y la levítica— están igualmente unidas a Dios por un pacto indestructible (v. 20s), y son beneficiarias especiales de la promesa hecha a Abrahán en favor de su numerosa descendencia (v. 22; cf. Gn 15,5) [20].

Un paso más ha de señalarse en la evolución de la mediación sacerdotal. Tras el catastrófico final de la monarquía, con la desaparición, no se sabe cómo, de Zorobabel en la oscuridad de la historia, el sacerdocio, dependiente hasta entonces del rey, se independiza e incluso asume funciones propias de la realeza. Más aún, en la persona del sumo sacerdote (el «gran sacerdote», sucesor del sacerdote jefe del templo durante el período preexílico) el sacerdocio asume el papel del rey, en cuanto que durante el judaísmo es el vértice único y peculiar de la comunidad; en último término, se convierte en única instancia mediadora absoluta, ya que el carisma profético se encuentra en trance de extinción y pronto de completa desaparición. No es de extrañar que durante el período siguiente se tengan cifradas las esperanzas mesiánicas en el *sumo sacerdote.* Este es, al menos en principio, el caso de *Zac 3,1-7:* el profeta tiene una visión sobre la investidura pontifical de su contemporáneo Josué, el cual, a pesar de

[18] O. Plöger, *Priester und Prophet:* ZAW 63 (1951) 157-192, 188.

[19] Cf., entre otros, Hch 2,34ss con las palabras de Jesús sobre el templo en Mc 14, 58 *par.;* Jn 2,19ss. De igual modo, en la *Carta a los Hebreos,* la exaltación de Jesús es al mismo tiempo una entronización regia y la introducción en el santuario celeste definitivo.

[20] Sobre Jr 33,14-26, cf. también lo dicho en las páginas anteriores. Entra también aquí 1 Cr 29,22 (hacia el 300): en la investidura de Salomón es ungido, juntamente con el rey, el (sumo) sacerdote Sadoc.

ser combatido por Satán (v. 1s), como representante de una comunidad pecadora y penitente (v. 4s), entra en la corte celestial y, ateniéndose a la ley de Yahvé, participa del derecho y la posibilidad de interceder eficazmente por los suyos en cuanto mediador del tiempo salvífico (v. 7). El que saca las consecuencias es un autor tardío que elabora el pasaje, ya indicado, de *Zac 6,9-15*. Este autor coloca (compárese el v. 12s en el actual texto masorético), en lugar del rey davídico incorporado originariamente por Zorobabel, el príncipe que ha de ser coronado en el puesto suyo. El oficio regio, con todas las esperanzas salvíficas a él vinculadas, queda transferido al dirigente sacerdotal de la comunidad [21].

Lo que ya se iniciaba con el profetismo inmediatamente posexílico resulta ya un hecho indiscutible hacia fines del siglo v antes de Cristo, como atestigua el *documento sacerdotal* (P). «El ministerio sacerdotal es, según P, la única institución que representa a Israel ante Yahvé y de la que Yahvé necesita para tratar con el pueblo. La idea (preexílica) de que la misión del sacerdote sería, como la de cualquier funcionario de la corte, 'entrar y salir en presencia del ungido de Yahvé' (1 Sm 2,35) es una idea totalmente extraña al documento P». En este documento —y en ello se distancia de la esperanza escatológica fundada en un mediador salvífico sacerdotal— «inútilmente buscaremos la referencia a representaciones o tradiciones mesiánicas» [22]; lo mismo que al principio la monarquía, es ahora la mediación sacerdotal la que procura y garantiza a Israel la salvación de Yahvé en el momento presente. Esta mediación salvífica se verifica exclusivamente mediante el culto sacrificial, que se va haciendo cada vez más complicado con el paso del tiempo, concentrándose desde el exilio en la idea de la expiación; el sumo sacerdote, sucesor de Aarón, tiene en esta liturgia un papel destacado, tanto en la ofrenda diaria de la mañana y de la tarde (Ex 29,38-42) como también y sobre todo cada año, con ocasión de la fiesta de la expiación (Lv 16). La función primaria del sacerdocio en un principio, transmitir la tradición, va desvinculándose progresivamente del sacerdocio levítico, después de haber sido cumplida de modo ejemplar y trascendental en los comienzos del judaísmo por el sacerdote Esdras, «secretario de la ley del Dios de los cielos» (Esd 7,12; Neh 8,10), para ser asumida como oficio independiente por parte de los escribas, estamento que a partir de entonces comienza a formarse paulatinamente (cf. Eclo 39,1-11 y todo el NT). El sacerdocio levítico-aaronítico desempeña, en la persona del sumo sacerdote descendiente de Sadoc, el caudillaje político que en otro tiempo correspondía al rey. Sus ornamentos son ornamentos regios (cf. Ex 28s), y es también, al igual que el rey de otras épocas, el ungido *(māšiªḥ)*, en cuanto que a su investidura precede un rito de unción; es, pues, si se quiere, el «mesías sacerdotal» (LXX: ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός) [23]. La analogía va más allá: lo mismo que el reino estaba vinculado a una determinada familia (la de David) de una determinada tribu (Judá), también el

[21] Sobre este proceso de interpretación, cf. K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* II (Gotinga ⁵1965) 130s: «Así, pues, el mesías será rey y sacerdote... (cf. Sal 110). La sección 6,9ss es un buen ejemplo de cómo la revelación de Dios se ha introducido en la historia y cómo, al mismo tiempo, la revelación permanece en medio de todos esos cambios».

[22] G. von Rad, *Theologie des AT* I (Munich ⁵1966) 262.

[23] Lv 4,3.5.16; cf. Nm 35,25. Para la unción del sumo sacerdote, véanse Ex 29,7.36; 40,13; Lv 8,12. Esto se amplió, al menos en teoría, a todos los sacerdotes («hijos de Aarón»): Ex 28,41; 29,21; 40,15; Lv 8,30. Un estudio más detallado sobre la significación del sumo sacerdote en F. Stummer, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der atl. Gemeinde,* en *Episcopus* (Homenaje al cardenal Faulhaber; Ratisbona 1949) 19-49.

oficio del sumo sacerdote pertenece, en virtud de una específica elección divina, a la familia de Aarón por Sadoc y a la tribu de Leví; a ambos —David y Sadoc— les ha prometido Yahvé «una casa perdurable» [24]. Lo mismo que a David le pertenece el «reino eterno», a los sadoquitas se les promete un «eterno sacerdocio» (Ex 40,15; Nm 25,13), basado, como el reino davídico, en una especial *alianza con Yahvé*.

En efecto, lo mismo que en el documento yahvista hay cuatro promesas, referidas a la monarquía davídica, que articulan y describen la finalidad de la historia (de ello hemos hablado anteriormente), así parece también que la obra histórica del documento sacerdotal, que discurre paralelamente al relato yahvista, se orienta conscientemente hacia la institución central del sumo sacerdocio mediante tres pactos con Yahvé, construidos artificiosamente como en tres círculos concéntricos. El primero, el de mayor amplitud, puesto que comprende a la humanidad entera, es el pacto con Noé (Gn 6,18; 9,11-17). Más reducido en sus dimensiones es el de Abrahán, que tiene validez, lo mismo que la promesa del yahvista, para todo Israel, pueblo de la alianza (Gn 17,7-9; cf. Ex 6,4). La tercera y última concesión de pacto se refiere exclusivamente a la posterior familia pontifical del sumo sacerdote Fineés, nieto de Aarón, al que los sadoquitas de la era posexílica retrotraían su árbol genealógico (cf. 1 Cr 5,27-41): «El Señor dijo a Moisés: El sacerdote Fineés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, celoso de mis derechos ante el pueblo, ha apartado mi cólera de los israelitas, y mi celo no los ha consumido; por eso prometo: le ofrezco una alianza de paz: el sacerdocio será para él y sus descendientes, en pacto perpetuo; en pago de su celo por Dios y de haber expiado por los israelitas» (Nm 25,11s) [25]. Un redactor sacerdotal de P, basándose conscientemente en la ideología del pacto davídico, habría desplazado a la familia del sumo sacerdote lo que originariamente era cosa de toda la tribu (o condición), el pacto de Yahvé con Leví (Jr 33,21; Mal 2,4-9; Neh 13,29; ya en Dt 33,8, como hemos visto, Leví, en cuanto *ḥāsîd de* Yahvé es objeto de su amor [o de su pacto]). El redactor «traza una buena analogía con la alianza davídica, aunque en ella se trata de toda una tribu, y en ésta sólo de una generación con la que Yahvé establece una relación especialmente duradera. En ambos casos, el pacto con Yahvé tiene el sentido de una relación de confianza duradera y, por tanto, hereditaria, de un grupo humano más o menos grande, con una función en la vida entera del pueblo que sólo a él corresponde» [26].

La teología y espiritualidad posexílica, de un siglo más tarde, halla su expresión en las *Crónicas* (hacia el 300). Lo mismo que el documento sacerdotal, este escrito está orientado hacia la realización de la salvación en el presente concreto y tiene un fuerte sabor cultual [27]. También aquí los centros peculiares de salvación son el santuario y el culto, y los mediadores salvíficos sin más son los sacerdotes; para esto han sido elegidos por Yahvé (2 Cr 29,11; cf. 1 Cr 15,2), juntamente con el lugar del culto (2 Cr 7,2.16; 12,13; 33,7) y al igual

[24] Cf. el pasaje tardío referido a Sadoc (1 Sm 2,35) con la promesa davídica de 2 Sm 7,11.16; 23,5.

[25] Cf. Eclo 50,24, así como el Sal 106,30s, donde Fineés, al igual que el rey davídico del Sal 72,17, es equiparado a Abrahán (Gn 15,6): su obra «le será computada como justicia de generación en generación por los siglos de los siglos». La perícopa de Nm 25,1-18 presenta, desde el punto de vista de la crítica literaria, algunas dificultades (véanse los comentarios), pero el tenor y finalidad expresamente sacerdotal del pacto prometido a Fineés supera toda clase de dudas.

[26] A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Munich 1953) 133.

[27] Cf. G. von Rad, *Theologie des AT* I, 359-365, así como la nota 45 del apartado anterior.

que David (1 Cr 28,4). Sin embargo, existen dos diferencias considerables: una de ellas es el relieve concedido a los reyes davídicos; ellos son los iniciadores y reformadores del culto, aun cuando se les nieguen las funciones específicamente sacerdotales. Es muy importante a este propósito la figura fuertemente idealizada de David; en cuanto fundador del santuario y del culto divino es comparado David a un segundo Moisés, el del documento sacerdotal (véase en particular 1 Cr 28,11s.18s, comparado con Ex 25,9.40); por eso comienza con él la historia de Israel del cronista, tan centrada en el culto del templo. En correspondencia, la figura de Salomón, el constructor efectivo del templo, es idealizada, según podemos advertir en la recensión de la promesa de Natán de 1 Cr 17,11-14, como la del hijo de David sin más. Así, pues, el concepto de culto en las *Crónicas* es más extenso que el del documento sacerdotal. Encargados del culto y, por tanto, mediadores de salvación, son no sólo los sacerdotes descendientes de Aarón, sino también los levitas, muy allegados probablemente al cronista y que habían perdido categoría con el correr del tiempo. Su función específica, que David mismo les había encargado, es el canto de alabanza en honor de Yahvé (1 Cr 6,16s; 16,4-42), en el que se continúa, en opinión del cronista, el carisma profético, ya extinguido en su tiempo [28]. Estas dos intenciones típicas del cronista —subrayar el ideal del rey davídico como fundador del verdadero culto y su orientación esencialmente eucarístico-profética— son recogidas y meditadas en toda su plenitud por el NT.

El libro de *Jesús Sirac* delata, un siglo después (su texto hebreo original se remonta hacia el 180), el significado de la mediación salvífica del sacerdocio israelítico, que hasta entonces era pensada en contexto puramente intrahistórico [29]. Para nuestro autor, Yahvé concluyó con Aarón, igualado a Moisés, «un pacto eterno», al «concederle el sacerdocio de su pueblo» (45,6s.15). Dentro de este pacto sacerdotal de Aarón está el particular de Fineés, en virtud del cual le pertenecerá a su descendencia la dignidad del sumo sacerdocio y el caudillaje sobre el santuario y el pueblo «para siempre» (45,24). La concreción histórica de esa promesa y en consecuencia el portador de la gracia y mediador de la bendición divina a «su pueblo» es para el autor jerosolimitano, su contemporáneo, el sumo sacerdote Simón II, de la familia de Sadoc (50,24 texto hebr.; cf. v. 4.20s). Al parecer, la promesa del sacerdocio gana aquí intencionadamente a la promesa davídica: el sacerdocio permanece, mientras los reyes han desaparecido de la historia (49,4); en tanto la promesa hecha a David sólo tenía en cuenta a uno de sus hijos (cf. 1 Cr 17,11-14), la promesa a Aarón afecta a todo su linaje (45,25). En consecuencia, lo que la Escritura dice de la alianza con el rey David va transfiriéndose a la alianza sacerdotal con Aarón (cf. entre otros 45,15 con Sal 89,21) [30].

Sin embargo, la confianza que Jesús Sirac pone en el sacerdocio aaronítico-sadoquita sufre poco después un rudo golpe. Onías III, hijo de Simón II, muerto este último violentamente en el 170, era ya el último sumo sacerdote sado-

[28] 1 Cr 25,1.5; 2 Cr 29,30; 35,15; en el NT, sobre todo Lc 1,67, la alabanza carismática como «profecía».

[29] Cf. A. Caquot, *Ben Sira et le messianisme:* «Semitica» 16 (1966) 43-68.

[30] Al revés que en el pacto de Aarón y Fineés (45,7.15.24), en la mención del de David (45,25; 47,11) el predicado «eterno», es decir, «para siempre», es omitido deliberadamente. Por eso tampoco la observación de que Dios deja «a David un vástago del resto de Jacob» (47,22) hay que entenderla en sentido mesiánico, sino puramente histórico. Sin embargo, el elogio introducido (¿posteriormente?) en el texto hebreo después de 51,12 menciona, junto a la elección de Sión y de los hijos de Jacob, «el cuerno que Yahvé hará salir de la casa de David» (cf. Sal 132,17).

quita [31]. Con gran probabilidad este personaje es el «ungido» *(māšîªḥ)*, el «príncipe» *(nāgîd* = «jefe»), es decir, el «príncipe de la alianza», del que se habla en *Dn 9,25s* y *11,22* [32]. Estos títulos manifiestan una vez más hasta qué punto habían sido recogidos y absorbidos por el sacerdocio los títulos davídicos y toda la ideología del período monárquico [33]. Esta tendencia a fundir funciones y competencias sacerdotales y regias se advierte claramente después en los Macabeos (o Asmoneos). Estos son a la vez (desde el 152) sumos sacerdotes y príncipes, es decir (desde el 103), reyes del Estado judío, que vuelve a ser independiente durante unos decenios [34]. Con todo, la aporía decisiva en la evolución de la esperanza mesiánica después del AT va haciéndose cada día más importante y aguda: los portadores de ese ministerio real-sacerdotal no pertenecen *ni a la línea de la promesa davídica ni a la de Sadoc, aunque* se remitan a Fineés (1 Mac 2,54). Su actuación religioso-moral y su suerte histórico-política desmiente esa promesa. La esperanza salvífica orientada a un oficio y a una mediación puramente intrahistórica se ve decepcionada y defraudada.

c) Textos intertestamentarios.

El florecimiento de la esperanza mesiánica en el siglo inmediatamente anterior al cristianismo ha de explicarse, al menos en parte, como reacción ante el continuo fracaso de los personajes mediadores meramente temporales o intrahistóricos. Como ya hemos indicado (apartado 1g), es la figura del rey davídico de los últimos tiempos la figura mesiánica peculiar, frente a los príncipes levíticos asmoneos y a los herodianos idumeos que les relevan durante la dominación romana; es ésta la figura mesiánica preponderante en la esperanza del judaísmo oficial (o que acabará siendo oficial) de tendencia farisaico-rabínica. Sólo en unión y por debajo de esta figura podrá darse también la del sumo sacerdote de los tiempos mesiánicos [35]. Sin embargo, el *Testamento de los Doce Patriarcas,* así como los escritos de Qumrán, dan a entender que en algunos círculos de origen levítico-sadoquita se había desarrollado al mismo tiempo la esperanza de un Mesías sacerdotal, consecuencia lógica de la teología que antes hemos esbozado y que se refleja en el documento sacerdotal y en las *Crónicas* [36]. Mientras los escritos de Qumrán hablan de los «(dos) mesías, de Aarón

[31] Por eso el traductor griego de Eclo 50,24 (hacia el año 120) cambia la petición de perennidad del pacto con Fineés por un deseo general de bendición sobre Israel.

[32] Cf. *2 Mac 3,1-5; 4,5s.30-38; 15,12ss: Onías era un hombre virtuoso y devoto,* el ideal del sumo sacerdote que se entrega totalmente al pueblo y al santuario. Perseguido, depuesto y asesinado, se apareció, tras su muerte, a Judas Macabeo como intercesor del pueblo, en unión del profeta Jeremías (15,12).

[33] Dn 9,25s; 11,22 fueron entendidos durante la patrística, al menos parcialmente, como profecías directamente mesiánicas: el «ungido» es Jesús.

[34] Cf. 1 Mac 9,30s; 10,20s, así como 14,41: Simón es, por lo menos hasta que se pronuncie en otro sentido una decisión profética autorizada —*aquí aparece la limitación*—, ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. Según Flavio Josefo *(Ant.,* 13, 10, 7), Juan Hircano (134-104), portador de la realeza política y del sacerdocio, recibió la llamada *bat qol* (voz del cielo) del oficio profético, mientras Hircano II (63-40) tenía el título de «sacerdote del Dios altísimo», que se refiere directamente a Melquisedec —y por ello, indirectamente, al rey davídico— *(Ant.,* 16, 6, 2; cf. Gn 14,18 y Sal 110,4).

[35] Véanse los textos rabínicos en Billerbeck, IV, 460-465.

[36] Véanse, además de la bibliografía citada en la nota 54 del apartado anterior (p. 115), J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT:* «Revue de Qumrân» 2 (1960) 395-426; A. J. B. Higgins, *The Priestly Messiah:* NTS 13 (1966-67) 211-239.

y de Israel» [37], los *Testamentos* mencionan, además del «vástago» y del «cetro» procedente del reino de Judá [38], un mediador salvífico que procede de la tribu de Leví: el «nuevo sacerdote», al cual «el Señor despertará para el sacerdocio» (TestLev 18,1), es el «sumo sacerdote ungido», esto es, el «Mesías sumo sacerdote» (ἀρχιερεὺς χριστός), que ha de venir «en la plenitud de los tiempos» (TestRub 6,8). En esta doctrina de los dos mesías es digno de notarse que el mesías sacerdotal está subordinado al mesías rey; sacerdocio y realeza se relacionan como el cielo y la tierra, como el sol y la luna [39]. Este sacerdote de los últimos tiempos no solamente tendrá una función cultual, sino que volverá a asumir la función sacerdotal típica desde un principio, la transmisión de la revelación. Para una parte de los escritos de Qumrán este sacerdote es el «maestro de la justicia», es decir, el verdadero y auténtico doctor de los últimos tiempos [40]. A este personaje «le han sido descubiertas todas las palabras del Señor» y en él «descansa el espíritu de entendimiento»; por su mediación, «el conocimiento del Señor ha sido difundido por la tierra como las aguas del mar» (TestLev 18,1ss; cf. Is 11,2.9). El sumo sacerdote mesiánico se presenta entonces como mediador salvífico propiamente dicho. Revestido de la santidad y majestad de Dios «hará juicio de verdad, sujetará a Belial y vencerá a los malos espíritus. En el tiempo de su sacerdocio se perdonará todo pecado, y los impíos dejarán de hacer el mal». Por eso —para contento de los pueblos— «habrá paz en toda la tierra». Más aún: «El mismo abrirá las puertas del paraíso y dará de comer a los santos del árbol de la vida» (TestLev 18,1-12) [41]. Como puede verse, las esperanzas que aquí se atribuyen al mesías sacerdotal levítico las atribuye el NT a Cristo. Aun siendo hijo de David, es también sumo sacerdote: sacerdote «según el orden de Melquisedec» [42].

[37] Véanse los pasajes citados en la nota 55 de la p. 115.

[38] Cf. TestJud 24 (con Gn 49,10; Is 11,1). En analogía con los escritos de Qumrán hay que aplicar tal vez la «estrella» de 24,1 (cf. Nm 24,17) al mesías sacerdotal (véase también el TestLev 18,3). Tendríamos aquí entonces, lo mismo que en TestSim 7,2 —en caso de que sea auténtico—, un testimonio no sólo de la existencia contemporánea del sacerdocio levítico y de la realeza judaica, sino además de la irrupción paralela del mesías sacerdotal y regio.

[39] TestJud 21,2-5; TestNeph 5,3-5. Sobre la precedencia de Leví sobre Judá, cf., además, TestJud 25,1s; TestSim 7,2; TestIss 5,7; TestDan 5,10, así como *Jubileos,* 31, 19s. Lo mismo ocurre en los textos de Qumrán; por ejemplo, en la descripción del banquete ritual de 1 QSa 2,11-22.

[40] Cf., entre otros, CD 6,10s: «... hasta que aparezca un (o el) 'maestro de justicia' al fin de los días», con CD 7,18s: «... la estrella (cf. Nm 24,17), tal es el buscador de la ley»; 4 Qflor 11: «... el vástago de David, que irrumpirá con el buscador de la ley». Este revelador escatológico, mesías sacerdotal, no hay que confundirlo con el fundador de la secta de Qumrán, llamado también «maestro de justicia» (= verdadero maestro).

[41] En 4 QAh, fragmento arameo de Qumrán [cf. RB 70 (1963) 492], se habla de un sumo sacerdote de la era mesiánica que verificará el rito de expiación *(kpr)* y sufrirá persecuciones y vejaciones, sin que ello suponga que se le asigne ninguna significación soteriológico-expiatoria.

[42] Cf. O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tubinga ²1966) 82-86, así como F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1963) 231-241: «La repercusión de la idea del sumo sacerdote mesiánico, tal como la hallamos sobre todo en los textos de Qumrán, no admite una prueba válida en el NT» (241). María puede haber sido de origen levítico, como insinúa su parentesco con Isabel (Lc 1,36; cf. 1,5); pero no parece que el NT conceda valor alguno a esta circunstancia. Sin embargo, es interesante observar que Test XII no sólo es utilizado ampliamente por el cristianismo primitivo por su fuerte acento mesiánico-levítico (incluso elaborando de cuando en cuando sus textos), sino que todavía en el siglo III había gran interés por el mesianismo levítico;

3. *El mediador profético de la salvación*

Junto al ministerio político-cultual de tipo institucional, cuyos principales portadores son los reyes y los sacerdotes, hallamos también en el pueblo de Dios del AT una *mediación carismática,* relacionada con aquellas otras. Tal función no ha surgido posteriormente como para completar o corregir las funciones institucionales, sino que es lo específico, primario y constitutivo de Israel, tanto como la realeza o el sacerdocio, y a veces incluso en contraposición a éstos. La función carismática es *específica* porque desde el punto de vista fenomenológico-religioso es algo peculiar y característico de Israel, a pesar de ciertas analogías existentes en otras religiones del Oriente antiguo. Es una función *primaria* porque históricamente es la más antigua y original. Es, por último, una función *constitutiva* porque, teológicamente hablando, depende de ella la naturaleza del pueblo de Dios —su ser y su misión—, basada en una particular relación con él. Si tenemos en cuenta que esta función carismática halla su realización más importante en los profetas, y que en la cristología del NT se hablará del oficio profético de Cristo, llamaremos a su ejecutor *mediador profético de la salvación* [1].

a) Textos preexílicos: el profeta mosaico.

El principio y fundamento de la idea de la mediación específicamente profética es la llamada ley sobre los profetas, que se remonta posiblemente al siglo VIII, es decir, al período de los profetas escritores y que procede seguramente del reino del Norte. Esta ley ha sido recogida en Dt 18,9-22, cuya parte central es *Dt 18,15-18,* donde se habla de la naturaleza peculiar del profetismo, enmarcándolo en una serie de declaraciones negativas sobre las prácticas adivinatorias ilícitas y sobre las eventuales degeneraciones del carisma profético [2]. Al legitimar teológicamente esta función profética, se trata, sin duda, del resultado maduro de una larga reflexión sobre el profetismo existente en Israel desde hacía siglos. Israel, para el que Yahvé ha dispuesto lo mejor, no tendrá por qué recurrir, como los países vecinos, a astrólogos y vaticinadores (es decir, la adivinación inductiva e intuitiva, v. 14). Yahvé hará surgir de en medio de Israel un *profeta como Moisés,* a quien deben escuchar: «Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo mande» (v. 15 y 17). Este profetismo mosaico es retrotraído por motivos etiológicos a la conclusión del pacto sinaítico. Fue entonces cuando Israel, estremecido por la majestad impresionante y ardiente de Yahvé, pidió que Moisés hiciera de mediador (v. 16), para que, situado entre Dios y el pueblo y merced al contacto personal con Dios («cara a cara»), transmitiera a Israel la palabra de Yahvé (Dt 5,4s; cf. 5,24-31, y también Ex 20,

cf. para todo eso L. Mariès, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome:* RSR 39 (1951) 381-396.

[1] Para la determinación de la naturaleza del profeta y su institucionalización, véanse L. Alonso Schökel, *Los Profetas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980); N. Füglister, *Profeta:* CFT II, 432-453. Véanse, además, J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962); A. Robert, *Médiation:* DBS V (1957) 1008-1011; H. Krämer-R. Rendtorff-R. Meyer-G. Friedrich, *Προφήτης:* ThW VI (1959) 781-863; W. Eichrodt, *Teología del AT* (Madrid 1975) 263-356; G. von Rad, *Theologie des AT* I (Munich ^{5}1966) 105-115; J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* (Friburgo 1964), sobre todo 280-294.

[2] Véase, además de los comentarios [sobre todo el de Von Rad, ATD 8, y R. E. Brown, A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (Ed. Cristiandad, Madrid 1972) tomos I-II], R. A. F. MacKenzie, *The Messianism of Deuteronomy:* CBQ 19 (1957) 299-305.

18-21). Como función de Moisés, el profetismo es, por lo menos para el *Deuteronomio,* «el oficio de los oficios, mediante el cual Israel se une inmediatamente con Dios». Esto quiere decir, como escribe G. von Rad, que «el oficio por excelencia, que sirve de medio indispensable para la relación vital peculiar con Yahvé, es el oficio profético, que nunca faltará en Israel». El «profeta como yo (es decir, como Moisés), a quien Yahvé suscitará de entre sus hermanos», es, a la luz del contexto, un personaje que, por lo menos en principio, ha de entenderse distributivamente: en Israel siempre habrá profetas (cf. Am 2,11; Jr 7,25s). Sin embargo, el texto puede tomarse también, como ocurrió posteriormente, en sentido singular: lo mismo que suscitó Dios a Moisés al comienzo de la historia de Israel, también «al fin de los días» suscitará Yahvé un nuevo Moisés, caudillo del nuevo éxodo y de la nueva alianza [3].

Pero lo más importante en este pasaje es la determinación de la misión profética, que se verifica de dos maneras. Primero, como ya hemos visto, presentando el profetismo como prolongación del oficio de Moisés y en paralelo con él. Moisés, aunque por otra parte es más que uno de los profetas habituales (cf. Nm 12,6s; Dt 34,10), se convierte en el *prototipo de profeta.* Esto quiere decir que la mediación profética se basa en una relación personal e inmediata con Dios —y es, por tanto, de naturaleza carismática— y queda referida al pacto con Israel, a su establecimiento y mantenimiento. En consecuencia, se realiza en dos movimientos de oposición mutua: por una parte, la línea descendente de Yahvé a Israel, mediante la que se transmite la voluntad de Dios, y luego en dirección ascendente, en la que el profeta, como otro Moisés, se constituye en intercesor por su pueblo, del que se siente solidario y responsable, y de cuyos sufrimientos participa [4]. En segundo lugar, la confrontación entre los diversos ministerios, de que expresamente se trata en Dt 17,8-18,22, contexto de nuestro pasaje, destaca claramente lo específico de la función profética. Mientras el profeta (deseado y pedido por el pueblo) es «suscitado» directa e individualmente por Dios, tenemos al levita (el sacerdote) que sólo tiene con Dios una relación particular en el sentido de que pertenece a una tribu elegida y al santuario (18,5s; cf. 17,8ss); el rey, aunque también es elegido por Yahvé (mediante designación profética en el reino del Norte), es elevado a la realeza por el pueblo, igual que en los pueblos vecinos (17,14s; análogamente, 16,18, hablando de los jueces y ministros). Lo mismo resulta de la diferente relación con la palabra de Dios; mientras el profeta la recibe directamente, el rey ha de atenerse a una ley anterior fijada ya por escrito, cuya conservación y transmisión ha sido encomendada a los levitas (17,18ss).

Debido precisamente a esa inmediatez con Dios típica del profetismo, constituye éste un ministerio *carismático.* Sin embargo, es también un *oficio* y, en cierto modo, una *institución,* como lo demuestra su equiparación en este aspecto al sacerdocio o a la realeza, así como la función mosaica de mediador de la alianza, asumida por el profeta. El hecho es que en Israel se dieron formas fuertemente institucionalizadas de profetismo; basta pensar en los profetas cortesanos y en los del culto. Es difícil comprobar si se dio la institución fija de un mediador de la alianza de tipo cúltico-profético con arreglo al ceremonial de

[3] Dt 18,18 se emplea en los textos de Qumrán 4 Qtest 5-7 como testimonio a favor del profeta escatológico, junto con los otros dos textos de Nm 24,15ss y Dt 33,8-11, que aluden al Mesías davídico y sacerdotal; en el NT, Hch 3,22s; 7,37 (cf. Jn 1,21; 6,14; 7,40) lo refieren a Jesús.

[4] Información más detallada sobre la idea del ministerio profético y su vinculación a la figura de Moisés, tal como queda matizada en las diversas fuentes, en MS II, 837-844, 880 (bibliografía), y también en J. Scharbert, *Heilsmittler im AT,* 81-99; A. Robert, *Médiation:* DBS V, 999-1002; G. von Rad, *Theologie des AT* I, 302-308.

la alianza mosaica [5]. Lo que sí se puede demostrar es que en la *sucesión mosaica* aparecen, o al menos la tradición las ha situado así, una serie de figuras proféticas, si bien no ligadas a una institución. La línea viene de Josué a Samuel, pasando por los jueces; de Samuel a Jeremías [6], a través de Elías, y, finalmente, de Jeremías a Jesús, pasando por el «siervo de Dios». Esto demuestra dos cosas: primera, cómo y hasta qué punto la promesa profética hecha a Moisés, lo mismo que la de realeza a David y la de sacerdocio de Leví, va concretizándose intrahistóricamente. Segunda, cómo, al igual que en el caso de la realeza, el primitivo oficio totalitario de Moisés se fue limitando y concentrando en lo específicamente profético, la revelación de la palabra por vía carismática, al independizarse sucesivamente los oficios regio y sacerdotal. Tengamos en cuenta que, según la tradición más antigua, procedente del norte, Moisés no era sólo el profeta mediador de la alianza, sino también el liturgo sacerdotal [7] y, sobre todo, el caudillo político (al que correspondería la realeza) [8]. Este estado de cosas, que ya se atisba en el *Deuteronomio,* tuvo una primera fase, ligada a la extinción del carisma de caudillaje bélico de que gozaban los antiguos profetas como Elías y Samuel; este carisma fue perdiéndose a medida que se iba configurando el Estado, con la consiguiente secularización e institucionalización. Jeremías y los demás profetas del período clásico llevaron a su plenitud este proceso, aunque de un modo pasajero. El profeta tiene de algún modo un carácter *sacerdotal,* en cuanto que, situado en presencia de Dios (cf. 1 Re 17,1; Jr 15,19), intercede por el pueblo; goza también de un poder *regio* —en Israel el profeta es siempre un factor político—, pues con el poder de su palabra interviene en la historia. En la mentalidad del antiguo Oriente la palabra del profeta es eficaz y juzgadora, ensalza y humilla al mismo tiempo. En el siglo IX, Elías (resp. Eliseo) es, en virtud de su carisma profético, no sólo «padre», sino también «el carro de guerra de Israel y su conductor» (2 Re 2,12; 13,14); a finales del siglo VII, el profeta Jeremías es establecido por Yahvé «sobre pueblos y reyes, para arrancar y arrasar, para destruir y demoler, para edificar y plantar» (Jr 1,10; cf. 5,14; 23,29).

[5] Responde afirmativamente, entre otros, H. von Reventlow, *Prophetenamt und Mittler-Prophetie:* ThR 28 (1962) 1-75, 235-297; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962) 122-133: el «ministerio profético de Moisés, a quien el propio Yahvé pone sus palabras 'en su boca', debe perdurar 'siempre'. Yahvé 'suscitará' continuamente en Israel hombres que ocuparán el lugar de Moisés y actuarán como profetas y mediadores poderosos en el culto de la renovación de la alianza y del nuevo anuncio de los derechos divinos», de donde resulta una «coincidencia de ministerio y carisma» (130s). Desde un punto de vista crítico: M. Noth, *Amt und Berufung im AT* (1958), en *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ²1960) 309-333; H. Gross, *Gab es in Israel ein «prophetisches Amt»?:* EThL 41 (1965) 5-19.

[6] Sobre Josué (cf. Eclo 46,1; LXX: «sucesor de Moisés en la profecía», para salvación de los elegidos), Jueces y Samuel, véase MS II, 844ss; sobre el paralelo entre Elías y Moisés, cf. sobre todo 1 Re 17-19, lo mismo que sobre los rasgos mosaicos de Jeremías, de sus confesiones y de la visión de su vocación (Jr 1); véanse también W. L. Holladay, *The Background of Jeremiah's Self-Understanding:* JBL 83 (1964) 153-164; del mismo, *Jeremiah and Moses:* JBL 85 (1966) 17-27; N. Füglister, *Ganz von Gott in Dienst genommen. Jeremias,* en J. Schreiner (ed.), *Wort und Botschaft* (Wurzburgo 1967) 178-195.

[7] Cf. Ex 24,6: en el sacrificio de la alianza realiza Moisés el rito de aspersión con sangre, que luego se reservarán los sacerdotes. Según Jue 18,30, el sacerdocio de Dan en el reino del Norte se remonta a Moisés. Cf. Ch. Hauret, *Moïse était-il prêtre?:* «Biblica» 40 (1959) 509-521.

[8] Este rasgo es destacado en el documento yahvista y más aún en la figura elohísta de Moisés; Oseas 12,14 (cf. también Is 63,11s) atestigua: «Por un profeta sacó Yahvé a Israel de Egipto, por un profeta lo guardó».

b) Textos exílicos: el siervo de Yahvé.

Con la destrucción de Jerusalén y del templo (586) ha terminado definitivamente la monarquía y, pasajeramente, también el sacerdocio. Lo que queda es la función profética: «La historia espiritual durante el exilio fue la historia de los profetas y de los círculos proféticos» (A. Bentzen). Fue entonces cuando la intensidad de la reflexión teológica sobre el ministerio profético alcanzó su punto insuperable en los llamados *poemas del siervo de Yahvé* en el Déutero-Isaías (Is 40-55), llegando, por primera vez según parece, a la esperanza de un mediador salvífico por antonomasia, de carácter expresamente mosaico-profético [9]. La figura que es descrita en estos poemas habría de tener enorme significación para los estratos más primitivos de la cristología neotestamentaria, que insisten en que el siervo de Dios del Déutero-Isaías prefigura el destino y función de Jesús [10].

En los llamados poemas o cantos del siervo de Dios se trata, en opinión de gran parte de los exegetas, de cuatro unidades que originariamente estaban en mutua dependencia temática y literaria. Fueron readaptadas inmediatamente antes del fin de la cautividad babilónica (538) por un autor anónimo al que se ha dado el nombre de Déutero-Isaías (véanse, por ejemplo, C. R. North, G. von Rad), es decir, por uno de los discípulos del famoso profeta (Mowinckel entre otros), y posteriormente fueron colocados en sus actuales contextos. El primer «canto», *Is 42,1,4* (cf. sobre todo la cita neotestamentaria de Mt 12,18-21), contiene la designación de «siervo» proclamada por el propio Yahvé. El «canto» segundo, *Is 49,1-6,* es una *confessio* del profeta. También se pone en boca del «siervo» el tercer «canto», *Is 50,4-9,* que recuerda las confesiones de Jeremías y que desde el punto de vista histórico-formal pertenece a los «salmos proféticos de confianza» o lamentos del mediador. Es complejo el cuarto «canto», el más importante, *Is 52,13-53,12;* contiene una confesión colectiva que relata el destino del «siervo» (53,1-6; resp. 11a) y está enmarcada en un oráculo de Yahvé que habla, en forma futura, sobre el «siervo». Los tres primeros textos han sido interpolados, probablemente con el fin de adaptarlos a su contexto actual (cf. Is 42,5-9; 49,7-9a; 50,10s) [11]. En estrecho parentesco con los

[9] Para los poemas del siervo y los diversos problemas exegéticos que en ellos se plantean, véanse, aparte de los comentarios (sobre todo recientemente el de C. Westermann, ATD 19), A. Bentzen, *Messias-Moses redivivus-Menschensohn* (Zurich 1948) 42-71; R. J. Tournay, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe:* RB 59 (1952) 355-384, 481-512; W. Zimmerli, *Der ʿebed jhwh im AT:* ThW V (1954) 655-674; H. Cazelles, *Les poèmes du Serviteur:* RSR 43 (1955) 5-55; V. der Leeuw, *De Ebed Jahwe Prophetieen* (Assen 1956) [cf. *L'Attente du Messie* (Brujas 1958) 51-56]; C. R. North, *The Suffering Servant of Deutero-Isaiah* (Oxford ²1956, con referencias concretas a la historia de la interpretación); J. Coppens, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme* (Gembloux 1959) 434-454; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1959) 187-257; O. Kaiser, *Der Königliche Knecht* (Gotinga ²1962); J. Scharbert, *Heilsmittler im AT,* en especial 178-212; G. von Rad, *Theologie des AT* II (Munich ⁴1965) 260-270, 282-287, así como el amplio panorama bibliográfico que nos ofrece H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung:* BZ NF 3 (1959) 174-204; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism,* en *The Servant of the Lord* (Oxford ²1965) 3-60.

[10] Cf. J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ im NT:* ThW V (1954) 676-713; E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht* (Berlín 1958); E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1964); O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tubinga ³1963) 54-66; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1963) 54-66; P. Massi, *Teologia del Servo di Jahvé e i suoi riflessi nel NT,* en *Il Messianismo* (Brescia 1966) 105-134.

[11] S. E. Vogt, *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen:* EE 34 (1960) 775-788.

«cantos» del siervo de Dios está también, finalmente, la autoproclamación profética a Jesús por el NT; el texto en cuestión es Is 61,1-3 (cf. Lc 4,18s).

¿Quién es este siervo de que y de quien se habla en todos estos pasajes? Aunque el NT haya dado ya la respuesta teológica definitiva, debemos preguntarnos, como ocurría en el caso de los textos referentes al rey davídico, por la cuestión exegética: ¿a quién se refería el autor de los poemas? Y debemos añadir otra pregunta: ¿en qué personaje pensaba el redactor que colocó estos pasajes en su actual contexto? Sin embargo, la cuestión principal y más importante para nuestro propósito es la siguiente: *¿qué* es el siervo?, *¿en qué consiste* su mediación y su función salvífica?

Lo mismo que al hablar de los profetas, «siervos de Dios» en general (cf., por ejemplo, aparte de Is 44,26, Am 3,7; Jr 7,25; 2 Fe 17,3), y de Moisés, «el siervo de Dios» en particular (Ex 14,31; Nm 12,7; Dt 34,5 y otros), se trata también aquí de un (mejor, del) *ʿebed yahweh* (42,1; 49,3.5s; 52,13; 53,11; cf. 50,10) [12]. Por una parte, está «predestinado», es decir, al igual que Moisés y Jeremías (cf. Ex 2,1-10 y sobre todo Jr 1,5) ha sido «formado» por Yahvé y «llamado desde el seno materno», «elegido» como objeto de su beneplácito (42,1.5; cf. 42,6); pero también ha sido establecido en su ministerio en presencia del consejo celeste, al que de algún modo pertenecen los profetas (1 Re 22,19.23; Is 6,1-13; Jr 23,22), mediante una proclamación solemne del propio Yahvé (cf. 42,1-5 con 40,3-11). Protegido y resguardado por Yahvé (42,1; 49,2; 50,9) al igual que Jeremías (véase entre otros pasajes Jr 1,8.17ss), ha sido, como Moisés (cf. sobre todo Nm 11,25), revestido del espíritu de Yahvé (42,1; cf. 63,1: el Espíritu concede al profeta la unción, entendida aquí metafóricamente. Todo esto acontece, también al igual que en el caso de Moisés y los profetas, con vistas a una tarea, a una misión (42,1s; 49,2.5s; 50,4; 53,10; cf. 42,6s, así como 63,1: «él me ha enviado»).

¿A quién ha sido enviado el «siervo»? Los *destinatarios* a quienes se dirige o a quienes concierne su misión quedan indeterminados: «los abatidos» (50,4; cf. Mt 11,28) —podríamos pensar en una prolongación de la «pastoral» del profeta exílico Ezequiel— o los «ciegos» y «presos» (42,7; 49,9; 50,10; cf., no obstante, 61,1ss; los «pobres» y «afligidos» de Sión), es decir, los «muchos» que forman el «nosotros» coral del cuarto poema (53,11s; cf. 52,14) [13]. Se habla lo mismo de Israel que de los pueblos. Por una parte, como da a entender el segundo canto, el «siervo» ha de cumplir su misión cara a *Israel.* Esta misión consiste en reunificar y reconducir a Yahvé las antiguas tribus (es decir, las anfictionías originarias: cf. 49,5s) [14]; el «siervo» es constituido por Yahvé en «alianza del pueblo» (42,7; 49,8) [15] en virtud de una expresión que aparece

[12] Cf. C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Upsala 1950); W. Zimmerli (véase, anteriormente, nota 9); R. Press, *Der Gottesknecht im AT:* ZAW 67 (1955) 67-99; Chr. Barth, *Mose, Knecht Gottes,* en *Parresia* (Homenaje a K. Barth; Zurich 1966) 68-81.

[13] Según H. W. Hertzberg, *Die «Abtrünningen» und die «Vielen», ein Beitrag zu Jesaja 53,* en A. Kuschke (ed.), *Verbannung und Heimkehr* (Homenaje a W. Rudolph; Tubinga 1961) 97-108 (el «muchos» se refiere a los gentiles). En el NT, cf., entre otros, Mc 10,45; 14,24 *par.;* Rom 5,19; véase J. Jeremias, *Οἱ πολλοί:* ThW VI (1959) 536-545. En la comunidad de Qumrán (por ejemplo, 1 QS 6,1.7.9.11-18.20s.25) se entiende de un modo exclusivo el «muchos», que en sí es inclusivo, refiriéndolo a los miembros de la secta: «los muchos» equivale a «la comunidad» o a «la alianza».

[14] En la adición de 49,8 se habla también de la restauración y nueva partición de la tierra.

[15] En la expresión *ʿam bᵉrît, ʿam* («pueblo») podría significar también «el pueblo de los hombres» = «la humanidad» (cf. en 42,5-7 v. 5 con v. 6); en este caso, el siervo,

en los suplementos al primero y segundo canto. El siervo de Dios es, entonces, comparado a Moisés; la misma estructura redaccional destaca este aspecto, en cuanto que los poemas del siervo de Dios están enmarcados, en parte al menos, en un contexto que habla del nuevo éxodo [16]. Dada la tesitura del poema, el oficio del siervo de cara a Israel no será de tipo político-militar, sino, por así decirlo, de tipo profético-espiritual; se trata de una restauración y reanimación espiritual del pueblo de Dios, igual que en la «vuelta» del cautiverio (42,7; 49,9a; 63,1s). Por otra parte, los destinatarios últimos y propios son los «pueblos» (42,1; 49,6; 52,15; cf. 42,6) y las «naciones» (49,1), como también sus «reyes» (52,15), las «islas» (42,4; 49,1), la «tierra» (42,4; 49,6), la humanidad [17]. Lo que ya resonaba algunos decenios antes en la vocación de Jeremías pasa ahora a ser el punto central: el siervo ha sido constituido por Yahvé como profeta, no tanto sobre el pueblo cuanto para los pueblos (cf. Jr 1,5.10) [18].

Claramente se advierte que esta función universalista del siervo consiste en primer lugar en un *ministerio de la palabra* (cf. el primer canto) y que este ministerio tiene un *carácter expresamente profético:* Dios le ha dado boca y lengua para predicar (49,2; 50,4; cf. entre otros Jr 1,9) y en el momento de su vocación se le ha abierto el oído (50,4s), para que reciba personalmente, como un discípulo de su maestro, todo lo que ha de predicar [19]. El objeto de esta predicación es, por una parte, el *dābār* específicamente profético, la «palabra» (50,4), pero también la *tôrāh,* que de por sí se atribuye al sacerdote, e incluso a veces una «instrucción» que procede del profeta (42,4) [20]. Es una explicación paralela a la «sentencia justa» *(mišpāṭ),* que el siervo ha de proclamar a los pueblos (literalmente, «ha de traer») e «implantar» en la tierra (42,1.3.4). ¿Qué significan aquí estos vocablos tan abigarrados? En principio caben dos posibilidades: pueden referirse a la decisión justa de Yahvé de hacer a los pueblos participantes de la salvación (C. Westermann) o, teniendo en cuenta la «instrucción» paralela, es más probable que se refieran (cf. Hab 1,4) a un «orden justo» querido y revelado por Dios (G. von Rad, S. Mowinckel: «la religión recta»), en cuanto que constituye la garantía y el presupuesto de la salvación universal. Las posibilidades de combinación y asociación que existen entre los conceptos «tôrāh», «alianza» y «luz» (como signos salvíficos) han podido determinar el que, en 42,7, se le llame al siervo «alianza del pueblo»

a quien se refieren las adiciones, sería el representante y fiador de una alianza que comprende a toda la humanidad.

[16] El segundo poema ha sido introducido en una unidad textual originaria: 48,20s y 49,9b-13, que trata del éxodo y de los exiliados, mientras el cuarto poema está unido a Is 52,11s, pasaje en que se habla de la salida de Babilonia relacionándola expresamente con la salida de Egipto.

[17] Así ocurre con las adiciones de 42,7; 49,8 (véase anteriormente nota 15), en el caso de que *ʿam* signifique aquí efectivamente no sólo el pueblo de Israel, sino en general la humanidad.

[18] Que junto a Israel aparezcan también positivamente los «pueblos» como objeto de la actividad del profeta no es algo completamente nuevo. Eliseo cura al arameo Naamán (2 Re 5) y ya Moisés, transmisor profético de la voluntad de Dios, intercede por el faraón de Egipto (Ex 8,4-9.24-27; 9,27ss.33; 10,16-19: J). Abrahán pide, también en calidad de profeta, por Abimelec, rey de Gerar, para que Dios le conceda vida y fecundidad (Gn 20,7-17: E); en el período posexílico, la figura de Jonás, enviado para la conversión de los gentiles, condensa la función profética que compete a todo Israel.

[19] Cf. sobre todo 61,1s: el profeta-siervo de Dios ha sido «enviado» como un heraldo «para dar la buena noticia» a los pobres *(bśr pi.*/εὐαγγελίζεσθαι; cf. Mt 11, 5) y «proclamar la libertad».

[20] Véanse, por ejemplo, Is 1,10; 8,16; 30,9; Zac 7,12.

(es decir, de la humanidad) y «luz de las naciones» en cuanto que es el que trae la instrucción y el derecho.

Esta misión cara a Israel y a las naciones comprende y afecta a todo el ser del siervo. Como consecuencia —basta pensar en Moisés, Elías o Jeremías—, su persona y su vida están marcadas por el *sufrimiento,* que será mucho más intenso que el de todos los demás profetas; de las continuas dificultades por las que ha de pasar se habla en los cuatro cantos (desde 42,4 hasta 53,12). Se trata aquí del sufrimiento específico del profeta, derivado de su función mediadora e indisolublemente unido a la misma, de las luchas interiores y exteriores. El siervo se ve combatido *por dentro* en el sentido de que su misión parece no tener éxito alguno, y, por tanto, su vida resulta absurda (49,4: «En vano me he cansado, en viento y en nada he gastado mis fuerzas»). Entra también aquí el sufrimiento anímico del profeta al verse despreciado y rechazado por los suyos, e incluso, dentro de la mentalidad veterotestamentaria, abandonado por Dios (53,2ss.8; cf. 49,7)[21]. A esto se añaden —en los cantos tercero y cuarto— las insidias *del exterior,* cuyo alcance es difícil de determinar, puesto que en el AT, sobre todo en las lamentaciones, suelen emplearse expresiones estereotipadas como las de la persecución por un tribunal injusto o las de la enfermedad; el siervo, al parecer, es difamado ante un tribunal y castigado como un malhechor (50,6; 53,5.8.12); es un hombre de dolores, acostumbrado a sufrimientos (53,3), «marcado», «humillado», «triturado» y «herido» (53,4s.7s. 10)[22]. Este sufrimiento corporal culmina en la *muerte* violenta: mediante la «entrega» y «vaciamiento» de su vida es «arrancado de la tierra de los vivos» (53,8.10.12) y le dan sepultura con los «malvados» (53,9): «La muerte del siervo se comprende como el término que corresponde a su sufrimiento, la meta en que éste debía terminar. La muerte forma una unidad con el sufrimiento». Nos encontramos entonces con «una existencia *totalmente* marcada por el dolor», desde su crecimiento miserable, sin figura ni belleza, sin aspecto atrayente (53,2), hasta su enterramiento entre los malhechores (53,9)[23].

Constituye, además, una novedad, aunque no falten ciertos modelos en la tradición profética, la *actitud personal del siervo ante el sufrimiento.* La paciencia y mansedumbre con la que, a pesar de las dificultades, lleva a cabo su misión (42,2s; cf. 50,4s) recuerda a Moisés, «el hombre de más aguante del mundo» (Nm 12,3; cf. Eclo 45,4, así como Mt 11,29). Se continúa en la silenciosa entrega al sufrimiento, semejante —como Jeremías— a una oveja (resp. corde-

[21] Sobre esta «com-pasión» del profeta, cf., aparte de Moisés (por ejemplo, Nm 11, 10-15), Elías (1 Re 19,4.14), al igual que Jeremías en sus «confesiones» (Jr 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18), de las que dependen los cantos del siervo, tanto en su terminología como en su temática.

[22] De estas «asechanzas exteriores» que sufre el profeta nos hablan, por ejemplo, la persecución de Elías (1 Re 18,10; 19,2); Miqueas de Jimla, abofeteado (1 Re 22, 24); Isaías, injuriado (Is 28,7-13); Urías, ajusticiado (Jr 26,20ss); pero sobre todo la historia de Jeremías, perseguido por los tribunales, encarcelado, torturado y condenado a muerte (véase la biografía que incluye Baruc en el libro de Jeremías). Sobre la pervivencia de esta temática en el judaísmo, cf. H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde,* en *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) 126-143. Hasta qué punto la persecución y la muerte violenta son consustanciales a la condición del profeta lo pone de manifiesto el NT, por ejemplo, en Mt 5,12; Lc 13,33.

[23] C. Westermann, *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66* (Gotinga 1966) 214 y 210; cf. *ibíd.,* 208: esta línea («creció en su presencia..., le dieron sepultura») corresponde «en todos sus puntos a la confesión de la comunidad cristiana en el Símbolo de los Apóstoles: nacido-crucificado-muerto-sepultado. Esta misma línea estructural de la confesión (también aquí hay una confesión de los redimidos) es de mayor importancia que las simples citas ocasionales de Is 52s en el NT».

ro; LXX: ἀμνός) llevada al matadero [24]. Pero no se trata de una resignación que procede de la debilidad, sino de una constancia y una seguridad. El siervo, como Jeremías o Ezequiel, se muestra duro e invencible ante el dolor, por la confianza que tiene en la ayuda de Dios (50,7; cf. Jr 1,18; Ez 3,8s). Pero no es esto sólo. El siervo soporta el sufrimiento no en una pura actitud pasiva, sino que da su sí al dolor de un modo desconocido hasta entonces, con una voluntariedad plena, dispuesto a aceptarlo activa y conscientemente. A diferencia de Jeremías, el siervo no retrocede (cf., entre otros textos, Jr 20,7ss.14-18), sino que se ofrece al dolor espontáneamente (50,5s): «Maltratado, se humillaba (es decir, se hincaba de rodillas)» (53,7), «se dejó contar entre los malhechores» (53,12) y «expuso su vida a la muerte» (53,10.12; cf. Jn 10,15.17s); y ello siendo inocente (53,9; cf. 50,8). Como ya hemos visto, el dolor en todas sus formas era desde el principio una característica del mediador mosaico-profético; por un lado, era consecuencia ineludible de su misión mediadora, que exige la entrega de la persona y la vida (cf. Ez 13,5; 22,30: el profeta, al llegar «el día de la batalla», resiste «en la brecha» para defender a su pueblo de la ira de Dios, lo mismo que Moisés se puso en cierta ocasión «en la brecha frente a él [Yahvé] para apartar su cólera del exterminio»); pero además el dolor es la expresión más viva de la solidaridad con Dios, que sufre por su pueblo (cf. Jr 45,3ss) y con el pueblo, al que Dios ha cubierto de dolor [25]. Sin embargo, algo fundamental ha cambiado con el siervo de Dios, algo nuevo ha entrado en la historia de Dios con su pueblo y con el mundo. Del llanto del mediador, que se ve atacado e injuriado a causa de su misión, resulta por vez primera la aceptación positiva del dolor como tal, un dolor que lleva a la muerte e incluye la muerte [26].

También la *significación soteriológica* que se asigna en el cuarto canto al sufrimiento y a la muerte del siervo aparece aquí por vez primera y única dentro del AT. Pueden distinguirse los cuatro puntos siguientes:

1. Es Yahvé quien causa el dolor del siervo; es decir, Dios no solamente ha permitido ese dolor, sino que lo ha *querido* y ha contado con él, con vistas a su plan salvífico (53,10) y al papel esencial que dentro de él ha asignado al siervo: «El Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes» (53,6), «el Señor quiso triturarlo con el sufrimiento» (53,10), a su siervo, a quien él prefiere (cf. 42,1) [27].

[24] Cf. Jr 11,19. El punto de comparación en Jeremías no es, a pesar de todo, el hecho mismo del sufrimiento padecido, sino más bien la inocencia con que se entrega a sus perseguidores.

[25] Cf., entre otros, Jr 8,18.21.23, como también Ex 32,32 (E), donde Moisés dice a Yahvé: «Si Israel no ha de tener perdón y el exterminio con que le amenazas es inexorable, 'bórrame de tu libro'». El sentido obvio del pasaje pone de manifiesto que Moisés se declara solidario del pueblo en su castigo, y no puede ni quiere seguir viviendo sin el pueblo. Según Dt 9,18.25, Moisés ayuna por los pecados de Israel, mortificándose con el fin de subrayar más intensamente la intercesión que le compete en cuanto mediador.

[26] C. Westermann, *op. cit.*, 186. Sobre el problema del sufrimiento en el AT, cf. J. J. Stamm, *Das Leiden der Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946); J. Scharbert, *Der Schmerz im AT* (Bonn 1955); J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism* (Rochester 1955); para Is 53 en particular, J. Scharbert, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten:* BZ NF 2 (1958) 190-213.

[27] Hay que tener en cuenta que aquí no se habla de la cólera de Yahvé: el sufrimiento del siervo no es causado por la cólera de Yahvé ni tiene la finalidad de aplacarla. Lo mismo ocurre en el NT con el sufrimiento de Jesús.

2. El sufrimiento del siervo es consecuencia de los pecados de otros. Es inocente (53,9) y padece *por* «nosotros», es decir, por «muchos». Más exactamente: a causa de «nuestras rebeliones y crímenes», el siervo fue «traspasado», «triturado», «condenado a muerte» (53,5.8). Este «por» o «a causa de» lo afirma también de Moisés el estrato más reciente del *Deuteronomio,* contemporáneo tal vez del Déutero-Isaías, a propósito de Moisés: por culpa de los israelitas se vio obligado Moisés a morir fuera de la tierra prometida [28]. El profeta es, como claramente dice Ezequiel (3,20s; cf. 33,1-9), responsable de aquellos que se le encomiendan, y si fracasa, ha de responder con la vida. Carga con el destino de su pueblo, solidarizándose con él en el castigo de aquellos delitos que no haya sido capaz de prevenir o contener; el castigo será en cuerpo y alma, como en el caso de Moisés o Jeremías, o simbólico, como en el de Ezequiel, quien en una acción profética se ve obligado a cargar «con la iniquidad de la casa de Israel» (Ez 4,1-4) [29]. Puede decirse que el cuarto canto del siervo va por esta línea, como insinúa la coincidencia terminológica (cf. sobre todo 53, 4.12), pero llega mucho más allá.

3. El sufrimiento del siervo es un sufrimiento *vicario* por el pecado de otros. El siervo no sólo padece por «nosotros», sino «en lugar nuestro», puesto que sufre y muere en el lugar que nos correspondía a «nosotros» y a «muchos». «El Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes» (53,6), y el siervo «tomó el pecado de muchos» (53,12). Esto quiere decir, si tenemos en cuenta el significado de «culpa» en hebreo *('āwôn)* —hecho pecaminoso, o consecuencias de ese hecho—, que el siervo ha cargado con «nuestras enfermedades» y «nuestros dolores», en cuanto que éstos eran el «castigo» y «azote» que merecíamos: «El (Yahvé o el siervo) quiso entregar su vida como expiación (o como resarcimiento o indemnización)» (53,10) [30]. Efecto de esta pasión del siervo es la satisfacción *(satisfactio vicaria).* Pero no en el sentido, por lo menos explícitamente, de la doctrina dogmática tradicional sobre la satisfacción, según la cual se trata de satisfacer el dolor de Dios agraviado. Tampoco en el sentido de una *placatio,* relacionada con la *satisfactio,* tendente a aplacar la ira de Dios, provocada por el pecado, y a lograr una reconciliación con Dios. Se trata más bien de una idea, basada en una representación arcaica, que no admite muchas aclaraciones racionales. Lo esencial de esta idea sería que las calamidades resultantes del mal son realidades existentes en el mundo; estas realidades, lo mismo que una deuda o un castigo, pueden y deben ser retiradas y canceladas [31].

[28] Dt 1,37; 3,26; 4,21: «Yahvé estaba encolerizado contra mí y contra vosotros...». Al revés que en el cuarto canto del siervo, la muerte es aquí, por una parte, consecuencia de la cólera de Dios; pero, por otra, no se le atribuye ningún tipo de función vicaria ni soteriológica.

[29] Véase a este respecto W. Zimmerli, *Ezechiel* (Neukirchen 1956) 117: «Su vida (de Ezequiel) está íntimamente compenetrada con el *'āwôn* (culpa-castigo) del pueblo. Sus ataduras simbolizan el peso de la culpa de Israel que recae sobre su propia vida. No se puede perder de vista que aquí hay en raíz una serie de ideas que habrán de desarrollarse después plenamente en Is 53, que presenta también una figura profética».

[30] La traducción de este texto, oscuro en su construcción y en su contenido, se basa en la lectura *'emet* (entendido adverbialmente) *śîm 'āšām nafšô,* en la cual pueden ser sujeto tanto Yahvé (como en las frases precedentes) como el siervo. Se discute también si el *'āšām* hay que entenderlo en sentido cultual («sacrificio por el pecado») o jurídico («indemnización», «rescate»). El NT lo entiende preferentemente en este segundo sentido: Jesús ha venido «para servir (es decir, para ser siervo) y dar su vida en rescate de muchos (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)» (Mc 10,45 *par.).*

[31] Esta representación «arcaizante» sirve de base posiblemente incluso a la afirmación neotestamentaria de que hay que añadir lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1,24).

4. El sufrimiento del siervo se convierte en *causa de salvación* para los demás. Al padecer en el puesto de los demás, lo hace también en favor suyo. Al cargar con la culpa, la anula. Queda así puesta la condición necesaria para la salvación, designada metafóricamente como una curación» [32]: «Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (53,5). Esta salvación *(šālôm)* que hemos de agradecer al siervo consiste en un estado de integridad y seguridad que resulta del apaciguamiento *(šālôm* es también «paz») instaurado en todos los ámbitos de la vida humana, y que, como muestran sobre todo las descripciones bíblicas del estado original y de la salvación escatológica, se debe en último término a la paz con Dios. Puestos en este trasfondo teológico-bíblico, cabe designar la eficacia soteriológica del siervo paciente como una *reconciliación* de los hombres con Dios.

Hay, además, otro aspecto no menos importante para la cristología y soteriología del NT: la pasión del siervo, que culmina en la muerte, tiene significación salvífica no sólo para los demás —para «nosotros» y para «muchos»—, sino también *para él mismo:* «Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores» (53,12); por eso tendrán éxito perdurable su obra y su salvación, e incluso su persona, tras haber pasado y superado la muerte. Esta idea del éxito final, que vencerá todas las dificultades, atraviesa todos los poemas del siervo (cf. la promesa de Yahvé en 42,2, y las afirmaciones del siervo en 49,4 y 50,7ss) y culmina con la proclamación de Yahvé en el canto cuarto. El siervo «obtendrá un éxito» inaudito e inesperado, para maravilla de los «pueblos» y los «reyes», «subirá y crecerá mucho» (52,13ss). Este anuncio se ilustra mediante dos series de imágenes típicamente bíblicas; pertenece una al ámbito militar y guerrero por ser victoria en la batalla (53,12: «le dará una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre»; cf. entre otros Is 9,2); la otra, tomada del ámbito forense, se refiere a la victoria de una causa ante un tribunal (cf. 50,8s). El siervo es reconocido al final como «justo» (53,11: *saddîq),* justificado por Dios mismo, al igual que quien, contra todas las apariencias y esperanzas, es reconocido inocente [33]; Yahvé, su Dios, en quien el siervo ha puesto «su derecho y su salario» (49,4), le dará la razón (50,8; cf. Jr 11,20; 20,11ss).

¿En qué consiste esta exaltación, esta victoria, esta justificación? En que el siervo, tras haber muerto y haber sido sepultado, «verá la luz», en virtud de su extraordinaria obra salvífica (cf. 52,15s). Esto significa en el lenguaje de la Biblia y del Oriente antiguo que vivirá y «prolongará sus años» (53,10s). El siervo podrá incluso transmitir esa vida más allá de la muerte: «verá su descendencia» (53,10). Después de haber sufrido la soledad y el abandono, la sequía y la infecundidad (53,2.8; cf. Jr 15,17; 16,1ss), será padre de una nueva generación [34].

[32] Para la relación entre curación y salvación, cf., entre otros, Jr 33,6, al igual que Is 61,1: el profeta, que en muchos aspectos se identifica con el siervo, sabe que ha sido enviado «para vendar los corazones desgarrados».

[33] Aquí hay que tener en cuenta que en el NT Jesús no es solamente el exaltado (cf. Hch 2,33) y el que ha vencido en la lucha (sobre todo Mc 3,27), sino el que, al ser exaltado, es también «liberado», es decir, «justificado» (cf. 1 Tim 3,16 con Rom 1,14; Jn 16,10).

[34] Así puede tal vez aclararse la enigmática designación «Israel», que Dios impone al siervo en 49,3: lo mismo que Jacob, el siervo es patriarca y personificación —personalidad corporativa— del nuevo pueblo de Dios, «Israel» (véase, además, 44,5, en el que todos los que han vuelto a Yahvé mediante la liberación son apellidados «Israel»). También cabe indicar Ex 32,10, donde Yahvé dice que, tras el exterminio que piensa realizar en Israel, quiere hacerle a Moisés «un gran pueblo». En el NT (cf., ade-

En todo caso debemos afirmar que no solamente se atribuye una peculiar significación soteriológica a la pasión y muerte, sino también y sobre todo a la rehabilitación del siervo. Vuelto a la vida, transmite vida, y «saciado de conocimiento» (53,11), es capaz de llevar a término su misión originaria de implantar «la verdad» en la tierra en nombre de Yahvé, e incluso como el mismo Yahvé (cf. 42,4 con 51,4s)[35]. Como siervo del «justo» que «justifica» a Israel (45,21.25), también él es «el justo», «que justificará a muchos», porque «cargó con sus crímenes» (53,11). También, o mejor, sobre todo, en cuanto exaltado y glorificado, ejercerá la misión mediadora específicamente mosaico-profética: «e intercedió por los pecadores» (53,12)[36]. Los pecadores, esto es, «nosotros» y los «muchos», se verán sacudidos y empujados a una confesión salvífica (53,1ss) por el impacto que ha de producirles este acontecimiento inaudito de la rehabilitación victoriosa y justificadora del siervo. En esta confesión provocada por el siervo despreciado y rechazado, en la que surge el amor confiado en el sentido solidario de su pasión, se incluye tanto el reconocimiento de la propia culpabilidad como el de la justicia de Dios, con lo que se lleva a cabo la conversión a Yahvé. El siervo y su destino provocan en los hombres que se le unen mediante su confesión ese cambio total de mentalidad (μετάνοια) que conduce a la salvación de Israel y de las naciones[37]. Mediante el siervo, es decir, mediante su muerte *y* su glorificación —inseparables según el NT—, se cumple felizmente el plan y la voluntad de Dios (53,10)[38]. En y por el siervo se «revela» a las naciones el «brazo de Yahvé», es decir, su poder creador y redentor (53,1).

más de las afirmaciones sobre el nuevo Adán en Rom 5,14, 1 Cor 15,21s.45ss, sobre todo Heb 2,13) Jesús aparece, después de su exaltación, como padre de los suyos.

[35] Lo mismo ocurre con Jesús en el NT: después de su exaltación y mediante el Espíritu que él enviará, «conducirá» a los suyos «a la verdad plena» (Jn 16,12ss); por medio de los apóstoles, en los que él mismo está presente con toda su fuerza, estará con ellos «hasta el fin del mundo», porque le «ha sido dada toda potestad» (cf. Mt 28,18ss; Ap 1,8).

[36] Colorido particularmente intenso tienen la intercesión profética de Moisés (cf. Ex 32,11ss.31ss; Dt 9,18ss.24ss) y de Jeremías (Jr 7,16; 11,14; 15,11; 37,3), que, según los escritos tardíos del AT (cf. 2 Mac 15,14), perdura, al igual que la del siervo, después de su muerte. Eclo 48,20 habla de esta intercesión profética con una terminología soteriológica: al tiempo de la invasión asiria, Dios «salvó» a Jerusalén «por medio de Isaías», por cuya intercesión fue aceptada, como muestra el contexto, la oración del pueblo. En el NT, el exaltado sigue intercediendo ante Dios por los suyos después de su muerte y en virtud de ella (cf. sobre todo Rom 8,34; Heb 7,25).

[37] Cf. posteriormente Zac 12,10s (así como Jn 19,37; Ap 1,7): por iniciativa de Yahvé, la mirada al traspasado despierta el arrepentimiento, indispensable para la salvación escatológica *(ibíd.,* 13,1). Es preciso subrayar en este punto, como hace S. Mowinckel, *He That Cometh,* 211s, que el cambio de sentido no se verifica en Dios, que reconcilia al hombre consigo, sino en el hombre, que se reconcilia con Dios: mediante su siervo, y más concretamente por su muerte y resurrección, Yahvé hace que vuelvan a él Israel y los pueblos. Igualmente en el NT: «Dios reconcilió en Cristo al mundo consigo, no teniendo en cuenta sus transgresiones... (ésta es la 'voluntad' y la 'decisión' —cf. Is 42,1.3s— que debe anunciarse a los pueblos). En nombre de Cristo, os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios! A quien no conoció pecado (cf. Is 53,9) le hizo pecado por nosotros (cf. Is 53,6.10.12; tal vez el sentido es como sigue: Dios le hizo pecado —es decir, víctima por el pecado: *'āšām),* para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (cf. Is 53,11) (2 Cor 5,18-21; cf. Ef 2,16, así como Col 1,20, donde la reconciliación del universo es presentada como un estado de paz y salvación debido a la muerte de Jesús).

[38] Cf. Is 55,11, donde, como epílogo del *Déutero-Isaías,* se habla con los mismos términos de la palabra enviada por Yahvé.

¿Podríamos dar razón de esta rehabilitación del siervo —su «resurrección», según S. Mowinckel, H. H. Rowley y otros— atendiendo a la historia de la tradición y a la de las religiones? [39]. Modernamente se ha indicado que, sobre todo en el cuarto canto, hay diversas resonancias temáticas y terminológicas del culto babilónico-cananeo de Tammuz, en el que se celebraba el mito de una divinidad vegetal que moría y resucitaba en el ciclo anual [40]. Si fuera cierto este hecho, cosa que parece exacta en este y en otros textos veterotestamentarios, cabría siempre preguntarse si el autor alude conscientemente al mito de la fecundidad o si más bien ha recogido y empleado sin mayores intenciones un vocabulario y un material representativo meramente convencional y generalizado hacía tiempo. En todo caso, llama la atención que el destino del siervo, a diferencia del de Tammuz o Adonis, sea presentado como algo absolutamente único [41]. Si, a pesar de todo, quieren buscarse paralelos o puntos de contacto para la pervivencia y efectos ulteriores del siervo muerto, se puede recurrir al antiguo relato profético sobre la desaparición de Elías (2 Re 2,1-18) [42], al que, durante el período posexílico, se asignaba también una función mediadora y salvífica que rebasaba su muerte [43].

Es, pues, evidente una vez más el carácter fundamentalmente profético del siervo. Su persona y su misión están plenamente en la línea de la tradición mosaico-profética. Más aún: constituyen el término y la meta peculiar de la misma [44]. En los poemas del siervo llegan a su madurez y plena floración compo-

[39] En el texto no se habla expresamente de una «resurrección»; sin embargo, «es seguro que la nueva actuación de Dios en el siervo se da después de su muerte y más allá de ella. No se ha intentado aún explicar en qué consiste esto; lo único que se ha hecho ha sido emplear conceptos y expresiones de la tradición anterior para hablar de esa actuación de Dios al restablecer y exaltar al siervo, pero tales expresiones y conceptos no expresan adecuadamente la singularidad de este hecho...; la exaltación del siervo, certísima e imprescindible en el relato de su muerte y exaltación, es un hecho indescriptible» (C. Westermann, *op. cit.*, 215).

[40] Así opinan, después de los primeros planteamientos de H. Gressmann y L. Dürr, los representantes de la llamada escuela escandinava (H. S. Nyberg, J. Engnell, G. Widengren); puede verse A. Bentzen, *Messias-Moses redivivus-Menschensohn,* 42-71; S. Mowinckel, *He That Cometh,* 234-241; F. Vattioni, *Is 53,2a e i miti orientali:* «Rivista Biblica» 5 (1957) 288-298.

[41] La existencia de una esperanza clara de la resurrección en el AT sólo puede demostrarse en los textos inmediatamente anteriores al cristianismo (Dn 12,2s; 2 Mac 7, 9-11.14.23; 12,44s; 14,16). Sin embargo, la posibilidad de que Yahvé resucite a los muertos en determinados casos es reconocida ya en los textos del período anterior al exilio (cf., por ejemplo, 1 Sm 2,6; 1 Re 17,17-24).

[42] El término técnico es, como en el caso de la desaparición de Henoc (Gn 5,24), «tomar» (*lqḥ:* v. 3.5.9.10). La misma palabra aparece en Is 53,8, pero aquí significa, como insinúa el texto al hablar de la sepultura (cf., además, Jr 15,15), la muerte del siervo más que su asunción.

[43] Cf. Mal 3,23. En el período tardío del AT se asigna a Jeremías, entre otros (2 Mac 15,14), una función salvífica en el más allá; y en el judaísmo posterior pervive la esperanza de un retorno escatológico no sólo de Elías, sino también de Moisés, como habremos de estudiar más adelante.

[44] Cf. S. Mowinckel, *He That Cometh:* «La figura del siervo compendia de algún modo todo el movimiento profético y sus experiencias a través de las diferentes épocas» (233). «La imagen del siervo es el supremo legado espiritual del movimiento profético, su término ideal» (251). «El siervo es la creación legítima del movimiento profético y su realización suprema» (257). Véanse opiniones parecidas de G. v. Rad, J. Scharbert, C. Westermann, W. Zimmerli. En DBS V (1957) 1011-1015, A. Robert destaca sobre todo los rasgos sapienciales del siervo, tal vez exageradamente; esto no supone nada en contra de su oficio fundamentalmente profético.

nentes decisivos del oficio mediador que estaban latentes o como en embrión. Serían éstos: el carácter positivo de la misión profética, destinada en último término a la salvación, la amplitud universal de la función salvífica que sobrepasa el ámbito de Israel y abarca todas las naciones, al igual que el hecho de que el ser mediador no sólo ocupa toda la persona del profeta, sino que precisamente consiste en su persona y es idéntico con ella. En los poemas del siervo de Yahvé reciben una respuesta —la primera y la definitiva— las cuestiones existenciales que con toda crudeza plantea la vida y el sufrimiento del profeta: ¿por qué lo que hacen los pecadores tiene éxito, mientras el profeta, que depende de Dios, padece el fracaso y la persecución? «¿Por qué se ha hecho crónica mi llaga, y mi herida, enconada e incurable?». Y sobre todo: «¿Por qué salí del vientre de mi madre para pasar trabajos y fatigas y acabar mis días derrotado?» (Jr 12,1; 15,18; 20,18). Esta triple pregunta sobre el sentido de la misión y el sufrimiento del profeta, aparentemente inútil, para la que Jeremías no tiene contestación, queda contestada ahora en la figura del siervo de Dios: la misión consigue sus frutos, y la persona del mediador permanece no sólo a pesar de, sino precisamente por razón y en virtud del sufrimiento y fracaso, aparentemente absurdos.

Lo dicho hasta aquí servirá para tener una idea del siervo de Dios como mediador. Pero podemos preguntarnos también, y en un plano aún puramente veterotestamentario, qué relación existe entre el siervo y el llamado Mesías, el *rey* davídico. ¿Tiene el siervo rasgos regios o ejerce funciones reales? Y si se contesta afirmativamente, ¿puede identificársele con el rey davídico, o eventualmente con el Mesías del futuro escatológico? [45].

En época reciente se intenta interpretar el cuarto canto del siervo, en unión de diversos salmos de lamentación referidos al rey davídico, sirviéndose de una unión artificial existente entre el mito de la vegetación y la *ideología monárquica del Oriente antiguo* [46]. Según este intento, el rey se lamenta —por ejemplo, en el ritual babilónico del año nuevo— de un modo simbólico, en cuanto representante del pueblo [47], e incluso pasa —como el representante del llamado Patternism— de un modo ritual por la muerte y la resurrección; el monarca representa, mediante la reactualización escénica del mito, a la divinidad de la vegetación; en virtud de esta muerte y resurrección, se concede anualmente una nueva fecundidad, que garantiza vida y felicidad. Nuestra respuesta: prescindiendo de que la identificación del rey con la divinidad, que muere y resucita (ya en sí muy hipotética), es una pura elaboración, resulta de modo inverosímil que un ritual de este tipo haya sido aplicado al rey davídico, teniendo que identificarlo con el siervo muerto y resucitado. La reminiscencia de la ideología monárquica del Oriente antiguo, como, por ejemplo, la del mito de la vegetación, que podrían haber servido de medio de expresión y punto de arranque para la formación de la figura del siervo de Dios, se explican suficientemente como puras reminiscencias o clisés lingüístico-literarios.

[45] Por el carácter primariamente regio del siervo se han pronunciado recientemente sobre todo V. der Leeuw y O. Kaiser (cf. *supra,* nota 9). Cf. a este respecto H. H. Rowley, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah,* en *The Servant of the Lord* (Oxford ²1965) 61-93.

[46] Véanse los autores citados en la nota 20. Para la transferencia de la ideología regia al siervo de Yahvé, cf. las críticas de S. Mowinckel, *He That Cometh,* 221-227.

[47] L. Dürr ha sido en su *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925) 125ss, el primero en ocuparse de la relación entre el siervo de Dios y el rey del ritual babilónico de Akîtu.

Más obvios e instructivos son los puntos de contacto que aparecen en el Déutero-Isaías entre el *rey Ciro,* «ungido» de Yahvé (45,1), y el siervo de Dios. Ambos han sido «llamados» por Yahvé (41,2; 45,3s; 48,15-49,1; cf. 42,6), como objeto de su amor y complacencia (48,14-42,1), para llevar a cabo su «voluntad» y su «plan» (44,28; 48,14-53,10). Pero a la vez surge un contraste, sin duda intencionado. Mientras el belicoso Ciro «destruye» y «arrasa» todo en la batalla, de modo que «las islas se estremecen ante él» (41,2.4.25), el siervo, a quien «esperan las islas», ejerce su oficio, también universal, callada y respetuosamente (42,2ss). Esto quiere decir, sin duda, que, mediante su palabra y su dolor, llegará a realizar en un nivel superior el proyecto de Yahvé, que Ciro no pudo ejecutar como rey y gobernante. Queda, pues, claro, que la persona y función del siervo no es de naturaleza político-militar, sino profético-espiritual. El siervo no es rey.

A pesar de todo, se perciben en los cantos del siervo de Yahvé ciertas resonancias de textos escriturísticos referidos al rey salvador davídico. El siervo de Yahvé, designado y proclamado a la manera de un rey (cf. 42,1 y 49,3 con Sal 2,7), es también, al igual que el rey davídico pasado y futuro, «siervo de Yahvé» y «elegido de Yahvé» [48], sobre el que reposa su «espíritu» [49]. Tanto del siervo como del rey, y en parte con el mismo vocabulario, se dice que, aun siendo originariamente un pequeño brote (53,2-Is 11,1.10; cf. Ez 17,6.10), es «justo» (53,11; cf 50,8-Jr 23,11; cf. Zac 9,9), será «alto y sublime» (52,13-Nm 24,7) y «tendrá éxito» (52,13-Jr 23,5). Ambos —el siervo y el rey— traerán ese estado salvífico general *(šālôm:* 53,5-Is 9,5s; Sal 72,7), que está estrechamente vinculado con el «conocimiento de Dios» (53,10; cf. 42,2ss-Is 11,9) y que llevará consigo, por último, el sometimiento de los príncipes y pueblos operado por Yahvé y su mandatario (52,15; 53,12; cf. 42,2ss-Sal 2,8.10ss; 72,8-11.17. Podríamos citar después a Jr 30,21). Según este texto, el «príncipe» y «jefe» del Israel restaurado será también mediador de una alianza [50] y tendrá rasgos mosaico-proféticos: «Me lo acercaré y se llegará a mí, pues ¿quién, si no, se atrevería a acercarse a mí?». Este «atreverse» tendría aquí el sentido de «exponer la vida». En ese caso, al igual que Moisés y que el siervo de Dios, también el rey ejercería un ministerio de carácter profético-sacerdotal con la entrega de su propia vida. En realidad ocurre lo contrario; como hemos dicho anteriormente, las características que primariamente, en el período preexílico, pertenecían al rey fueron transferidas al ministerio profético (cf. sobre todo Jr 1,10. 18s). Es decir, radical y originariamente, todos los ministerios estaban contenidos en la mediación de Moisés. Esos ministerios o funciones competen al siervo de Dios en cuanto que este personaje lleva en sí la realización plena de la promesa de un profeta como Moisés y la única figura de mediador que queda tras el fracaso de los reyes ungidos, tanto los descendientes de David como de Ciro. De Is 55,3ss resulta que en el Déutero-Isaías ha perdido terreno la esperanza

[48] Aparte de Moisés y los profetas, son llamados corrientemente «siervos de Dios» los reyes davídicos, sobre todo David (cuarenta veces), que es también el «elegido» (dieciocho veces), y después el rey davídico futuro (Ez 34,23s; 37,24s; cf. Ag 2,23; Zac 3,8, hablando de Zorobabel). La unión entre «mi siervo» y «mi elegido» que aparece en 42,1 sólo vuelve en otra ocasión en el AT: Sal 89,3, a propósito de David o del rey davídico.

[49] Is 42,1 (cf. 61,1), sobre el siervo; 11,2 (cf. 1 Sm 16,13) lo refiere al rey. En el relato del bautismo (Mt 3,13-17 *par.)* es presentado Jesús a la vez como siervo y rey, en contexto en que se menciona al Espíritu, mediante una combinación de citas (Is 42,1; Sal 2,7).

[50] Cf. la fórmula de la alianza en 30,22, así como la promesa de la nueva alianza en 31,31-34, que pertenece también al *Libro de la Consolación,* al igual que 30,18-22.

salvífica referida a un monarca descendiente de David. La alianza, la promesa y la función davídica quedan transferidas a todo el pueblo de Israel [51].

Al igual que a la realeza, tampoco se atribuye en el Déutero-Isaías significación salvífica alguna al culto ni al sacerdocio [52]. ¿Será porque tal vez el siervo de Dios comprende también en su persona y obra las *funciones de la mediación sacerdotal?* Para empezar, advirtamos que efectivamente falta en los poemas del siervo la terminología y la temática estrictamente sacerdotal. Sin embargo, existen ciertos paralelos y puntos de contacto que, como ya hemos visto, hacen posible en algunas ocasiones la interpretación sacerdotal de la función profética. Lo que resulta difícil es determinar si, y hasta qué punto, estas correspondencias tienen un fundamento sólido desde el punto de vista histórico-tradicional y han sido previstas por el autor de los poemas.

1. Cabe, en primer lugar, por lo que respecta a la idea de *representación,* central para el significado del siervo, indicar que la idea de la sustitución de un hombre por otro ante Dios como sacrificio se aplica a los levitas en el documento sacerdotal, que literariamente es tardío. Yahvé ha elegido como propiedad suya «a los levitas de entre los israelitas, en sustitución de sus primogénitos», que legalmente pertenecen a Yahvé (Nm 3,12s.41.44), y por eso han de ser ofrecidos a Dios y condenados a muerte. Aparecen entonces determinadas personas elegidas por Dios a quienes compete esta misión sustitutiva, misión que en otros lugares es cumplida por el sacrificio de animales (*Ex 13,11*ss.*15*; 34,20), sin que se trate de borrar ninguna culpa ni de perdonar pecado alguno. De eso se habla, y precisamente con expresiones parecidas a las del cuarto canto, en relación con el sacerdocio, cuando se dice en el documento sacerdotal que los hijos de Aarón «cargarán» con la «culpa» (en este contexto, con la responsabilidad) de los delitos cometidos en el santuario (*nś' 'āwôn:* Nm 18,1; cf. Is 53,11s).

2. Son también de tipo terminológico ciertas relaciones que cabe establecer entre el siervo de Yahvé y las *víctimas sacrificiales.* Sin que se trate propiamente de una víctima, se atribuye al macho cabrío la misión de «llevar consigo, a región baldía, todas las iniquidades de los israelitas» (Lv 16,22), cosa que acontece anualmente en la fiesta de la expiación; de las víctimas expiatorias se dice que Yahvé las ha dado a los sacerdotes «para que carguen con la culpa de la comunidad, y expíen así por ellos ante el Señor» (Lv 10,17) [53]. El siervo quedaría señalado como víctima purificadora de los pecados en el caso de que el hebreo *'āšām,* con el que se indica en Is 53,10 el «alma» (es decir, la fuerza vital o la persona), significara no sólo «indemnización» o «sustitución», sino «víctima de propiciación» en sentido estrictamente cultual. En tal caso, cabría entender en sentido también cultual la singular expresión «porque expuso su vida a la muerte» (53,12); en efecto, entre los ritos veterotestamentarios de

[51] A. Caquot, *Les «grâces de David». A propos d'Isaïe 55,3b:* «Semitica» 15 (1965) 45-69. Cf. también el Sal 105,15, que forma parte del mismo mundo de ideas y pertenece a idéntico período: los patriarcas, que representan a Israel, son, al igual que los profetas, «ungidos» de Yahvé.

[52] Lo mismo que en Is 53,3ss se transfiere a Israel la monarquía, poco después, en Is 61,6, se realiza eso con el sacerdocio.

[53] Aunque en ambos casos aparezca la misma frase «cargar con la culpa» (*nś' 'āwôn*), se trata de dos perspectivas diferentes: mientras el macho cabrío, en cuanto objeto de maldición, es entregado a los demonios, las víctimas por el pecado son «santas»; cf., por ejemplo, Is 42,1: el siervo, en cuanto víctima (véanse, entre otros, 2 Sm 24,23; Miq 6,7; Mal 1,13), es objeto de la «complacencia» de Yahvé. Por lo demás, hay que tener en cuenta que el «cargar con la culpa» ya en Ezequiel pasa de los sacerdotes y de los «animales» sacrificados a los profetas.

expiación, el efecto salvífico peculiar, consistente en la purificación de los pecados, se atribuye a la sangre de la víctima, y además la sangre se identifica con el «alma» (cf. Gn 9,4; Lv 17,11)[54]. Puestos en este contexto, puede afirmarse que la metáfora de la oveja, aplicada al siervo (53,7), debe interpretarse en sentido cultual[55], si bien las afirmaciones del texto tomadas en su intencionada profanidad parecen excluir semejante comprensión. En suma, no se llega de todas formas a la impresión de que la función salvífica del siervo sea a-cultual, ni mucho menos anti-cultual. El siervo de Yahvé aparece entonces, desde un punto de vista complementario, como una figura que está dentro de la auténtica tradición profética, según la cual lo que Yahvé quiere no es el culto, sino más bien la obediencia, el conocimiento de Dios y la solidaridad *(ḥesed),* como lo atestiguan textos de Os 6,6; 1 Sm 15,22 y Sal 40,7-11; la ofrenda salvífica de su vida es la consecuencia de su obediencia a Yahvé (dicho en términos veterotestamentarios, es un efecto de su «oír» y de su «humillarse»: cf. 50,4ss; 53,7), pero además es expresión del amor con que se entrega por «muchos».

3. Se le asigna, no obstante, al siervo cierto oficio sacerdotal, en el sentido de que es él quien ha de poner en práctica lo que en Is 2,1-5 (cf. Miq 4,1ss) se espera del *santuario de Sión.* Será de él, hecho «luz» (cf. 49,6 con 2,5) y exaltado maravillosamente (cf. 52,13 con 2,2), de donde saldrá «para todos los pueblos» «la palabra» y «la instrucción» *(tōrāh),* mediante la cual *implantará Yahvé el «derecho» entre las naciones, y con el derecho, la paz (šālôm;* cf. 42,1.3s; 49,6 con 2,3s). A la relación, ya comprobada, entre el templo y el rey hay que añadir, pues, cierta correspondencia notable, si miramos al NT, entre el siervo y el templo.

Más clara es la semejanza e incluso la amplia coincidencia que se da en el propio Déutero-Isaías entre el siervo y el pueblo de Israel. Esta coincidencia es tan notoria y de tal alcance, que se llega a presentar al siervo de Dios como *personificación del pueblo* (es decir, de ese resto ideal que forma el nuevo Israel)[56]. También a Israel se le llama repetidas veces «siervo de Yahvé» (resp. «siervo mío»)[57]. Al igual que siervo de Dios (42,1), Israel es también el «elegido» de Yahvé (45,4; cf. 41,8s; 44,1s), ambos han sido «formados» por Yahvé «desde las maternas entrañas» (49,1.5; cf. 42,6; 44,2.21.24; cf. 46,3) y objeto de una vocación (48,12), con ambos ha tenido un amor y una preocupación particular, les ha «sostenido» con su diestra y les ha «cubierto» con la sombra de su mano (41,10; 51,16)[58]. Todo esto guarda cierta relación con una misión

[54] Tendríamos una prueba clara de la existencia de un rito expiatorio con sangre si en 52,15 la fórmula hebrea *yazzeh (nzh hifil)* hubiera de entenderse en el sentido litúrgico de «asperjar» (Vulgata: «asperget gentes multas»). Sin embargo, el contexto parece excluir este sentido.

[55] El texto hebreo habla de una «res de ganado menor» que debe sacrificarse y de una «oveja madre» que hay que esquilar. Sin embargo, ya los LXX hablan de un «cordero», el más corriente y el preferido, para el sacrificio matutino y vespertino (Tamid), así como para el sacrificio de la Pascua (ἀμνός: cf. en el NT, a propósito de Jesús, Jn 1,29.36; 1 Pe 1,19).

[56] Así recientemente, entre otros, J. Coppens, R. J. Tournay, O. Kaiser (véase *supra,* nota 9), así como P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962) 379.

[57] Is 41,8; 42,19; 43,10; 44,1.2.21; 45,4; 48,20. El título «siervo de Yahvé» es empleado por primera vez por el *Deutero-Isaías* referido a Israel como colectivo. Pero ya anteriormente se dice que Israel ha sido elegido y redimido para «servir» a Yahvé *(ʿbd;* cf., en el contexto del Exodo —el *Déutero-Isaías* habla del nuevo éxodo—, Ex 4, 23; 7,16.26).

[58] En Is 51,16 podría tratarse de una transferencia secundaria de Is 49,2 a Israel. Además, en 44,3 se promete que Yahvé enviará su Espíritu (cf. 42,1) a la «semilla» de Israel, su siervo elegido.

universal que, sin embargo, aparece poco acentuada: el «siervo Israel» es «enviado» por Yahvé como «mensajero» (42,19), para ser su «testigo» ante los príncipes de los pueblos (55,4s; cf. 43,10.12). La función regia de David queda aquí, como puede verse, transferida y prolongada al pueblo de Israel [59]. Se da, además, cierto paralelismo entre el destino del siervo de los poemas y el siervo Israel: también los israelitas como colectividad fueron humillados y maltratados en el exilio (51,7-23; cf. 61,7), y fue el propio Yahvé el que dispuso que el pueblo pasara por todos estos sufrimientos (cf. 42,24; 43,28), a fin de que pagara una deuda, contraída en este caso por sus propios delitos (40,2). Y, por último, también Israel pasará del sufrimiento a la gloria ante el asombro de los reyes y los pueblos, que acabarán por sometérsele (45,14.16s; 49,23; 55,5s). La glorificación de Israel, como la del siervo, redundará en la glorificación de Yahvé, que será reconocido por todas las gentes (49,3; 44,23; 48,9ss; 49,26).

Pero, aparte del hecho indiscutible de que el siervo tiene una misión que cumplir de cara a Israel (cf. 49,5s), hay también otras diferencias importantes que nos impiden identificar primariamente al siervo de los poemas con el pueblo elegido. Al revés que el siervo, siempre animoso y dispuesto al sufrimiento, siempre en actitud de escucha y obediencia, Israel es pusilánime y necesitado de consuelo (cf., entre otros, 40,1), es un siervo «ciego» y «sordo» (42,19s; 43,8). El siervo es justo e inocente y su pasión es en favor de los demás; Israel, por el contrario, es culpable, y no sólo padece por sus propios pecados (40,2; 42,24; 43,24s; 50,1), sino que, después de haberlos expiado, aún necesita el perdón (44,22).

¿Qué explicación cabe dar a todas estas mutuas concordancias y discrepancias? La mejor sería que la figura del siervo de Yahvé procede tanto de la reflexión sobre datos históricos concretos como de una visión del Israel ideal —su relación con Dios, su misión y su destino— que está aún por realizarse. Siendo esto así, puede ocurrir muy bien que la significación soteriológica del sufrimiento, que se destaca en el cuarto canto, sea también la respuesta a la torturante pregunta que plantea la dolorosa suerte de Israel, teniendo en cuenta que, sin duda, había muchos inocentes y que duraba incluso después de la purificación del exilio. Por otra parte, la rehabilitación del siervo de Yahvé, presentada como una vuelta a la vida, puede remitirse a la promesa de la restauración de Israel, anunciada poco tiempo antes en el mismo contexto histórico por Ezequiel (Ez 37,1-14; cf. ya Os 6,2). Puede entonces decirse que en la persona individual del siervo de Dios, destacada de Israel, aunque referida al mismo, «se condensa en una figura ejemplar la existencia de Israel ante Yahvé» [60], de forma que al siervo se le puede llamar justamente «Israel» [61].

Aun cuando el siervo del que hablan los cuatro primeros cantos en su estructura original unitaria e independiente sea una figura individual (así, entre otros, S. Mowinckel, C. R. North, G. von Rad, W. Zimmerli), podría también

[59] En Is 51,4s parecen transferirse a Israel las afirmaciones sobre la función profética del siervo; se trata probablemente de una amplificación redaccional.

[60] G. von Rad, *Theologie des AT* II, 268. La formación de las «relaciones teológicas entre el siervo e Israel» *(ibíd.)* puede haber sido facilitada por la categoría bíblica de la personalidad corporativa (demasiado gastada en la explicación de los poemas del siervo); dentro de esta categoría son sumamente fluidas las comunicaciones entre la figura individual (por ejemplo, un patriarca o un rey) y la comunidad representada o personificada (la familia o el pueblo por él); véase, en este aspecto, además de la interpretación del *ebed* de C. R. North y H. H. Rowley (cf. *supra,* nota 9), J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959), sobre todo 164-177 (versión española: *La Biblia y el origen del hombre,* Bilbao 1966).

[61] Is 49,3; véase la nota 34.

ocurrir que, al ser introducidos los poemas en sus actuales contextos —en los que Israel es siervo de Yahvé—, terminasen por adquirir *secundariamente* una significación colectiva; el siervo sería identificado con Israel mediante claras coincidencias terminológicas y temáticas. Tal vez esto deba atribuirse al redactor que ha introducido los tres primeros poemas en su actual contexto añadiéndole algunas explicaciones. Es difícil determinarlas exactamente, pero muy bien podrían referirse a la teología, casi contemporánea, del Trito-Isaías, en la que desempeña un importante papel la función salvífica universal de la nueva Sión, de donde resultaría después la referencia a Israel como verdadero siervo de Dios [62]. Lo que sí es cierto en cualquier caso es que la tradición, al menos en parte, entendió en sentido colectivo los poemas del siervo; de ello dan fe también las alusiones de los textos tardíos del AT y las traducciones anteriores al cristianismo [63]. Esta compenetración entre el mediador individual y el colectivo, por una parte necesitado de salvación y por otra mediador de la misma, tiene una enorme importancia si atendemos al NT. Cristo personifica a Israel, pero, a la vez, hay afirmaciones primariamente cristológico-soteriológicas que son transferidas a la Iglesia y realizadas por ella, en cuanto que es el nuevo Israel de los últimos tiempos.

Pero nos preguntaremos una vez más: ¿quién es el siervo? Con sólo haber comprobado que se trata de una figura individual no ha quedado contestada suficientemente la pregunta que habíamos planteado al principio. De lo dicho hasta ahora sobre la función del siervo resulta, no obstante, que su figura es una composición, tan artificial como artística, si se quiere, es decir, una construcción obtenida mediante prolongadas y profundas reflexiones teológicas que tienen por objeto la mediación profética, así como el ser y la misión de Israel. La materia y punto de partida de esta reflexión fueron una serie de tradiciones (en parte ya fijadas por escrito) [64] y también los acontecimientos contemporáneos y las experiencias por las que había pasado el autor (tal vez el llamado Déutero-Isaías), verdadero profeta y, por tanto, profeta doliente en medio de la comunidad israelita del exilio. Todas estas tradiciones y experiencias meditadas, asimiladas e integradas existencialmente (sobre todo la decepción ante la actitud de Israel y sus antiguas instituciones, al igual que el fracaso de las esperanzas puestas en Ciro) se han concentrado y condensado en la figura del siervo. Es decir, el siervo es una *figura ideal* imaginada, una figura ideal y, por tanto, irreal, pues trasciende la realidad histórica concreta, dada su condición de mediador salvífico definitivo y, en algún sentido, escatológico.

La impresión de que nos hallamos ante una composición artificial surge también si consideramos sus características de lenguaje. Los conceptos y expresiones utilizados artificiosamente por el Déutero-Isaías en los poemas del siervo como molde de sus reflexiones se han separado aquí de su originaria situación vital, convirtiéndose en *expresiones literarias*. No se trata por ello de recortar su alcance respecto de la identidad del siervo. Sería una equivocación querer deducir del hecho literario de que en el segundo y tercer canto el siervo habla en primera persona, al estilo de las confesiones proféticas, que el siervo no es

[62] Así opina C. Westermann en su comentario (véase la nota 23) a Is 42,5-9; 49,7-12; 51,1s.4-8 (con 50,10s), así como 51,6. De modo semejante, A. Feuillet, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël:* RSR 36 (1949) 182-288, sobre todo 207.

[63] Para la historia posterior de los poemas del siervo, véanse las páginas siguientes. Entre las versiones antiguas, los LXX han añadido «Jacob»-«Israel» en 42,1, refiriendo así el cuarto canto a Israel.

[64] Los poemas del siervo presuponen, aparte del texto del *Déutero-Isaías,* la predicación de (o sobre) Jeremías y Ezequiel.

otro que el Déutero-Isaías [65]. Como también sería equivocado afirmar, basándose en la confesión del «nosotros» en el centro del cuarto poema, que se trata de una gran figura del pasado, simplemente porque los verbos referidos al siervo, a su vida y pasión, van en perfecto [66]. A la cuestión de si el siervo es una figura que pertenece al pasado, al presente o al futuro cabe responder que la estructura literaria aboga preferentemente por una figura ideal-irreal y, por tanto, futura. Este «trascender todo lo humanamente dado y conocido» que se manifiesta en «esa forma de hablar, amplificada hasta el extremo», es una «característica del lenguaje profético» [67].

El siervo de Yahvé es entonces el *mediador esperado, absoluto, ideal* (y, por tanto, exclusivo) de características mosaico-proféticas. Su función soteriológica, que comprende tanto a Israel como a los pueblos, se desarrolla en *dos fases, antes* y *después* de su muerte «por muchos», que sigue a su pasión, pero a la vez supera las limitaciones de una mediación puramente intramundana. Por ello, desde el punto de vista exegético, no se puede decir más, ya que es probable que el autor humano de los poemas ni quiso ni pudo decir más.

Sin duda alguna, en la figura del siervo de Yahvé es donde la teología veterotestamentaria del mediador alcanza un —o, mejor dicho, el— punto culminante. Cabría entonces esperar que, al preguntarnos por la *historia posterior* de los poemas del siervo de Yahvé, hallásemos una influencia perceptible de la figura del siervo en el pensamiento de las obras veterotestamentarias tardías. Sin embargo, no ocurre así. Su influencia es francamente escasa. Podemos señalar cierta referencia literaria, siempre muy hipotética, en dos pasajes del Déutero-Zacarías de que ya hemos hablado [68]. En *Zac 9,9s,* texto compuesto con intención antológica, se dice que el rey entronizado victoriosamente en Sión es «justo» y «pobre» (o «humilde»: cf. Is 53,7.11), que «dictará la paz *(šālôm)* a las naciones» y que así «dominará hasta los confines de la tierra» (cf. Is 42,2ss; 49,6). Si se trata efectivamente del *Ebed* del Déutero-Isaías, cosa que no es indispensable para dar razón de los paralelos temáticos y terminológicos, tendríamos aquí una primera identificación del Mesías-rey con el siervo de Dios. En Zac 12,10, la enigmática figura del «traspasado», cuya mirada provoca en Jerusalén el arrepentimiento necesario para el perdón escatológico (cf. 13,1), recuerda al cuarto poema del siervo, según el cual «muchos» se adherirán, para su salvación, a aquel que fue «traspasado» por sus pecados (Is 53, 5) [69]. La relación literaria entre *Dn 12,3* e Is 53,11 lleva otra dirección. Los que «han justificado a muchos» (en el contexto son los sabios, que mediante su doctrina han conducido a muchos a la justicia: Dn 11,33) «brillarán eternamente como estrellas» [70]. También en *Sab 5,1-7.15* (cf. sobre todo 2,19 con Is 53,7) puede haber una reminiscencia del cuarto canto del siervo de Dios. Al llegar el juicio escatológico quedarán fuera de sí los perseguidores y malhe-

[65] Entre los exegetas recientes (véase nota 9; cf. también la nota 73) se pronuncian a favor de esta interpretación autobiográfica A. Bentzen y J. Scharbert.

[66] Esto es lo que ocurre —según gran parte de los intérpretes actuales— con Moisés y Jeremías (o Ezequías, Josías, Joaquín y Zorobabel).

[67] G. von Rad, *Theologie des AT* II, 266. Ven en el siervo un mediador básicamente futuro, entre otros, A. Feuillet (véase nota 62), A. Robert (DBS V, 1011-1015), así como S. Mowinckel, C. R. North, H. H. Rowley (véase nota 9) y H. Ringgren (véase nota 1).

[68] Véanse los textos estudiados en el apartado anterior.

[69] El «traspasado» puede depender de dos familias semánticas: Is 53,5 *(ḥll);* Zac 12,10 *(dqr).*

[70] Véase H. L. Ginsberg, *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant:* VT 3 (1953) 400-404.

chores por el asombro que les producirá (lo mismo que en Is 53) el giro inesperado de la suerte del «justo» ejemplar a quien Dios galardona con la vida eterna y la majestad regia. Por desgracia, esta última confesión llega ya demasiado tarde y no les sirve de nada. El sufrimiento del justo como tal no tiene aquí una significación soteriológica para los demás.

Sin embargo, esta idea central en la temática del siervo de Dios aparecerá después, aunque sin una relación clara a los poemas del Déutero-Isaías, en la *teología de los mártires* en el último período del AT y en el judaísmo. En estos textos tardíos se amplía su significado, al adoptar expresiones del culto sacrificial y expiatorio refiriéndolas de modo inequívoco a la pasión y muerte vicaria [71]. Así, en *Dn 3,39s LXX* (cántico de Azarías y sus compañeros en el horno del fuego), la entrega de la propia vida podría «efectuar ante Dios la expiación» de los pecados propios y los del pueblo en lugar del ritual del templo (cf. 3,28-33), lo que redundaría en la liberación de Israel. En *2 Mac 7,32s.38* (confesión martirial de los siete hermanos) se pide que su muerte, aceptada como castigo de sus pecados, obtenga la reconciliación y la misericordia de Dios y aplaque «la cólera del Omnipotente, que con encendida justicia vino a caer sobre toda nuestra raza». La unión entre la idea de la sustitución, propia de la teología martirial, con la temática y terminología expiatoria cultual se realiza sobre todo en el apócrifo *4 Mac,* que data de comienzos de nuestra era. También aquí los Macabeos comprenden su pasión y muerte como un castigo que padecen por (6,28: ὑπέρ) conciudadanos. Su «sangre», símbolo de la donación de la vida, es, lo mismo que la sangre de los animales sacrificados, un medio de purificación (6,29: καθάρσιον; cf. 17,20: καθαρίζειν) y una víctima expiatoria (17,22: ἱλαστήριον); al igual que el sufrimiento del siervo de Dios, es también una sustitución, es decir, un rescate (6,29; 17,22: ἀντίψυχον) por el pueblo, que ha sucumbido por sus pecados ante el castigo de Dios; es, pues, lo mismo que el del siervo, causa de salvación: «Por la sangre de estos justos y por su muerte, aceptada como víctima de propiciación, la providencia divina ha salvado (διασώζειν) a Israel, tan duramente probado hasta entonces» (17, 22). Vemos, pues, cómo gran número de términos centrales en la soteriología neotestamentaria (sangre, expiación, rescate, purificación y redención) están vinculados directa o indirectamente a la ideología del siervo de Yahvé [72].

Pero ¿cómo fue interpretada la *figura* del siervo del Déutero-Isaías por el judaísmo posterior al AT? En parte, me parece que ha sido identificado con el Isaías que tan importante papel desempeña en la apocalíptica del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo [73]. Por otra parte, la versión de Is 42,1 en los LXX y los textos de Qumrán dan a entender la existencia de una interpretación colectiva: los predicados referentes al siervo («elegido», «a quien prefiero», adornado de «conocimiento»; cf. Is 42,1; 53,11), así como sus funciones («ser testigo de la verdad» ante el «juicio» con la «sentencia justa», establecimiento de la «alianza», expiación por el país; cf., entre otros, Is 42,3.6), pasan

[71] Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1964), sobre todo 66-72; J. Scharbert, *Heilsmittler im AT,* sobre todo 294-300.

[72] La categoría del «mérito», que tan escasamente aparece en el AT, se va desarrollando progresivamente en el período del judaísmo tardío: el dolor, tanto el de los antepasados como el de los contemporáneos, tiene, al igual que las buenas obras en general, un valor salvífico.

[73] Esta interpretación autobiográfica (cf. *supra,* nota 65) de la que da testimonio también el NT (cf. Hch 8,34: «¿De quién dice eso el profeta? ¿De sí mismo o de otro?») constituye el trasfondo de la versión que dan los LXX al cuarto canto; cf. K. F. Euler, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel* (Stuttgart 1934).

a ser referidos a la comunidad, o mejor, a los miembros del consejo [74]. Como tercera y última interpretación, hay que citar sobre todo la de los targumin sobre los profetas, interpretación del siervo de Yahvé en sentido mesiánico: el siervo de Yahvé es idéntico al Mesías, es decir, al rey salvador davídico; consiguientemente, todas las referencias del texto hebreo a la humillación y pasión del siervo son modificadas o preteridas [75]. Es muy verosímil que la identificación del siervo no sólo con Cristo, sino también con el Hijo del hombre se haya verificado sólo y primeramente en el NT, partiendo, tal vez, precisamente, del texto de Is 52,13-53, en que se habla de la eficacia del siervo en sus dos fases: Jesús, que tiene conciencia de ser el siervo de Yahvé en la enseñanza y en la pasión, es exaltado mediante su muerte «por muchos» y entronizado Mesías. En él, siervo de Yahvé por antonomasia, se cumple definitivamente el plan de Dios.

c) La expectación profética en los textos tardíos del Antiguo Testamento y en el judaísmo.

En el período posexílico desapareció el profetismo de Israel y el carisma fue absorbido por la institución. En lugar de la palabra viva del profeta encontramos la palabra escrita, administrada por los sacerdotes y por sus representantes en el oficio de enseñanza, los escribas. Pero como quiera que la realidad profética es esencial en el NT, se advierte una insuficiencia, que se manifiesta y se condensa en el anhelo no sólo de una nueva irrupción del profetismo escatológico en general (cf. Jl 2,28), sino de la aparición de un profeta, el profeta de los últimos tiempos [76]. Testigos de esa expectación son, hacia mediados del siglo II antes de Cristo, *1 Mac 4,46* y *14,41* (cf. también 9,22). Las importantes cuestiones relativas al culto y al reino, a las que la Escritura no da respuesta, quedan abiertas «hasta que surja un profeta auténtico que pueda dar razón de ellas», con lo que tal vez podrá ser tenido —así lo insinúa la expresión empleada— como *un* (aunque no *el)* «profeta igual a Moisés» [77]. Ya antes y con más claridad se advierte esta esperanza de un mediador profético venidero en *Mal 3,23s,* frase que abarca el conjunto de textos de los profetas canónicos. En este apéndice, sólo posteriormente añadido al librito de Malaquías,

[74] Así, por ejemplo, 1 QS 8,5-10. Cf. H. W. Brownlee, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls:* «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 132 (1953) 8-15; 135 (1954) 33-38, según el cual la función del siervo atribuida a la comunidad se realiza en el llamado maestro de justicia; igualmente, M. Black, *Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls,* en *Studia Patristica* I (Berlín 1957) 441-459.

[75] Véanse en este aspecto P. Humbert, *Le Messie dans le Targoum des Prophètes:* RThPh 43 (1910) 420-447; 44 (1911) 5-46; H. Hegermann, *Jesaja in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh 1954); J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ im Spätjudentum:* ThW V (1954) 676-700; M. Rese, *Überprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum:* ZThK 60 (1963) 21-41; K. Hruby, *Das Leiden des Messias:* «Judaica» 20 (1964) 193-212; del mismo, *Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen:* «Judaica» 21 (1965) 100-122. Es muy poco objetiva la teoría de H. Hegermann y J. Jeremias, según la cual los rasgos dolorosos de la imagen del Mesías fueron eliminados con ocasión de la polémica anticristiana. Sólo a partir de la alta Edad Media reconoció el judaísmo la significación soteriológico-expiatoria del dolor del Mesías (cf. K. Hruby).

[76] Cf. J. Giblet, *Prophétisme et Attente d'un Messie-prophète dans le Judaïsme,* en *L'Attente du Messie* (Brujas 1958) 85-130; R. Meyer, *Propheten und Prophetentum im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit:* ThW VI (1959) 813-828; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 351-404; O. Cullmann, *Christologie des NT,* 12-22.

[77] Cf. 1 Mac 14,41 con Dt 18,15; Nm 12,7; Eclo 45,4.

se identifica al «mensajero» (ya hablaremos de él más adelante, en 4a), que preparará los caminos del Señor (Mal 3,1) con *Elías,* oculto en Dios (2 Re 2,11). Antes de su aparición personal en el juicio tiene Yahvé intención de enviar al profeta Elías. Su misión será la de reconciliar a los hombres entre sí como presupuesto para su reconciliación con Dios: «Convertirá el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres» (los LXX lo entenderán como una *apocatástasis,* extendiéndolo a las relaciones interhumanas en general). El significado soteriológico de esta misión queda explicado más concretamente en la alusión de Jesús Sirac a Mal 3,23s desde dos aspectos: Elías vendrá en su momento para «aplacar la cólera, antes de que se inflame», al igual que Moisés, o, como el siervo de Yahvé de Is 49,6, «para restaurar las tribus de Jacob» (Eclo 48,10s). Esta expectación de Elías, que tiene también su vestigio en el NT [78], ejerció un amplio y profundo influjo sobre la apocalíptica judía y el rabinismo oficial, que calificarán al Elías que ha de venir precisamente con la denominación «libertador de Israel». A Elías se le sitúa en el mismo plano que al «sumo sacerdote» de los tiempos mesiánicos, y en seguida se le cita como figura independiente, al lado del «rey Mesías» y al «verdadero sumo sacerdote» [79]. En este contexto mesiánico puede ser considerada su misión específica (así lo indica el NT, confiando al Bautista la misión de Elías) como consistente en legitimar, de parte de Yahvé, al Mesías mediante la designación y la unción; es una misión parecida a la que cumplían en el AT los profetas con los reyes [80].

En los *textos de Qumrán* hallamos tres figuras distintas de carácter escatológico. También se habla en estos escritos de un rey «ungido de Israel», de un sacerdote «ungido de Aarón» y, además, de un profeta de los últimos tiempos [81], que, tal vez, al igual que los profetas del pasado, es denominado «ungido» [82]

[78] Los principales rasgos de la temática de Elías en el NT son: 1) Elías aparece, juntamente con Moisés, como prueba de la irrupción de la era escatológica (Mc 9,4 *par.;* cf. Ap 11,3s). 2) Juan Bautista hace suyas las funciones de Elías (entre otros, Mc 9,13; Mt 11,10.14), bien en el sentido de Mal 3,1.23s como quien viene a preparar el camino de Dios —que viene personalmente— (Lc 1,17s.76), o bien en el sentido de la expectación del judaísmo, como «precursor», cuya misión es dar a conocer al Mesías (Mc 1,6-11 *par.;* cf. Jn 1,29-34). 3) Indicativamente parece presentarse Jesús como el Elías de los últimos tiempos (cf. sobre todo Lc 7,11-17).

[79] El llamado «mesías de Efraín» o «Mesías, hijo de José» (cf. Billerbeck, II, 292-299), a quien son transferidas, al menos en parte, las funciones del mesías davídico —sobre todo la guerra contra los enemigos de Israel—, es de origen posterior al cristianismo.

[80] Véase Billerbeck, IV/2, 787, así como Justino, *Diálogo con Trifón* (hacia el 150), 8, 4; 49, 1. Para la expectación apocalíptico-rabínica de Elías en general, véanse Billerbeck, IV/2, 764-798; J. Jeremias, *Ἠλ(ε)ιας:* ThW II (1935) 930-943, sobre todo 930-936; G. Molin, *Elijahu. Der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit:* «Judaica» 4 (1952) 65-94; M. J. Stiassny, *Le Prophète Elie dans le Judaïsme,* en *Elie le Prophète* II (París 1956) 199-255; G. Richter, *Bist du Elias?:* BZ NF 6 (1962) 79-92, 238-256; 7 (1963) 63-80.

[81] 1 QS 9,11: «... hasta que vengan el profeta y los ungidos de Aarón y de Israel». Sobre el mediador profético en los textos de Qumrán, véase, además de la bibliografía citada en la nota 76 y en p. 115), n. 54 (sobre todo K. Schubert, 178-181), R. Schnakkenburg, *Die Erwartung des «Propheten» nach dem NT und den Texten von Qumran* (Berlín 1959) 622-639.

[82] En el texto, aún no editado, 11 QMelch [cf. NTS 12 (1965-66) 306s] el «ungido del espíritu» podría ser idéntico al «profeta» de 1 QS 9,11. Sin embargo, aquí, a diferencia de otros pasajes en que se designa como «ungidos» a Moisés y a los profetas del pasado (véanse ya 1 Re 19,16; Is 61,1; cf. CD 6,1 con 1 QS 1,3, así como CD 2,12; 1 QM 11,7), dicha designación no ha de entenderse en sentido técnico.

e identificado con Elías [83]. El conjunto de pasajes «mesiánicos», cuya preferencia corresponde a Dt 18,18s, y luego a Nm 24,15ss (el rey davídico) y Dt 33,8-11 (el sacerdote levítico), demuestra que se le consideraba en todo caso como el «profeta igual a Moisés» que Dios suscitaría [84]. Es muy verosímil la identificación de este profeta mosaico con el «maestro de la comunidad» que precederá al «ungido de Israel y de Aarón», personaje fundador u organizador de la secta que vivió a mediados del siglo II antes de Cristo y era llamado comúnmente «maestro de justicia» (es decir, el verdadero maestro) [85]. De hecho, se le atribuyen ciertos rasgos mosaico-proféticos. Sólo él puede, debido a su calidad de exegeta carismático, interpretar los misterios de los profetas e implantar, en calidad de «legislador», el ordenamiento obligatorio de la comunidad con vistas a la irrupción de los últimos tiempos [86]. Su destino parece haber sido también el de los profetas: fue perseguido y murió tal vez violentamente [87].

Determinados puntos que los miembros de la secta de Qumrán consideraban ya cumplidos, al menos parcialmente, siguen siendo en el judaísmo oficial objeto de expectación. Así, por ejemplo, no tanto el rabinismo, pero sí el pueblo llano, seguía esperando al «profeta» distinto de Elías y del Mesías [88]; este profeta habría de ser, igual que Moisés, confirmado por Dios con signos milagrosos, maestro y libertador poderoso de Israel (cf. Hch 7,35ss) [89]. Cabía también, en lugar de la irrupción de un «profeta *como* Moisés», suscitado por Dios, el retorno (así lo indican testimonios del Targum y del NT) de Moisés, resucitado u oculto simplemente en el cielo; su aparición escatológica tendría lugar junto a la de Elías o la del Mesías [90]. Siguiendo el paralelismo, ya iniciado por el AT, entre la liberación escatológica y el éxodo, el Mesías del rabinismo oficial en el

[83] Así aparece probablemente en el fragmento 4 QarP, aún no publicado [cf. RB 70 (1963) 498].

[84] 4 Qtest 5-8 (cf. *supra,* nota 3).

[85] Cf. CD 19,35s. El «maestro de justicia», que, según el texto, ya había muerto, no debe confundirse con el llamado sumo sacerdote de los últimos tiempos, denominado también «maestro de justicia», a quien aún se espera (cf. CD 6,10).

[86] Cf. 1 QpHab 2,8s; CD 1,11s; 6,7-11. El término «legislador», resp. «ordenador» *(mḥqq),* que aquí se aplica al «maestro», es el que presta la base a la enigmática figura, también levítica, llamada Taxo (τάξων = «ordenador»), y que aparece en la redacción originaria hebrea o aramea de la *Asunción de Moisés* (9,1ss; 4 a. C.).

[87] Cf. 1 QpHab, así como, en el caso de que el «yo» de su canto de agradecimiento sea el «maestro de justicia», 1 QH *passim.* Para la cuestión de si el «maestro de justicia» fue considerado como el siervo de Dios, véase *supra,* nota 74; de todas formas, no parece que se espere su retorno; cf. J. Carmignac, *Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours?:* «Revue de Qumrân» 1 (1958) 235-248, así como, para el «maestro de justicia» en general, J. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963).

[88] Cf. Jn 1,19ss.25: el Bautista no es ni el Cristo, ni Elías, ni el profeta.

[89] Cf. especialmente H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Filadelfia 1957), al igual que J. Jeremias, *Μωυσῆς:* ThW IV (1942) 852-878; G. Vermès, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments,* en H. Cazelles (ed.), *Moïse, l'homme de l'alliance* (París 1955) 63-92; R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique,* en *ibíd.,* 93-167. En la expectación salvífica más antigua del rabinismo, Dt 18,15.18 no parece haber desempeñado un papel importante. Al revés ocurre entre los samaritanos: su Mesías (cf. Jn 4,25) es llamado Ta'eb (el «que ha de venir», es decir, el «restaurador») y se le concibe como un «Moses redivivus» a base de Dt 18, 15.18; véanse a este propósito A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (Giessen 1909); J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (Londres 1964), espec. 362ss.

[90] Véase la perícopa de la transfiguración en Mc 9,4 (cf. también Ap 11,3s), así como los targumim de Ex 12,42, que son sustancialmente anteriores al cristianismo: en la última noche pascual han de venir del desierto el Mesías de lo alto (?) y *Moisés* a la cabeza de su pueblo (?); cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963), espec. 263-338.

período posbíblico va asumiendo de forma creciente una serie de rasgos propios de Moisés: «Como el primer libertador (Moisés), así será el último» (el Mesías), proclama una frase que se hizo casi axiomática y que lleva implícito el carácter pascual de la expectación mesiánica [91]. Esta fusión del profeta mosaico con el Mesías-rey aparece en el NT no sólo como expectación de los judíos [92], sino también y de un modo análogo como convicción de la comunidad primitiva, que fue quien además unió expresamente la figura del profeta mosaico con el siervo de Dios: Jesús, que durante su actividad terrena demostró ser el nuevo y superior Moisés, como lo atestiguan su enseñanza y sus prodigios, que recuerdan a los del Exodo, es también el profeta prometido en Dt 18,15-18 (Hch 3,22s; cf. 7,37); en cuanto tal es, a la vez, el siervo paciente de Dios, que, merced a su muerte «por muchos», ha sido constituido Cristo, es decir, Mesías-rey (cf. Hch 3,13ss.18.26; 4,25ss) [93].

4. *El mediador celestial de la salvación*

De lo que llevamos dicho en las páginas precedentes sobre el mediador profético de la salvación ha resultado, de paso, que la actividad mediadora puede perdurar tal vez más allá de la muerte, trascendiendo y completando la actividad humano-terrestre. En unión del sumo sacerdote Onías III, muerto mártir, el profeta Jeremías sigue, aun después de su muerte, «orando, como amigo de sus hermanos, por su pueblo y por la ciudad santa» (2 Mac 15,12-16). Del siervo de Dios se dice que cumplirá hasta el final su misión, no sólo más allá de la muerte, sino precisamente por ella (Is 52,13ss; 53,10ss). Aquí entra también la idea de que los personajes a quienes Yahvé arrebató en otro tiempo —el AT menciona la desaparición de Henoc (Gn 5,24; Eclo 44,16; 49,14) y de Elías (2 Re 2,11; Eclo 48,9; 1 Mac 2,58)— pueden retornar y volver a desempeñar una función salvífica al fin de los tiempos [1]. Ambos temas —lo mismo el de la eficacia posterior a la muerte que el retorno al fin de los tiempos— han sido recogidos por el NT para expresar aspectos esenciales de la doctrina cristiana sobre la salvación. Sin embargo, el AT establece además algunas otras categorías que sirven para aclarar y expresar funciones que corresponden a un mediador de la salvación celestial, es decir, supramundano-trascendental, funciones que, por lo mismo, superan las barreras del espacio y del tiempo.

[91] Cf. ThW IV, 864s, como también Billerbeck, II, 334-351. Sobre el carácter pascual de la expectación salvífica del AT y del judaísmo, cf. las notas anteriores, así como N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).

[92] Cf. Jn 6,14: con ocasión de la multiplicación de los panes, que recuerda el milagro del maná (cf. v. 30s), Jesús es reconocido como «el profeta que ha de venir al mundo» y se quiere «hacerle rey». Viceversa, en el TestLev 8,15 —se trata probablemente de una interpretación cristiana— se dice a propósito del «rey que surgirá de Judá y creará un nuevo sacerdocio», que «su aparición es inexpresable como la de un gran profeta (o tal vez: como la de un profeta del Altísimo) del linaje de nuestro padre Abrahán».

[93] Jesús es designado a la vez Mesías, Siervo de Dios y profeta escatológico, mediante una combinación de citas, también en Mt 17,5 (cf. Lc 9,35; Mc 9,7): «Este es mi Hijo (cf. Sal 2,7, a propósito del rey davídico), el predilecto, en el que me complazco (cf. Is 42,1, a propósito del siervo de Dios); escuchadle (cf. Dt 18,15.19, a propósito del profeta mosaico)».

[1] Al igual que Elías, también Henoc desempeña un importante papel escatológico en el judaísmo tardío y se espera también su retorno [cf., entre otros, Hen(et) 90,31].

a) Un teologúmeno del antiguo Israel: el ángel de Yahvé.

Como ya se ha hablado en otro lugar de la naturaleza y actividad de los ángeles, nos contentaremos aquí simplemente con algunas indicaciones concernientes a nuestro planteamiento específicamente cristológico y soteriológico [2]. Si atendemos a su relación con Dios, el *ángel de Yahvé* del AT (es decir, el ángel de Dios: *mal'ak jhwh/[hā] 'elohîm)* aparece en cuatro formas distintas, a veces relacionadas entre sí: 1) En una serie de textos antiguos, el ángel de Yahvé es de hecho idéntico a Yahvé, del que no parece distinguirse adecuadamente. En cuanto «ángel de encarnación» (J. Hänel), es la forma con que se aparece el Dios trascendente que se revela a sí mismo y que actúa dentro del mundo y de la historia [3]. En estos textos, la palabra hebrea *mal'āk,* que se utiliza para el uso profano de «enviado» (LXX: ἄγγελος), conservando tal vez su significación etimológica originaria: «actuar» o «actividad», y según eso, una especie de «representación» o «figuración» [4]. 2) En otra serie de textos, también muy antiguos, aparece Yahvé igualmente mediante su *mal'āk,* e incluso se hace presente en él y actúa desde él, aunque se distinga claramente. En ellos el ángel es, a la manera de un profeta o heraldo, una figura mediadora independiente, el plenipotenciario o «gran visir» (F. Stier) de Yahvé [5] y, por tanto, «sabio», «poderoso» y «bueno» [6]. Hasta qué punto es estrecha la relación que media entre Dios y su «ángel» lo indica la singular expresión «nombre» de Yahvé, es decir, Yahvé en persona, en «su interioridad», en forma que quien desobedezca al «ángel» peca contra el propio Yahvé (Ex 23,21). 3) Así, pues, el ángel de Yahvé es considerado como el primero y el de mayor dignidad entre los miembros del ejército celeste y entre los seres «divinos» (resp. «hijos de Dios») y los «santos» que forman la corte de Yahvé. Mediante él tienen acceso hasta Dios tanto los ángeles como los hombres [7]. 4) Por último, cabe hablar, además *del* ángel de Yahvé, de *un* ángel de Yahvé, que de cuando en cuando, comisionado por Dios con una misión temporalmente limitada, es enviado a la tierra en compañía de otros ángeles [8].

Por lo que respecta a la actividad salvífica del ángel (resp. de los ángeles), de esa «ayuda personificada de Yahvé a Israel» (G. von Rad), podrían distinguirse *tres funciones principales: a)* En primer término está la *función reveladora:* el ángel de Yahvé manifiesta (o comunica, si es que se trata de una persona distinta de Yahvé) la voluntad de Dios, como mensajero suyo [9]. Esta

[2] MS II, 69 (R. Schulte), como también MS II, 736-744 (M. Seemann). Además de la bibliografía citada allí, véanse G. von Rad, *Theologie des AT* I (Munich [5]1966) 298ss; R. North, *Separated Spiritual Substances in the OT:* CBQ 29 (1967) 419-449.

[3] Cf., entre otros, Gn 16,7-12 (J); 31,11s (E); 48,15 (E); Ex 3,2 (J); Nm 22,22-35 (J); Jue 2,1.4; 6,11-22; 13,3-22, así como Os 12,4s.

[4] El hebreo *mal'āk* es un abstracto derivado de la raíz verbal *l'k,* «obrar» (?), que ya en ugarítico se emplea en su significado especial de «enviar».

[5] Así, en especial, el ángel del Exodo (E): Ex 14,19; 23,20.23; 32,34; Nm 20,16. Cf., además, Gn 24,7.40 (J); 1 Re 19,5.

[6] Cf. la expresión «ser como el ángel de Yahvé», referida al rey; 2 Sm 14,17.20; 19,28; Zac 12,8.

[7] Zac 1,11; cf. 3,1s.5s, como también Jos 5,13ss, donde la aparición del «capitán (o el príncipe: *śar)* de las huestes de Yahvé» es descrita como una teofanía. Este ángel de Yahvé pervive en la apocalíptica del judaísmo tardío en la figura del gran visir o compañero del trono, identificado con Henoc bajo el nombre de Metatron; cf. a este respecto DBS V (1957) 1035.

[8] Así, por ejemplo, 2 Mac 11,6; 15,23 (un ángel); Dn 10,13.21; 12,1 (Miguel); Tob 3,17 y otros (Rafael).

[9] Entre otros, Ex 3,2; Jue 6,11-22; 13,3-22 de una parte, y de otra, Ex 23,21s.

mediación reveladora es igual a la de los profetas, y por eso a veces se puede designar al ángel con el antiguo título profético «hombre de Dios» [10]. A esta función pertenece también la tarea del *angelus interpres,* a quien corresponde interpretar a los videntes del período tardío el significado de las visiones apocalípticas que tienen [11]. *b)* Ejerce el ángel de Yahvé, además, *funciones* propiamente *soteriológicas.* Después de haber «liberado a Jacob de todo mal» (Gn 48, 17), saca a Israel de Egipto bajo su protección y le conduce por el desierto hasta la tierra prometida (Ex 14,19s; 23,20.23; 32,34; 33,2; Nm 20,16). Al *ángel enviado por Dios se atribuyen esas actividades salvíficas* fundamentales, que, de no ser atribuidas a Moisés, rara vez aparecen si no es como obra del propio Yahvé. Yahvé se cuida de Israel por medio de su ángel: el ángel dirige a los enemigos del pueblo de Dios para librar a Israel (2 Re 19,35; cf. 2 Mac 11,6; 15,23) y cuida de Israel en el exilio (Bar 6,6). Podemos citar también Zac 3,1-9: el ángel de Yahvé defiende de Satanás al sumo sacerdote Josué, que representa a la comunidad israelita, y aparta de él su pecado con una ceremonia simbólica de investidura. Pero no sólo Isarel, sino también cada israelita, puede ser beneficiario de la actividad mediadora del o de un ángel que le guíe (Gn 24,7.40), que cuide de él (Dn 14,34-39), que le defienda (Dn 3,49; 6,23; Sal 34,8; 91,11) y le cure (Tob 3,17). *c)* Estas dos mediaciones descendentes tienen su correspondiente complemento en la *función intercesora,* que va de los hombres a Dios, como lo insinúa ya el sueño de Jacob, en el que los ángeles suben y bajan por la escalera que une tierra y cielo (Gn 28,12). La intercesión, que es parte integrante del ministerio mosaico-profético, pertenece también a la actividad salvífica del ángel. Los ángeles no solamente «elevan a lo alto» las «plegarias» de los buenos para «entrar con ellas ante la majestad del Santo» (Tob 12,12.15), sino que, como «mediadores» reveladores e intercesores (resp. «intérpretes»: *mēlîṣ),* interceden ante Dios por los hombres, bien espontáneamente por propio impulso, bien por haber sido destinados expresamente para ello (Job 33,23s; cf. 5,1, al igual que el ángel de Yahvé, Zac 1,12).

A la luz de lo que acabamos de decir, no habría por qué sorprenderse de que, en el ambiente escatologizante del posexilio, la venida (resp. el envío) del ángel de los últimos tiempos fuera *objeto de la esperanza salvífica.* De hecho, puede descubrirse una esperanza de este tipo en un pasaje, exegéticamente muy complejo, del anónimo llamado Malaquías (1,1: *mal'ākî* = «mi mensajero», «mi ángel»), escrito hacia el 470: «Mirad, yo envío a mi ángel (resp. 'mensajero': *mal'ākî;* cf. 2,7) para que prepare el camino ante mí. De pronto entrará en el santuario el Señor a quien vosotros buscáis, el ángel de la alianza *(mal'āk habbᵉrît)* que vosotros deseáis: miradlo entrar, dice el Señor de las huestes. ¿Quién podrá resistir el día de su venida...?» (Mal 3,1) [12]. El «ángel» de la primera parte del verso, que ha de preceder a la venida de Yahvé, podría haber significado originariamente al propio profeta (cf. Is 40,3, hablando de la misión del Déutero-Isaías), pero, como indica la añadidura de 3,23, que interpreta nuestro pasaje sobre la aparición de Elías, ha sido entendido prontamente en el sentido de un mensajero celeste que vendrá al fin de los tiempos [13]. Este se

[10] Cf. Jue 13,6.8.10 con 1 Sm 2,27ss; 1 Re 13,1ss. Por otra parte, el profeta es *mal'ak yhwh:* Is 44,26; Ag 1,13; 2 Cr 36,15; tal vez también Mal 3,1.

[11] Ez 40,3s; 47,1s; Zac 1,7-2,5; 4,1-6.8; Dn 7,16-27; 8,15-26; 9,21-27; 10,10-21; cf. también Job 33,23. Sin embargo, ya algunas veces se le comunica al profeta Elías la voluntad de Yahvé por medio de un (del) ángel: 1 Re 19,7; 2 Re 1,3.5.

[12] Véase, además de los comentarios, K. Elliger, *Maleachi und die kirchliche Tradition,* en E. Würthwein-O. Kaiser (eds.), *Tradition und Situation* (Homenaje a A. Weiser; Gotinga 1963) 43-48.

[13] En el NT, Mc 1,2 y Lc 7,27 combinan sorprendentemente la cita de Mal 3,1a

distingue también del «ángel de la alianza», contemporáneo de la venida de Yahvé. En el actual contexto parece no sólo contemporáneo de Yahvé, que se revela, sino idéntico a él; ocurre aquí lo mismo que en las antiguas afirmaciones (cf. sobre todo Gn 48,15 y Os 12,4s): el ángel de Yahvé es idéntico a él, o por lo menos no se puede distinguir adecuadamente a uno de otro. Cabe también la posibilidad de que nos encontremos aquí con una glosa introducida en el texto con muy poca habilidad, con la intención (igual que 3,23) de explicar la naturaleza y misión del «ángel», prometido al comienzo del verso y que Yahvé ha de enviar. En cuanto «ángel de la alianza» (expresión única en el AT) [14], habrá de purificar y capacitar para el culto a los «hijos de Leví», con los que Yahvé selló en otro tiempo una alianza particular (cf. 2,4s.8), quedando así preparada la aparición personal de Dios. Es significativo que ese mediador salvífico celeste a quien se espera sea equiparado a Elías (cf. *supra,* 3c), pues tanto al ángel de Dios como al profeta pertenecen, como ya hemos visto, las mismas mediaciones salvíficas.

b) Textos sapienciales: personificación de la Sabiduría divina.

La aparición y actuación del ángel de Yahvé, designado frecuentemente como «hombre» [15], era pensada por analogía con la de cualquier hombre. Se trataba de una persona concreta, que *hic et nunc* entraba en la historia y actuaba históricamente. En el caso de la *Sabiduría,* la cosa cambia. Aunque también se presenta muchas veces como una persona que habla y actúa, nunca llega a adquirir, por lo menos en el AT, el carácter de una hipóstasis, sino que se limita exclusivamente a personificar ciertos atributos y obras divinas [16]. No obstante, hemos de hablar de ella, siquiera sea brevemente [17], primero, porque los textos correspondientes iluminan aún más las figuras mediadoras y funciones salvíficas de que ya hemos hablado; segundo, y sobre todo, porque, según el testimonio del NT, las personificaciones de la sabiduría en el AT se convierten, efectivamente, en la persona de Jesucristo, y por ello sirven para expresar y hacer más comprensible importantes asertos de su ser y actuar.

En primer lugar, hemos de mantener actualmente que, sobre todo en la literatura sapiencial, los conceptos de «palabra», «sabiduría» y «espíritu» no pueden distinguirse adecuadamente. Como demuestra su empleo paralelo y sinónimo, son muchas veces intercambiables, pues lo mismo «palabra» y «sabiduría» (Sab 9,1s; cf. Eclo 1,5; 24,3) por un lado que «espíritu» y «sabiduría» por otro (Sab 1,4ss; 9,17; cf. 7,22-27; Dn 5,11.14), así como «palabra» y «espíritu» (Sal 33,6; Prov 1,23; cf. 2 Sm 23,2; Is 59,21; Zac 7,12), se condicionan mutuamente, se interfieren y se pertenecen inseparablemente. Por eso la personifi-

(cf. también Mt 11,10; Lc 1,17.76), que se aplica al Bautista, predecesor de Cristo, con el pasaje de Ex 23,20, que trata del ángel de Yahvé.

[14] La idea, atestiguada también por el NT (Hch 7,53; Gál 3,19; Heb 2,2), de la comunicación de la alianza del Sinaí por medio de un pacto parece haber sido desarrollada solamente por el judaísmo tardío (cf., entre otros, Josefo, *Ant.,* 15, 5, 3).

[15] Cf. Jue 13,6.8.10s, así como Jos 5,13ss; 2 Mac 3,25s y Ez 9,1-10,2; 40,3s; 47,1s (Ezequiel no habla de «ángeles», sino de un «hombre» o de «hombres»).

[16] Las opiniones sobre si en el AT se puede o se debe hablar de «hipóstasis» respecto de la sabiduría son muy divergentes. Para la discusión, cf., aparte de la bibliografía citada en las notas 18-20, P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im AT und im Alten Orient* (Münster 1921); H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund 1947).

[17] Véase MS II, 72s (R. Schulte), donde se habla sobre la palabra, la sabiduría y el Espíritu de Dios a propósito de la preparación de la revelación trinitaria en el AT.

cación de la sabiduría que recoge el NT no puede separarse tampoco de la personificación de la palabra y el espíritu. A la misma idea nos lleva el texto de 2 Re 22,19-23 sobre los profetas, que se refiere a la personificación del Espíritu. El «espíritu», que, al igual que los «ángeles», forma parte de las huestes celestiales, se ha ofrecido voluntariamente y ha sido enviado a la tierra por Yahvé, para engañar a los profetas cortesanos como «espíritu de mentira», actuando y hablando por su medio, es decir, para ejercer una actividad que normalmente se le reserva a Yahvé. También en otros pasajes realiza el «espíritu» obras que suelen atribuirse a Yahvé o a los ángeles. El «espíritu» conoce (Sab 1,7) y habla (2 Sm 23,2; cf. Neh 9,20), conduce a los israelitas (Sal 143, 10), como en otro tiempo a la comunidad elegida, en medio de la cual habita (Ag 2,5); el pueblo puede entristecerle (Is 63,10; cf. Ef 4,30); el «espíritu» «llevó a los israelitas al descanso» (Is 63,14). También aquí es claro que la obra salvífica del espíritu es idéntica a la de Yahvé, que interviene en el mundo y en la historia poniendo «su santo espíritu» en los mediadores humanos por él elegidos (Is 63,11; cf. Sab 10,16), para así actuar mediante ellos, mediante el poder salvífico que éstos han adquirido por el espíritu. Este hecho resulta aún más evidente en la descripción de la eficacia y fuerza de la palabra de Yahvé, que habla, sobre todo, por medio de los profetas. Enviada por Dios, la palabra corre como un mensajero (Sal 147,15; cf. Zac 9,1), no vuelve sin haber logrado su propósito, hasta que, como el siervo de Dios, ha realizado con éxito el plan de Yahvé (Is 55,10s; cf. 53,10); pelea como Yahvé o su ángel (Sab 18,14ss) y trae la curación (Sal 107,20; cf. Sab 16,12). Una vez más se trata de la acción y eficacia del ser divino, a base de la concepción de la Biblia y del antiguo Oriente sobre la dinámica de la palabra pronunciada [18]; la palabra, dentro de esta concepción, se independiza visiblemente, pero no llega a constituirse en absoluto. Todo ello sigue vigente en el judaísmo posterior al AT, según el cual la palabra de Dios, aunque va ocupando progresivamente el puesto de Yahvé, no llega a constituir una hipóstasis propiamente tal [19].

Los textos en que la sabiduría aparece configurada como persona pertenecen a estratos relativamente recientes de la literatura sapiencial [20]. Recogen y desarrollan todo lo dicho anteriormente sobre el Espíritu y la Palabra de Dios, y transfieren abiertamente las cualidades y funciones de los mediadores humano-terrenos a la sabiduría divina. Así, en Prov 1,20-33 la sabiduría aparece como una persona que ejerce el oficio de un *profeta;* como los profetas, predica por las calles y plazas (v. 20s; cf. Jr 5,1; 7,2); como los profetas, les llama a esa conversión (v. 23), que podrá alejar el juicio (v. 27), y también como los profetas, la sabiduría choca con la resistencia y el rechazo (v. 24s; 29s). Junto a estas coincidencias temáticas y terminológicas, se advierten también significati-

[18] Véanse, a este propósito, O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1934); L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im Antiken Orient* (Leipzig 1938); O. Proksch, *«Wort Gottes» im AT:* ThW IV (1938) 89-100; R. J. Tournay-A. Barucq, *La parole divine dans l'Ancien Orient:* DBS V (1957) 425-442; A. Robert, *La parole divine dans l'Ancien Testament:* ibíd., 442-465.

[19] Cf. Billerbeck, II, 302-333; V. Hamp, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen* (Munich 1938); J. Starcky-C. Mondésert, *La parole divine à l'époque néotestamentaire:* DBS V (1957) 465-479.

[20] Los textos principales son Prov 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6, y dependiendo de éste, Eclo 1,4-9; 24,1-24; Sab 7,22-8,1; cf. además Job 28,12-28. Véanse R. Marcus, *On Biblical Hypostasis of Wisdom:* «Hebrew Union College Annual» 23/1 (1950-51) 157-171; G. Fohrer-U. Wilckens, *Σοφία (AT-Judentum):* ThW VII (1964) 476-514; A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu* (París 1966).

vas diferencias. Al revés que los profetas, la sabiduría proclama su propio mensaje (v. 23); ella, y no Yahvé, como en el caso de los profetas, es quien garantiza la salvación (v. 33) y es rechazada (v. 24; cf. Jr 7,13); ella misma se burlará de los que la desprecian (v. 26) y que en el momento del apuro la invocarán en vano (v. 28; Jr 11). En la *Sapientia Salomonis,* la sabiduría asume parecida misión de predicar, aunque muy interiorizada e individualizada; al igual que los profetas, está en íntimo contacto con Dios, que la ama y le ha conferido ese saber (Sab 8,3s; cf., entre otros, Am 3,7; Is 42,1); es enviada desde el cielo a fin de dar a conocer a los hombres la voluntad y el plan divino, hasta entonces oculto.

La sabiduría ejerce a la vez una función *sacerdotal.* El banquete al que invita en Prov 9,1-6 recuerda el banquete escatológico que el propio Yahvé preparará sobre el monte Sión (Is 25,6; cf. 65,13s). Este rasgo sacerdotal destaca más aún en Eclo 24,10: la sabiduría dice de sí misma: «En la santa morada, en su presencia (de Dios) ofrecí culto (λειτουργεῖν) y en Sión me establecí», con lo que parece que se piensa en la función sacerdotal de David o del rey davídico.

Pero son sobre todo los *títulos reales* los que, sin duda, han sido atribuidos a la sabiduría [21]. Así tenemos, en primer lugar, la confesión de Prov 8,12-36, que se pone en boca de la sabiduría. Al igual que el rey, la sabiduría es «engendrada» por Dios (v. 24; cf. Sal 2,7; 110,3) [22]; por él fue «ungida» o «formada» (v. 23: *nsk;* en este sentido sólo aparece además en el Sal 2,6) y adornada de los carismas mesiánicos (v. 14; cf. Is 11,2s). La sabiduría pregona la misma invitación que dirige el rey davídico a los reyes y príncipes (cf. v. 32 con Sal 2,10ss); si el rey promete a los que le obedecen fecundidad y bendición, la sabiduría ofrece a los suyos vida y felicidad (v. 34s; cf. Sal 72). A su vez, en el *Eclesiástico,* la sabiduría dice que «ejerce su poder» en Jerusalén, en medio de su pueblo; este poder o soberanía será eterno y se extenderá a «todos los pueblos y naciones» (Eclo 24,1.6.9.11). El que quiera ser sabio deberá tomar sobre sí su yugo real y sus honrosas cadenas (6,29s; cf. Sal 2,3.10) [23]. Por último, la sabiduría es en la *Sapientia Salomonis* no solamente resplandor e imagen de Dios (Sab 7,26; cf. Heb 1,3; Col 1,15) —en el antiguo Oriente el rey era, sobre todo, imagen de su Dios—, sino la «compañera de trono» de Dios (πάρεδρος: 9,4; cf. Prov 8,30; Eclo 1,1), la cual, al igual que el rey davídico, se sienta junto a Yahvé y toma parte en su soberanía (cf. Sal 110,1). Su reino se extiende también, invencible al mal, «de un confín al otro (del mundo)» (7,30s; cf. Sal 72,8; Zac 9,10).

A esta transferencia a la sabiduría de la triple función mediadora (real, sacerdotal y profética) hay que añadir una nueva característica, que será de importancia decisiva en el período siguiente: la sabiduría es también *mediadora en la creación,* y como tal —lo mismo que Cristo en el NT (cf., entre otros, Jn 1,1ss.10; Col 1,15ss)— tiene una *función cósmica.* Sin duda ha pasado a la sabiduría una serie de atributos que originariamente se referían a la palabra creadora de Dios [24]. Merced a la estrecha relación existente entre palabra y sa-

[21] Cf. A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RB 6 (1953) 170-202, 321-346, espec. 321-346, así como J. Coppens, *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique* (Leiden 1960) 33-41.

[22] Tal vez tiene que ver con esto la enigmática frase de Prov 30,4: «¿cuál es el nombre de su (de Dios) hijo?».

[23] Cf. Mt 11,28ss, así como la expresión rabínica «tomar sobre sí el yugo de la majestad regia de Dios».

[24] Cf. Gn 1,3.6; Sal 33,6-9; Jdt 16,14; Eclo 42,15; Sab 9,1s (paralelismo entre palabra y sabiduría).

biduría, puede decirse que Dios creó todas las cosas mediante la sabiduría (Prov 3,19; cf. Eclo 24,3; Sab 9,1s); desde entonces todo ha quedado penetrado por la sabiduría y es constantemente vivificado por ella (Sab 7,22ss.27; 8,1), e incluso —la idea es la misma— la sabiduría divina ha creado todas las cosas; es la «obra maestra» de Dios, su consejero y su asistente en la creación del mundo (Prov 8,30; Sab 8,6; cf. 8,4; 9,9). De todo ello deriva lógicamente, por decirlo así, la *preexistencia* de la sabiduría; como mediadora ideal de la creación, ha nacido, dicho en sentido figurado, antes que los demás seres: «El Señor me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra» (Prov 8,22-23; cf. Eclo 24,9).

Así, pues, la sabiduría comprende básicamente todo el conjunto de funciones salvíficas de mediación. En ella y por ella (cf. el *midrash* histórico de Sab, caps. 10-18) la *salvación* estaba y está siempre presente y puede realizarse ya aquí y ahora[25]; hasta tal punto es esto cierto, que la sabiduría queda identificada expresamente con la ley israelita (Eclo 24,23-24; Bar 4,1s)[26]. Quien es sabio y «temeroso de Dios» y vive con arreglo a su ley, posee ya desde ahora la felicidad y la vida, es decir, la salvación. Tenemos en este pensamiento un punto de contacto entre la espiritualidad sapiencial y la teología deuteronomista. Dentro de esta concepción no hay motivo ni queda espacio, como tampoco lo había en el documento sacerdotal ni en las *Crónicas,* para una expectación escatológico-mesiánica propiamente dicha.

c) El Hijo del hombre en la apocalíptica.

La soteriología que acabamos de presentar, cuya característica fundamental es la falta de proyección escatológica y la consiguiente garantía actual de la salvación, obtenida mediante la observancia de la ley *(Deuteronomio, Sabiduría)* y la realización del culto *(documento sacerdotal, Crónicas),* tenía que mostrar prontamente su insuficiencia. No podía resistir, ni de hecho resistió, la confrontación con los datos existenciales e históricos de la vida de los individuos ni de la historia del pueblo, confrontación de todo punto inevitable. Por ello la expectación salvífica escatológica volvió a irrumpir con motivo precisamente de la crisis macabea (siglo II a. C.) en forma de espera inminente. Se produjo un fenómeno semejante al de la época inmediatamente posterior al exilio. Esta espera inminente halló su expresión peculiar en la apocalíptica, preparada anteriormente por los escritos de los profetas tardíos (cf., entre otros, Jl 3-4; Is 24,27). Debido a la decepción provocada por el reiterado fracaso de las mediaciones e instituciones humanas, así como en virtud de su escatología dualista-trascendente, esta esperanza salvífica está orientada a perspectivas esencialmente teocráticas. No obstante, fue en ella y a partir de ella de donde había de surgir

[25] En Sab 9,18 se atribuye a la sabiduría una función estrictamente soteriológica: los hombres han sido salvados (σῴζειν) mediante la sabiduría. Se describe (caps. 10-19) la actuación salvífica de la sabiduría en la historia: «salvó a Adán de su caída» (10,1); condujo, protegió y liberó a los patriarcas (10,6.9s.12); liberó y sacó a Israel de Egipto (10,15.18) después de haber sido «metida en el alma del siervo de Dios» (es decir, de Moisés; cf. Is 63,11: Yahvé «puso su espíritu en su interior»). La sabiduría ejerce, por tanto —lo mismo que el «espíritu»—, las actividades que los textos escriturísticos más antiguos atribuyen a Yahvé o a su ángel, y a veces a Moisés, como siervo de Dios.

[26] Cf., entre otros, también Sal 119,97-100; Eclo 1,5 (adición); 15,2; 19,20; 34,8. Para la identificación de sabiduría y ley en el rabinismo, cf. Billerbeck, II, 353ss; III, 131.

una figura mediadora de enorme significación para el NT: el *Hijo del hombre* de los evangelios [27].

La primera y única vez que el AT habla del «Hijo del hombre» es en *Dn 7*, «corazón» del libro de Daniel (N. W. Porteus) [28]. El capítulo se divide en dos partes: en la primera se describe una visión (7,2-14) y en la segunda se interpreta (7,15-27). Aunque la perícopa forma en su disposición actual una unidad compacta, pueden distinguirse, tanto en la visión como en su interpretación, dos estratos diferentes. La visión contiene, en primer lugar, el apocalipsis de las bestias. Del mar, que representa las fuerzas del caos, opuestas a Dios, surgen cuatro monstruos que figuran los cuatro imperios, típicos de la tendencia periodizante de la apocalíptica (v. 2-8; cf. Dn 2,31-45). Estos imperios —y el acento recae particularmente sobre el cuarto, que es el contemporáneo del autor y cuyo exponente es el seléucida Antíoco IV (175-163)— han sucumbido ante el juicio de Dios, que ya ha empezado (v. 11s). Es aquí donde aparece el llamado apocalipsis del hijo de hombre. La visión describe una sesión del juicio celeste (v. 9s) y una escena de entronización (v. 13s). Junto al «anciano de días», que representa a Dios, sentado en su trono, rodeado de los ejércitos y la corte celestial, participantes en el juicio, aparece también una figura celeste que viene «en las nubes del cielo» [29], un «como hijo de hombre» (v. 13) que va a recibir la investidura: «Le fue dado todo el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (v. 14).

¿Quién es este «hijo de hombre», o mejor, «semejante a un hijo de hombre», al que se otorga el señorío eterno? La expresión aramea que nos sale al paso, *bar ʾenāš*, es, lo mismo que su análoga hebrea *bēn ʾādām*, un semitismo, que en sí mismo no significa más que un individuo perteneciente al género hombre, es decir: «un hombre». El ser celeste que aparece en Dn 7,13 es, pues, desde el punto de vista lingüístico, «como un hombre», «semejante a un hombre», «una figura humana». En realidad, se trata, si tenemos en cuenta todo el contexto de la visión, de su representación simbólica, la figura de un hombre

[27] Para el hijo de hombre en el AT y en el judaísmo en general, véanse S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1956) 346-450; J. A. Emerton, *The Origin of the Son of Man Imagery:* JThSt 9 (1958) 225-242; J. Coppens, *Le Fils d'homme daniélique et les relectures de Dan. VII, 13 dans les Apocryphes et les écrits du Nouveau Testament:* EThL 37 (1961) 5-51; P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'AT,* en *La Venue du Messie* (Brujas 1962) 19-50, espec. 42-50; E. Dahnis, *De Filio hominis in Vetere Testamento et in iudaismo:* «Gregorianum» 45 (1964) 5-59; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1963) 13-23, 157s; O. Cullmann, *Christologie des NT* (Tubinga ⁴1966) 139-154; C. Colpe, *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου:* ThW VIII (1967) 403-481, espec. 404-433; cf. nota 21.

[28] Para Dn 7 en particular, cf., además de los comentarios (A. Bentzen: HAT 19; N. W. Porteous: ATD 23; O. Plöger: KAT 18), L. Rost, *Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7,* en *Gott und Götter* (Homenaje a E. Fascher; Berlín 1958) 41-43; H. Kruse, *Compositio Libri Danielis et idea Filii hominis:* VD 37 (1959) 147-161, 192-211; J. Morgenstern, *The «Son of Man» of Daniel 7,13f. A New Interpretation:* JBL 80 (1961) 65-77; J. Coppens, *Le chapitre VII de Daniel:* EThL 39 (1963) 87-94; M. Delcor, *Les sources du chapitre VII de Daniel:* VT 18 (1968) 290-312.

[29] La nube (ya en los LXX el «con» ha venido a parar en un «sobre las nubes»; cf. Mc 13,26 y 14,62 *par.)* es un dato estereotípico de las teofanías veterotestamentarias. Además, en Dn aquel a quien se «sirve» (v. 14: *plḥ)* es siempre Dios (cf. Dn 3,12; 14, 17s.28; 6,17.21), y, finalmente, en Dn 10,16.18 (aunque, al igual que Ezequiel, también Daniel es llamado «hijo de hombre» en 8,17) se describe a un ángel como «semejante a un hombre».

que viene del cielo, opuesta a los monstruos que emergen del caos; esta figura tiende a visibilizar la superioridad del reino trascendente-escatológico de Dios frente a los imperios históricos de la tierra. Esta significación colectivo-simbólica del «semejante a un hijo de hombre» subyace también a la interpretación que sigue. El «hijo de hombre» representa a «los santos del Altísimo», o al reino eterno que les será dado (7,18.22.27). Estos «santos del Altísimo» indican, en un primer estadio de interpretación, y de acuerdo con el uso veterotestamentario y judío, los ángeles [30]. Sin embargo, si tenemos en cuenta el contexto actual, que supone ya una reinterpretación *(relecture)* de la perícopa, así como la totalidad del libro de Daniel, hemos de decir que, además, esos «santos» significan aquí los israelitas perseguidos (7,21s.25). Esta idea no es, ni mucho menos, un caso aislado en la Escritura [31]. En relación con esta figura, tan importante en el período subsiguiente, del «hijo de hombre» de Dn 7,13, puede decirse, en resumen, lo siguiente: 1) «Hijo de hombre» no constituye, en este pasaje, ninguna clase de título. Sólo en el NT la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου llegará a convertirse en un título en sentido propio. 2) Este «semejante a un hombre» no es aquí ninguna figura invididual concreta, sino el representante de los «santos del Altísimo», el símbolo corporativo de una colectividad. Hay que tener en cuenta que precisamente aquí persona y personificación se relacionan íntimamente. Por una parte, esa figura unitaria del «hijo de hombre», o del «semejante a un hombre», de 7,9s.13s, que probablemente fue, al principio, una figura autónoma, pudo muy bien haber indicado un ser celeste individual. Por lo demás, lo mismo en nuestro capítulo (cf. v. 23 con v. 17) que en el libro de Daniel entero (cf. 2,44 con 2,37.39ss.44, y también 8,22s con 8,20s), los conceptos de señorío y señor, reino y rey, son muchas veces representaciones intercambiables y convergentes, en virtud de la categoría semita de la llamada personalidad corporativa. 3) Este personaje no ejerce en este caso ningún tipo de mediación soteriológica. El juicio sobre los imperios, mediante el cual se realiza la salvación, consistente en el dominio de los «santos», es un juicio que, por lo menos tal como está el contexto, ha sido verificado por Dios ya antes de su entronización (7,13).

La apocalíptica de los libros no canónicos, basada en Dn 7, va por otro camino. Aun cuando, al parecer, la expresión «hijo de hombre» no se considera aún como un título, indica la persona individual de un mediador. Los textos más importantes a este respecto se hallan en los capítulo 31-71 del libro de *Henoc etiópico* (Hen[et] 31-71) [32], que se remontan probablemente al siglo inmediatamente anterior al cristianismo y que proceden de Palestina. Además de los elegidos y los justos, aparece aquí «el elegido», «el justo», a quien se le llama en dos ocasiones (48,10; 52,4) «el ungido», pero más frecuentemente (sobre todo en el segundo discurso, cap. 45-57) «el (este, ese) hijo de hombre», o también «el hijo de un hombre» o «del retoño de la madre de los vivien-

[30] Así, M. Noth, *Die «Heiligen des Höchsten»*, en *Gesammelte Studien zum AT* (Munich ²1960) 274-290; L. Dequeker, *Daniel VII et les Saints du Très-Haut:* EThL 36 (1960) 353-392; J. Coppens, *Les Saints du Très-Haut sont-ils à identifier avec les milices célestes?:* EThL 39 (1963) 94-100.

[31] En el AT, cf. Sal 149,7s; Sab 3,8; en el NT, Mt 19,28 (para los «doce tronos», cf. el «trono» de Dn 7,9, dispuesto para el juicio) y Lc 22,29s, así como 1 Cor 6,2; Ap 5,10 y 20,4.

[32] El substrato del texto etiópico que se conserva es una traducción griega del original semítico (probablemente hebreo) que podría ser en su conjunto de origen judío y no cristiano, a pesar de sus sorprendentes coincidencias con el NT y de las diversas teorías basadas en estas coincidencias; véase con más detalle en E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946).

tes»[33]. Por lo que respecta a su *ser,* este personaje tiene las siguientes características: *Preexistente:* no solamente ha sido nombrado y elegido por Dios desde siempre (48,2s; 49,4), sino que está, ya ahora, junto a Dios, aunque aún oculto: «Fue elegido y oculto en su presencia, antes que el mundo fuese creado, y (estará) ante él por siempre» (48,6; cf. 46,1s; 62,6s). Aun en el caso de que aquí se trate de una preexistencia meramente ideal (cf. sobre todo 70,1), debemos observar que este «hijo de hombre» del libro de Henoc permanece en completa inactividad antes de su entronización y no ejerce función mediadora de ninguna clase respecto al cosmos. *Trascendente:* este «hijo de hombre» es un ser que pertenece absolutamente al mundo celeste. No solamente está junto a Dios, en compañía de los ángeles y los justos, aunque por encima de ellos, sino que su actuación futura se desarrollará exclusivamente en el ámbito celeste[34]. *Numinoso:* en cuanto ser celeste, no solamente está junto a Dios y por encima de los ángeles (cf. 46,1ss), sino que aparece incluso adornado de prerrogativas divinas: en él habitan plenamente la justicia y la sabiduría (entre otros, 46,3; 49,3), y «su gloria va de eternidad en eternidad y su poder de generación en generación» (49,2). *Escatológico:* la gloria está aún oculta; el hijo de hombre, aunque existe ya, es esencialmente una figura escatológica. Dios le glorificará propiamente (51,3; 56,8) cuando lo revele y lo «coloque sobre el trono de su gloria» (61,8; 62,2; de modo parecido, 45,3; 51,3; 55,4; 69,27-29; cf. Mt 19,28; 25,31). La dimensión y alcance de este acontecimiento escatológico serán universales y cósmicos; «el día del elegido» (61,5; cf., entre otros, 1 Cor 1,87) traerá consigo la resurrección de los muertos, efectuada por Dios (51,1; 61,5; 62,15), y la transformación de todas las cosas (45,4ss; cf. 50,1). Escatológica es también la *actividad* del hijo de hombre, que comienza y queda instaurada a raíz de la epifanía de su entronización. Esta actividad consiste (y lo mismo ocurre en los pasajes neotestamentarios que aluden a Dn 7,13, es decir, Mc 13,26; 14,62 *par.;* Jn 5,27) esencialmente en el *juicio* que realiza en nombre y en lugar de Dios[35]. El hijo de hombre está capacitado para ello debido a su justicia insobornable y a su total conocimiento de los corazones (cf. 49,1-4). Mediante el juicio comenzará a ejercer, siempre para gloria de Dios (cf. Flp 2,10s), su señorío universal y eterno (49,2; 62,5s): «Todos los que viven sobre la tierra —ante todo los reyes y poderosos— le adorarán y alabarán, cantando y celebrando el nombre del Señor de los espíritus. Para eso fue elegido y estuvo oculto...» (48,5s; cf. 52,4; 62,9). Este juicio tiene la significación soteriológica

[33] Aunque confluyan aquí varias tradiciones y eventualmente haya que distinguir diversos estratos (J. Coppens habla de dos estratos: el del «elegido» y el del «hijo de hombre»), se trata sin duda de una misma figura.

[34] No se habla de una *katábasis,* es decir, de una encarnación del hijo de hombre (al contrario que en el NT; cf. Jn 3,13; 6,62); ni tampoco de una *anábasis,* es decir, de una exaltación de un hombre terreno a la dignidad de hijo de hombre celeste. En un apéndice a los discursos se dice de Henoc que ha sido «exaltado (de la tierra) a esa condición de hijo de hombre y señor de los espíritus» (70,1), llamado también hijo de varón o de hombre (71,14: «Tú eres el hijo de varón que ha nacido para la justicia»; 71,17: «El anciano de días estará junto a ese hijo de hombre»). Si se tratara aquí efectivamente de una identificación de Henoc con el hijo de hombre de Daniel, es decir, si se diera una transferencia del oficio escatológico del hijo de hombre al Henoc exaltado (opinión que no cabe en el caso de que «hijo de hombre» signifique, en el contexto, puramente «hombre»), tendríamos una concepción aislada, completamente secundaria y heterogénea frente al *corpus* que forman los discursos.

[35] Al igual que en el NT, el mismo juicio escatológico se atribuye tan pronto a Dios mismo (38,4s; 41,2; 47,3; 50,4; 54,5s) como al hijo de hombre, entronizado y predestinado para ello por Dios (45,3; 46,4s; 49,2ss; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2; 63,11; 69,27ss).

que compete a todo juicio, en sentido bíblico genuino. El hijo de hombre juzga y aniquila todo lo malo y corrompido (49,2; 69,29) —los violentos (46,4ss; 63,11), los pecadores (62,2; 69,27), junto con las potencias demoníacas y satánicas (55,4: Azazel y sus huestes)—, lo que significa la *liberación* (51,2): «Ese día serán liberados los justos y elegidos» (62,13) «en el nombre» del hijo de hombre, «vengador de su vida», en cuyas manos está su «suerte» (48,7; cf. Col 1,12); se verán libres de la violencia de los malos, de sus amenazas y seducciones (cf. 69,27ss), pues éstos han sucumbido ante el juicio. En consecuencia, reinará una paz que afectará no solamente a los que han sido liberados, sino a la realidad entera (52,8), y una alegría que transfigurará la tierra entera (51,5). Los justos serán como los ángeles del cielo (51,4; cf. 12,25 *par.)* y revestidos del ornamento glorioso (62,15s; cf. Ap 3,4s.18, así como 2 Cor 5,3s) se colocarán muy cerca de Dios y «comerán con el hijo de hombre (cf. Lc 22, 29s; Ap 3,20), se recostarán y se levantarán por toda la eternidad» (62,14s; cf. 39,6s). Dios ha determinado, desde el principio del mundo, que él sea «para los justos y santos un bastón» en el que apoyarse; él es el promedio, «la luz de los pueblos» (cf. Jn 8,12), «la esperanza de los atribulados» (48,4).

La figura del hijo de hombre aparece también en la visión sexta del llamado *Libro cuarto de Esdras* (4 Esd 13), cuya parte principal, de origen judaico y que se remonta al tiempo de la caída de Jerusalén (año 70 de nuestra era), contiene material apocalíptico mucho más antiguo, que seguramente es precristiano [36]. A nuestro personaje se le describe «algo así como un hombre», es decir, «como la figura de un hombre» (3,3; cf. Dn 7,13), «el (este) hombre» (13,3.5.12), o bien se le llama «hombre» al interpretar la visión (13,25.32.51); Dios le designa como «mi siervo» (13,32.37.52) [37]. Tanto su ser como su actuación corresponden al ser y actuación del hijo de hombre del libro de Henoc, y al igual que éste, es un ser preexistente. Procede, según la visión, «del corazón del mar» (13,2s), lo que quiere decir, en la interpretación sugerida por el texto, que «el Altísimo lo ha tenido en reserva durante largo tiempo», «hasta que llegue la hora de su día» (cf. Mc 13,32 *par.)* y salga de su ocultamiento inescrutable (13,25s.51s). Se trata aquí de una figura sobrehumana y supramundana, trascendente y numinosa; al menos así lo insinúa la continua atribución de propiedades y actividades que el AT suele referir exclusivamente a Dios. La epifanía del hijo de hombre equivale a una teofanía [38]. Las afirmaciones veterotestamentarias referidas al hijo de hombre, así como el ámbito y efecto cósmico-universal de su revelación, confieren a este personaje un carácter expresamente escatológico: se habla de la reunión y restauración de las doce tribus al fin de los tiempos (13,39-48), de la nueva Sión, monte que descuella sobre todos los demás (13,12-35s); encontramos, sobre todo, al igual que en el mito de la lucha de los pueblos en el AT, el combate de los pueblos contra Israel al fin de los tiempos, acompañado de cataclismos cósmicos (13,3ss.8-11.27-33. 37s.49). Al revés que el libro de Henoc, el 4 Esd (cap. 13) describe la actividad escatológica del hijo de hombre no tanto como un juicio forense, sino como un combate victorioso, idea de equivalente raigambre bíblica. La afirmación fundamental viene a ser la misma: la victoria sobre los enemigos de Dios,

[36] Los textos que se nos han conservado en latín, sirio, etiópico, árabe y arameo se basan también en una traducción del original hebreo perdido (tal vez arameo).

[37] El «mi hijo» de las versiones se refiere con gran probabilidad al doble significado de παῖς («hijo»-«siervo»), cuya base es posiblemente el *'ebed* hebreo («siervo»).

[38] Ante este que «vuela sobre las nubes del cielo» (cf. Dn 7,13) tiembla y se derrite todo (13,3s; cf. Miq 1,4). Los reinos del mundo serán aniquilados por él (13,7; cf. Dn 2,45) y los hombres se le acercarán con ofrendas (13,13; cf. Is 66,20).

interpretada aquí como un castigo (13,37s), trae consigo la liberación, que, a pesar de ciertos rasgos nacionalistas, es universal. El personaje «semejante a un hijo de hombre» es aquel por quien «el Altísimo quiere liberar a la creación entera» (13,26).

Al llegar aquí surge la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto esta expectación, dependiente de Dn 7,13, testificada por Hen(et) 37-71 y por 4 Esd 13, y centrada en la mediación salvífica de un ser celeste, estaba extendida efectivamente en el ámbito del judaísmo contemporáneo del NT? ¿Era exclusivamente una esperanza que «compartían determinados círculos apocalípticos», pero que no tenía popularidad alguna y a la que la gran masa apenas tenía acceso? [39]. Si se indica justamente que en los *textos de Qumrán* hasta ahora encontrados no se menciona al Hijo del hombre, hay que tener en cuenta, no obstante, que, por una parte, como ya el mismo 4 Esd 13 da a entender, ha sido Jesús (resp. el NT) el primero en emplear la denominación «Hijo del hombre» como título personal y propio [40]; por otra, ha sido descubierto recientemente un fragmento (11 QMelch) que habla de un *malk ṣedeq* («Melquisedec»: «rey de justicia» = «rey verdadero»), figura salvífica que recuerda por muchos conceptos al Hijo del hombre [41]. Se trata también aquí de una figura celestial y trascendente, que está por encima de las potestades supraterrenas y no solamente presenta rasgos de tipo divino-numinoso, sino que parece ser designado en calidad de Dios o de divinidad (*ʾelohîm*). Su actividad soteriológica en favor del pueblo de Dios es, en último término, como lo demuestra el contexto al hablar del retorno de la cautividad y de la concentración de gentes venidas de la diáspora, una actividad de naturaleza escatológica consistente en el juicio sobre Belial y sus ángeles [42], unido a su propia entronización como rey [43].

Tampoco en el *judaísmo rabínico* oficial desempeña papel alguno la idea

[39] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter* (Tubinga ²1934) 188. Igualmente, Billerbeck, I, 486.

[40] En tres lugares (1 QS 4,23; CD 3,20; 1 QH 17,15) se habla de «toda la gloria del hombre» (*kol kᵉbôd ʾādām*), que pertenece a todos los beneficiarios de la «eterna alianza», o «a todos los que han sido destinados a la vida eterna», que se les «ha dado en herencia» «en la plenitud de los tiempos». ¿A quién se refiere este «hombre» (sin artículo)? ¿A Adán, a la humanidad o al hijo de hombre? La misma cuestión se plantea en la frase paralela y no menos enigmática de Eclo 49,16 (heb.): «A todos sobrepasa la gloria de ʿAdán'».

[41] Cf. A. S. van der Woude, *Melchisedek als die himmlische Erlösergestalt in den neuaufgefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI:* OTS XIV (1965) 354-373; D. Flusser, *Melchisédék et le Fils de l'homme:* «Nouvelles chrétiennes d'Israël» 17 (1965) 23-29; M. de Jonge-A. S. van der Woude, *11 Q Melchizedek and the NT:* NTS 12 (1965-66) 301-326; J. A. Fitzmyer, *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11:* JBL 86 (1967) 25-41, así como, sobre el nombre, R. Meyer, *Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran* (Leiden 1966) 228-239. De paso diremos que Filón (*Leg. alleg.* III, 79; *De congr. erud. gr.*, 99) identifica a Melquisedec con el Logos; cf. O. Michel, *Μελχισεδέκ:* ThW IV (1942) 573ss.

[42] En otra parte se habla del «príncipe de la luz», esto es, del que, a la vez que Dios, es llamado «ángel de su verdad», que se contrapone diametralmente a Belial, y viene en ayuda de los «hijos de la luz» (o de la justicia), cuya soberanía le ha sido confiada (1 QS 3,20.24; cf. CD 5,18). La misteriosa figura que se menciona en el fragmento arameo 4 QMess (véase, en este mismo capítulo, apartado 1, nota 58) tiene ciertas semejanzas con el *Libro de Henoc* y su hijo de hombre; también aquí se trata del «elegido», que, dotado de una extraordinaria sabiduría, conoce todos los secretos del hombre.

[43] La afirmación «tu Dios es rey», que en Is 52,7 se refiere a Yahvé, parece haber sido transferida al «Melquisedec» celeste.

del hijo de hombre como título propiamente dicho [44]. Sin embargo, es cierto que Dn 7,13 era un pasaje que se interpretaba en sentido mesiánico, como lo demuestran algunas alusiones pasajeras. Así, en el himno de las cuatro noches pascuales, probablemente anterior al cristianismo y anejo a los targumes palestinenses sobre Ex 12,42, se dice que en la última y principal de esas noches «el rey-Mesías vendrá de las alturas a (a la cabeza de) la extremidad de las nubes (o rebaños)» [45]. De todos modos, en textos posteriores a Cristo se llama al Mesías «el hijo de las nubes», es decir, el «nublado», uniéndolo a 1 Cr 3,24, donde el último descendiente de David posexílico lleva el nombre de Anani; los tronos celestes que se mencionan en Dn 7,10 están destinados a Dios y a David [46]. Se advierte claramente que estas características del hijo de hombre han sido transferidas al Mesías nacional y político.

Este hecho nos sitúa ante un interrogante que tiene su importancia a la hora de determinar en qué consiste la cristología neotestamentaria y cómo se ha elaborado: ¿hay puntos de contacto o relación entre los mediadores celestes y los terrenos, entre el hijo de hombre trascendente y el *Mesías* davídico? Que el hijo de hombre sea llamado «el justo», «el elegido» e incluso por dos veces «el ungido» (Hen[et] 48,10; 52,4) y en 4 Esd 13 «mi siervo» no basta para identificarlo con el Mesías-rey ni con el «siervo de Dios». Estas denominaciones —incluida la de «el ungido»— no fueron empleadas por el judaísmo precristiano como títulos de significación unívoca. Incluso del hecho de que el ser y actuar del hijo de hombre sean descritos con ayuda de los textos «mesiánicos» —es la «luz de los pueblos», garantiza la «paz» universal, es rechazado por los reyes de la tierra y posee la plenitud del Espíritu [47] para juzgar con rectitud y eficacia— no deben sacarse excesivas consecuencias; este hecho prueba, a lo más, que el hijo de hombre ha de asumir parcialmente funciones que anteriormente se atribuían al hijo de David y al siervo de Dios. Con todo, se percíben continuamente diferencias fundamentales. Mientras la actividad del Mesías-rey es concebida precisamente por los judíos contemporáneos de la apocalíptica con características terrenas y nacionales, el hijo de hombre se presenta con una actividad esencialmente supramundana y cósmico-universal. Y, sobre todo, el Mesías-rey, aunque sea una figura que se espera al fin de los tiempos, es una figura que pertenece a la historia debido a su condición de hijo de David; por el contrario, el hijo de hombre es un ser trascendente y preexistente.

Una coincidencia de fondo entre el mediador regio y el celeste, de la que podría derivar cierta clarificación de los oscuros orígenes de la designación «hijo de hombre» (= «hombre»), consiste en que el judaísmo precristiano e incluso el propio AT parecen haber usado la palabra *hombre* como título específico del rey. Así, los LXX, en los textos de Nm 24,7.17, que ellos interpretan en sentido mesiánico, apartándose del texto hebreo llaman al futuro rey-salvador «el

[44] El Targum de los Salmos, al interpretar el «hijo de hombre» del Sal 8,5; 80,18 y 144,3, lo refiere al mesías davídico; cf. a este respecto Billerbeck, III, 682.

[45] Tal es probablemente el texto en su versión original. Ciertos códices leen en lugar de «desde las alturas» *(rwm')* «desde Roma» (cf. a propósito de esta idea del rabinismo tardío Billerbeck, II, 340; por la venida del mesías «de las alturas» abogan, por el contrario, Sib V, 414s con III, 47ss; 652ss), así como —son la mayoría— en lugar de «nubes» *('nn')* «rebaños» *('n')*; cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Roma 1963) 267-270.

[46] Véanse las pruebas textuales en Billerbeck, I, 433-486, 956-959.

[47] Cf. Hen(et) 48,8 con Is 42,6; 49,6, así como Hen(et) 48,10 con Sal 2,2; Hen(et) 49,3s y 62,2 con Is 11,1-4; Hen(et) 52,8 con Is 9,5 (pero cf. también Is 2,4; Sal 46,10); Zac 9,10. La «lucha contra los pueblos» que sostiene el «hombre» es conducida en el AT en parte directamente por Yahvé y en parte por el rey davídico con ayuda de Yahvé.

hombre» (ἄνθρωπος): «Surgirá (o vendrá) un hombre de Israel (o del linaje de Jacob)» [48]. Tal vez el Sal 80,18 puede servirnos de punto de referencia auténtico para este uso; el verso presenta al rey en paralelismo con el «hombre de tu derecha (es decir, de la derecha de Yahvé)» (cf. Sal 110,1) en calidad de «hijo de hombre» *(bēn ʾādām;* así también en el Sal 144,3) a quien Yahvé ha confirmado [49]. Esta designación del rey como «hombre» pertenece en el contexto a la ideología monárquica del Oriente antiguo, según la cual el rey es el «hombre» o el «varón» sin más, y como tal, la imagen verdadera de la divinidad [50]. Pero no se trata de identificar al rey —y menos al rey según el modelo veterotestamentario— con el «hombre primordial» del antiguo Oriente (que, por lo demás, no es más que un postulado), sacando de ahí conclusiones sobre el origen de la representación del hijo de hombre; este personaje bíblico-judío no es, por lo que concierne a su ser y actuar, ni el hombre primordial arquetípico, ni el *anthropos* cósmico de la gnosis posterior, ni un Adán celeste (primero o segundo) [51].

Otro punto de contacto entre la representación del hijo de hombre y la ideología monárquica oriental nos lo brinda el hecho de que para hablar de ambos se emplean conceptos y figuras tomados de la *mitología astral.* La frase de 4 Esd 13, según la cual el «hombre» emerge del mar, pudo haber significado que sale y asciende como un astro. Parece igualmente, como da a entender la versión de «vástago» *(ṣemaḥ,* que designa al rey davídico futuro) por «salida» (ἀνατολή), que por lo menos en el judaísmo helenístico se ha dicho del Mesías-rey [52]. También esta idea tiene su precedente: el rey davídico saldrá de Israel como una estrella (Nm 24,17) [53].

El principal paralelo bíblico entre el hijo de hombre y el Mesías-rey se basa, no obstante, en el hecho de que la instauración del hijo de hombre, que constituye en Dn 7 y Hen(et) 37-71 el centro de las afirmaciones, es concebida como una entronización regia. Hace poco se ha destacado justamente [54] que la visión descrita en Dn 7,2-14 tiene un gran trasfondo y un notable substrato del Oriente antiguo, del que su autor no es consciente por completo y que, sin embargo, confiere al texto bíblico fundamental sobre el hijo de hombre toda su fuerza expresiva. Se pueden distinguir dos series de motivos fuertemente

[48] Así es quizá también en 2 Sm 23,1-7 LXX; además, junto a TestJud 24,1 (= Nm 24,17); TestNaph 4,5.

[49] El judaísmo interpretó mesiánicamente este texto, al igual que el Sal 8,5ss, donde se habla del «hombre» y del «Hijo del hombre», coronado por Dios de gloria y honor y colocado por encima de la obra de sus manos; cf. nota 44. ¿Habrá que interpretar también de acuerdo con la ideología regia la misteriosa frase «ley del hombre» de 2 Sm 7,19 (cf. también Miq 5,4: «los príncipes del hombre»).

[50] Cf. documentación en K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (Leiden 1961) 71, así como O. Loretz-(E. Hornung), *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Munich 1967), espec. 110ss, 123-156.

[51] Contra A. Bentzen y (en parte) también contra O. Cullmann y S. Mowinckel. Las especulaciones sobre Adán —ciertos paralelismos se encuentran ya en el NT (cf. Rom 5,12ss; 1 Cor 15,44ss; Col 1,15ss)— sólo pueden documentarse en el judaísmo posbíblico, no tienen en sí mismas nada que ver con la figura del Hijo del hombre.

[52] Cf. nota 39.

[53] Tal vez hay que entender también partiendo de la mitología astral Miq 5,2 (el *môṣāʾāh,* que se traduce por «origen», se emplea en otros lugares referido a la salida del sol), al igual que Sal 110,3.7 (en el v. 7, el *drk* podría tener una significación astral —cf. Nm 24,17—: «en su salida beberá del torrente [mítico]; por eso alzará la cabeza»; la idea es la misma que en 4 Esd 13).

[54] Véanse las obras de J. A. Emerton, J. Morgenstern, C. Colpe (espec. 418-422) y M. Delcor, citadas en las notas 27-28.

entrelazadas. La escenificación de Dn 7,10s.13s recuerda en seguida el mitologema cananeo, que aparece en los textos de Ras-Schamra, sobre el consejo de los dioses: Yahvé, designado singularmente como el «anciano de días» (v. 9), ocupa el lugar del dios supremo y creador de los mundos, *él,* que es también un anciano de blancos cabellos y que es llamado probablemente «padre de los años». El «hijo de hombre» que viene en las nubes (v. 13) corresponde al joven «jinete de las nubes», Baal, que dio muerte al Dragón, y a quien se transmite la soberanía. Tal vez los rasgos de tipo celeste-numinoso del hijo de hombre de la apocalíptica veterotestamentaria y judía hayan de interpretarse a la luz de esta correspondencia. Es cierto que en el contexto actual no es el hijo de hombre, sino, al igual que en otros lugares del AT, Yahvé en persona (Sal 74, 13; 89,10s; Is 27,1) el que vence a las potencias del caos (v. 11s); ello puede ser debido a que hay también otro mitologema subyacente, reelaborado secundariamente en unión con el anterior y que proviene de las representaciones del antiguo Oriente sobre la creación. Los monstruos del mar, símbolo de las fuerzas del caos, y, por de pronto, los cuatro animales, recuerdan a las potencias del caos, que, según las cosmogonías mesopotámicas y cananeas, son condenadas y aniquiladas finalmente por el dios creador, que es proclamado rey. Representante de este dios (en Babilonia lo era Marduk) es el rey, que, como imagen suya, es y se llama *el* «hombre». Con ocasión de la fiesta del año nuevo (el Akîtu babilónico), en la que se reactualiza anualmente de un modo ritual el mito de la creación, entra, al igual que el «hijo de hombre» de Dn 7,13s, a la presencia de Marduk para ser de nuevo entronizado. Sea lo que fuere de una doble celebración en Jerusalén de la fiesta de la entronización de Yahvé («Yahvé es rey») y de su representante, el rey davídico, el hecho es que la entronización descrita en Dn 7 tiene sorprendente semejanza con la entronización del rey davídico tal como aparece en el Sal 2 (proclamación del rey por Yahvé en medio del griterío caótico de los pueblos) y en el 110 (entronización a la diestra de Dios y entrega de la soberanía universal).

Pudo entonces el NT (cf. sobre todo Mc 14,62 *par.)* combinar perfectamente Dn 7,13 (es decir, el hijo de hombre que viene sobre las nubes del cielo) con el Sal 110,1 (el rey davídico entronizado a la diestra de Dios). Esta completa identificación del hijo de hombre y del Mesías-rey resultó natural cuando Jesús, según el testimonio del NT, fue elevado, después de su muerte, a la dignidad de Cristo y Kyrios, en virtud de su exaltación celeste. Aun cuando esta relación entre el hijo de hombre y el Mesías-rey tuviera cierto fundamento en el AT, e incluso hubiera sido introducida por el judaísmo precristiano, la ulterior identificación del hijo de hombre celeste con el rey davídico y luego con el siervo de Dios, que sufre y muere, fue impensable en la mentalidad del AT y del judaísmo [55]. Precisamente en esto consiste la novedad inaudita del NT: el Hijo del hombre, que desde ahora está sentado a la diestra de Dios y que ha de venir sobre las nubes del cielo (cf. Mc 14,62 *par.),* es el mismo que vino primero como siervo a servir y a dar su vida como rescate de muchos (cf. Mc 10, 45 *par.).* Ese personaje celeste «semejante a un hijo de hombre» de Dn 7 es —era y sigue siendo— efectivamente un hombre; la presencia liberadora y la sabiduría omnipotente de Dios no es sólo una personificación, sino una persona, un tú.

[55] Podría advertirse cierta preparación de esta idea (siguiendo a J. Coppens) en Dn 7,21.25; según este texto, los «santos» a quienes se ha de dar la soberanía de los últimos tiempos, simbolizada en la figura del «semejante a un hombre», sufren primero persecuciones.

5. *Implicaciones teológicas*

Deseamos sacar de todo lo dicho unas cuantas conclusiones de importancia para nuestro planteamiento, situarlas en el horizonte de la teología bíblica y resaltar ciertos puntos de vista complementarios que de ellas se derivan. Dada la enorme complejidad de la materia, nos limitaremos a apuntar una serie de indicaciones, sin aspirar a que sean completas.

a) Aspecto aporético.

De las consideraciones precedentes ha resultado la existencia de una pluralidad de personajes, funciones e instituciones mediadores de la salvación. ¿Pueden reducirse todos a un común denominador? Ante esa pregunta, ineludible para cualquier cristiano, es preciso hacer las observaciones siguientes:

α) *Pluralismo inconciliable.* El rey, el profeta y el sacerdote son, prescindiendo de los mediadores celestes, tres tipos distintos de mediador, a quienes competen funciones específicas. La pluralidad que esto supone se redobla aún más si tenemos en cuenta que cada uno de estos tipos —lo mismo en su realización histórica que en su expectación cara al futuro— se concreta de maneras muy diversas. Así, por ejemplo, la esperanza davídica en su forma dinástica puede concebirse bien como una continuidad ininterrumpida de la casa real o como una reanudación de la sucesión interrumpida, pero en su formulación mesiánico-escatológica se orienta hacia un rey salvador individual y definitivo, a quien se puede asignar una significación central (como en Isaías) o periférica (en Ezequiel) en el desarrollo de la salvación. Este estado de cosas, ya de por sí refractario a la sistematización, se complica aún más debido a otros dos hechos. El primero consiste en que hay textos y estratos veterotestamentarios muy importantes que tratan de la absoluta soberanía de Dios (teocracia) y la oponen expresamente a las mediaciones humanas, a las que se olvida e incluso se reprueba. La salvación estriba en que Yahvé será el único rey de Israel (entre otros, véase Is 33,22), el único maestro de Israel (cf. Is 30,20; Jr 31,34), su único salvador y liberador (Is 43,3; 45,22.24s y otros)[1]. Así, pues, la esperanza de futuro, aun concediendo que se haya dado siempre (cosa difícil de probar, ya que falta en partes muy extensas y notables del AT, concretamente en todos aquellos pasajes que hablan de la salvación como algo que está garantizado por la selección y el pacto y puede realizarse actualmente mediante la ley —la sabiduría— y el culto[2]), tiene una estructuración pluriforme: se habla de una esperanza próxima o lejana, intra o suprahistórica, de una escatología nacional y universal, perspectivas todas que es muy difícil hacer coincidir[3].

[1] Cf. una formulación posterior a Cristo en el *midrash* del Sal 36,6 (R. Jochanan, siglo III): «Los israelitas fueron esclavos en Egipto; entonces apareció Moisés y los liberó. Después fueron esclavos en Babilonia; entonces surgieron Daniel, Ananías, Misael y Azarías y los liberaron. Fueron esclavos en Elam, Media y Persia; entonces surgieron Mardoqueo y Ester y los liberaron. Luego fueron sometidos a esclavitud por Grecia; entonces surgieron los Asmoneos y sus hijos, y los liberaron. De nuevo los israelitas cayeron esclavos en Edom (= Roma); entonces dijeron: he aquí que volveremos a ser humillados, esclavizados, liberados y de nuevo esclavizados. Lo que ahora queremos es que nuestra liberación no sea ya por la carne y la sangre, sino que nuestro libertador sea el Señor de los ejércitos, cuyo nombre es 'el Santo de Israel'».

[2] Sobre lo que podríamos llamar «escatología realizada», cf. lo dicho anteriormente a propósito del mediador sacerdotal (pp. 121-123, 154s).

[3] Para la problemática de la escatología veterotestamentaria, cf., entre otros, L. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den atl. Propheten?:* «Studia Theologica» 6 (1952)

β) *Convergencia y divergencia.* Como hemos indicado frecuentemente ya de paso y precisaremos en breve, se da cierta convergencia de las varias instituciones y funciones mediadoras en el seno del AT. Esta convergencia se basa en dos datos. Por una parte, los diversos oficios, unificados en un principio en el «oficio primordial», han ido surgiendo progresivamente con arreglo a la creciente especialización. Así, el de Moisés, por difícil que sea su reconstrucción histórica, comprende, según los datos escriturísticos, rasgos proféticos, sacerdotales y reales [4]. Podríamos indicar también —el dato tiene importancia para la cristología neotestamentaria— que la función sacerdotal, vista desde la fenomenología religiosa, es en sí misma una parte integrante del oficio real, con el que está ligada siempre de algún modo, incluso en Israel [5]. El prototipo de rey primordial y escatológico es presentado, además, casi siempre como un personaje carismático, y por lo mismo, está adornado en cierta medida con rasgos proféticos [6]. Por otra parte, pueden observarse también en el judaísmo del período neotestamentario tendencias que aspiran a unificar en una misma persona los tres ministerios clásicos que la dogmática asigna a Cristo [7].

No obstante, como ocurre siempre cuando se hacen intentos armonizadores artificiales, saltan a la vista profundas *divergencias:* el rey davídico no puede ser el sumo sacerdote levítico, y mucho menos desde que la teología sacerdotal posexílica forma parte de la revelación, y viceversa, la pertenencia a la familia levítica-sadoquita excluye por lo menos la descendencia del linaje de David, típica del Mesías-rey. Ambos personajes, lo mismo el beneficiario de las promesas del reino escatológico que el de las promesas del sacerdocio escatológico y eterno, no son, como tampoco lo es el siervo de Dios profético, un personaje celeste preexistente y, por tanto, no reza con ellos la expectación del Hijo del hombre. Este hecho, imposible de eliminar con intentos armonizantes, nos llevaría a la conclusión de que el judaísmo esperaba diversas figuras «mesiánicas» de carácter y origen davídico, sacerdotal y profético, relaciones entre sí de muchas maneras. Esta coexistencia final supera las rupturas temporales habidas entre los distintos oficios salvíficos de Israel. Así, el ungido rey —sin exceptuar al carismático David— no puede prescindir del profeta en su trato con Dios (véanse, entre otros, 2 Sm 7; Sal 110,1.4) y se somete a la ley, transmitida e interpretada por los sacerdotes (cf. sobre todo, Dt 17,18ss). No estará de más recordar aquí que la rivalidad entre los distintos oficios era frecuente motivo de colisiones, sobre todo entre la monarquía y el sacerdocio —oficios más institucionalizados— y el profetismo, esencialmente carismático. Este antagonismo fina-

79-114; Th. C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology* (Leiden 1953) 199-229; H. Gross, *Die Entwicklung der atl. Heilshoffnung:* TThZ 70 (1961) 15-28; H. P. Müller, *Die Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie:* VT 14 (1964) 276-293; G. Fohrer, *Die Struktur der atl. Eschatologie,* en *Studien zur atl. Prophetie* (Berlín 1967) 32-58 [cf. ThLZ 85 (1960) 401-420].

[4] Cf. *supra,* pp. 126ss. [5] Cf. *supra,* pp. 116ss.

[6] Cf. la monarquía de Saúl, que nace del carisma y lo reemplaza (1 Sm 10; 10,6s), lo mismo que la de David (1 Sm 16,3; 2 Sm 23,2); cf. también la descripción del futuro rey carismático en Is 11,1-5.

[7] Según Josefo, *Ant.,* 13, 10, 7, el sumo sacerdote asmoneo Juan Hircano, que ejerció el poder político-regio (135-104 a. C.), fue juzgado digno de oír la «voz de Dios» (el así llamado *bat qol),* en lugar de las audiciones proféticas. Filón, por el contrario, concentra en Moisés *(De vita Moysis* II, 1-3) las funciones regias y legislativas, el sumo sacerdocio y el profetismo. Cf. además el TestLev 8,15 (donde puede tratarse de una interpolación cristiana): «Surgirá de Judá un rey y traerá un nuevo sacerdocio para todos los gentiles, según el modelo de los gentiles. Pero su aparición es inefable como la de un alto profeta del linaje de nuestro padre Abrahán».

lizó cuando las funciones carismáticas fueron casi completamente absorbidas por los oficios institucionales; es éste un fenómeno general en todas las religiones, sin exceptuar la cristiana. Debido a la progresiva agregación y disgregación de las funciones mediadoras y a las divergencias que necesariamente surgían, el AT terminó en una aporía.

γ) *Discontinuidad en el desarrollo.* Como resultado ulterior de las investigaciones precedentes debe destacarse con firmeza —precisamente en esta dogmática orientada en la línea de la historia de la salvación— que el *desarrollo histórico* de la teología de la mediación, que sin duda existe, no puede concebirse a la manera evolutiva. La exégesis se pronuncia contra la idea de que en el AT se haya pasado en lo concerniente a las mediaciones y funciones salvíficas de un estadio rudimentario e incompleto a otro más profundo, orientado ya hacia el NT de un modo claro. Por el contrario, en lugar de un desarrollo continuado y cada vez a mayor nivel, nos encontramos con que en muchos puntos importantes quedan bloqueadas las mejores perspectivas y aspiraciones. La ideología davídica alcanza su punto culminante poco después de su nacimiento, como lo demuestra la teología yahvista, los salmos reales y el profeta Isaías. La figura del siervo de Yahvé, concebida en el período del exilio, es la culminación sobresaliente de una línea anterior, pero es a la vez —por lo menos en el plano veterotestamentario— su punto final; no tiene un desarrollo ulterior en el período posexílico ni se ve superada por ninguna otra. Por lo que respecta a los mediadores celestes, la concepción teológica subyacente a la figura del ángel de Yahvé en los estratos más primitivos no es, ni mucho menos, de rango inferior a la angelología de los escritos tardíos, a pesar de sus amplias reflexiones teológicas.

A todo esto —los ejemplos podrían multiplicarse sin dificultad— hay que añadir otra cosa: el desarrollo teológico de las mediaciones salvíficas no es una línea evolutiva, sino más bien la *historia de un fracaso.* Ha fracasado —ante Dios y ante la historia— la monarquía davídica; ha fracasado el sacerdocio, no sólo en determinados representantes individuales, sino en cuanto tal, porque ha llevado a absolutizar el culto y la ley; ha fracasado también el profetismo, en parte debido a su institucionalización profesional litúrgica o cortesana y en parte por dejarse absorber por el funcionarismo de sacerdotes y escribas.

En una palabra: todas las esperanzas puestas en los mediadores intramundanos se fueron perdiendo. Incluso muchas veces los destinados y llamados a ejercer una mediación salvífica resultaron, a la hora de la verdad, mediadores de la desgracia [8]. Desde esta perspectiva, el AT no termina precisamente en un punto culminante —ni siquiera relativamente hablando—, sino que, a la luz de los textos y las teologías del antiguo Israel, acaba prácticamente en punto cero.

b) Aspecto soteriológico.

A pesar de este constante fracaso que describe, podríamos decir, una trayectoria antisalvífica, lo cierto es que diversas figuras de mediadores veterotestamentarios tienen una significación teológica importante, lo mismo en la narración de los acontecimientos pasados que en la reflexión sobre las circunstancias presentes y en la esperanza cara al futuro. Tal vez sea conveniente, sobre todo

[8] Para lo referente a los reyes, cf., además de la polémica de los profetas anteriores al destierro, la obra histórica del deuteronomista y el cronista: la infidelidad de los reyes ha traído la desgracia a todo Israel. Para los reyes y profetas, véanse, entre otros, Mal 1,6-12; 2,8; resp. Dt 13,1-6; 18,9s; Jr 27,9-40; Ez 13,1-16; Is 43,27s; 56,10; 59,16.

teniendo en cuenta la soteriología del NT, articular las diversas actividades salvíficas de los mediadores veterotestamentarios en tres grupos, que corresponden a los tipos fundamentales: el rey, el sacerdote y el profeta [9].

α) *El concepto real. Liberación y justificación.* El cometido principal del rey es «extrapolítico» y consiste en *traer la salvación* al pueblo de Dios (a «mi pueblo») «*librándolo* de la mano de sus enemigos» (1 Sm 9,16; 10,1 LXX; 2 Sm 3,18; 2 Re 13,5). Del Mesías davídico futuro se espera también la liberación del poder de las naciones extranjeras (Miq 5,5), por lo cual el Mesías-rey del judaísmo posterior es llamado también frecuentemente «el liberador» [10]. Inseparable de esto es el *aspecto agónico:* la liberación de los poderes enemigos acontece mediante la lucha, por lo cual el rey es ante todo guerrero. La monarquía veterotestamentaria, que originariamente es de tipo carismático y que aparece esporádicamente en momentos de apuro como organizadora de la guerra santa, acaba por convertirse en una institución duradera [11]. Hasta qué punto esta función guerrera era un componente constitutivo de la ideología davídica lo da a entender la circunstancia de que no hay un solo Salmo real que no hable de los enemigos y del combate que hay que mantener contra ellos [12]. Es importante subrayar que esta temática y terminología soteriológica de colorido agónico ha estado y está vinculada también con el tema del éxodo, acontecimiento fundamental y prototipo de la historia de la salvación en el AT. En aquel entonces —y aquí desempeñan la guerra santa y el combate un papel importante en los tres estratos narrativos del *Pentateuco*— Israel fue «arrebatado» de la esfera de poder e influencia de sus enemigos, fue «liberado», radicando aquí «su salvación» [13]. El mediador de esta liberación es Moisés, llamado por el judaísmo tardío «el liberador» de Israel, como queriendo indicar «su primer libertador» —pues el segundo será el Mesías— [14]. Es importante observar que estos conceptos, traducidos por los vocablos griegos ῥύεσθαι, ἐξαιρεῖσθαι y σῴζειν en la versión de los LXX, pasaron ya en el AT por un proceso de espiritualización. No solamente sirven para expresar la liberación de los peligros y las tribulaciones, sino que significan también la liberación del poder de los impíos, del reino de la muerte y del pecado [15], es decir, de ese ámbito antisalvífico en el que se cumple también la redención cristiana. En consecuencia, el NT utiliza, junto a sus peculiares categorías y representaciones, este elemento conceptual veterotestamentario a la hora de expresar la liberación, pasada o futura, del poder de Satanás, del pecado y de la muerte.

Otra categoría soteriológica fundamental de gran importancia para el NT es la de la *justificación* realizada mediante el *juicio* forense. Teniendo en cuenta que la victoria total del rey davídico sobre los enemigos «extrapolíticos» en el

[9] Los mediadores celestiales de la salvación asumen funciones que en otros lugares son atribuidas a los mediadores humanos. Así, por ejemplo, el dominio y la realeza que se atribuyen al hijo de hombre son fundamentalmente funciones regias.

[10] Cf. los targumim sobre Ex 40,9.11; Lam 4,22.

[11] Cf. A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda* (1951), en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Munich ³1964) 116-134, espec. 118s.

[12] Cf. Sal 2,2.9; 18,8-20.36-43.44-51; 20,2-10; 21,9-13; 45,4ss; 72,8.11; 89,23s; 101,8; 110,2.5s; 132,18; 144,1s.5-10.

[13] Cf. Ex 3,8 (con Hch 7,34); 5,23; 6,6; 14,30; 15,2; 18,8ss; Jue 6,9; 1 Sm 10,19s; Sal 81,8; 106,8.10.21; Is 63,9; cf. sobre el éxodo escatológico Is 43,3; 50,2. Más detalles sobre esto y sobre todo lo siguiente en N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963), espec. 166-174 y 193.

[14] Cf. Billerbeck, I, 86s, así como Hch 7,35, donde Moisés es llamado, por referencia a Cristo, ἄρχων y λυτρωτής.

[15] Cf., entre otros, Sal 17,13; 39,9; 40,14; 79,9; 86,13; 130,8.

nombre de Yahvé es denominada «juicio» (cf., por ejemplo, Sal 110,6), juzgar es el cometido específico «intrapolítico» del rey, tanto del rey histórico concreto como del rey ideal futuro (cf. junto a 2 Sm 8,15 y otros, sobre todo Sal 72, 2ss.12ss e Is 9,6; 11,2-5; Jr 23,5; *Salmos de Salomón,* 17,27-36), como también —ya lo hemos dicho— del Hijo del hombre apocalíptico, entronizado por Dios precisamente para ejercer esa función típica del rey [16]. Al igual que en otros lugares del Oriente antiguo, el rey es también en Israel «guardián de la voluntad de Dios» (G. von Rad) y, en consecuencia, esencialmente juez. Aquí merecen destacarse sobre todo tres factores constitutivos de la idea de juicio, tanto para el AT como para el NT. Son los siguientes: 1) El juicio es, considerado en sí mismo, un asunto que compete a Dios (cf., entre otros, Dt 1,17); Yahvé lo transmite al rey (Sal 72,1s), adornado de las cualidades que el oficio requiere —justicia y sabiduría, pero también constancia y energía— (cf. 2 Re 3,28; Is 11,2s.5). 2) El juicio del rey se realiza sobre todo en favor de los pobres y humildes, quienes, oprimidos por los ricos y violentos, encuentran en el rey su refugio y quien les «juzgue» a fin de obtener sus derechos (Sal 72,2.4.12ss; Is 11,4), lo que necesariamente lleva consigo el castigo de los opresores (Sal 72, 4; 101,3.5.8; Is 11,4; lo mismo que en el combate uno queda libre sólo cuando derrota al enemigo, el rey-juez sólo será amante y cumplidor de la justicia si odia la injusticia (cf. Sal 45,8) y reduce a los malhechores a la impotencia (Sal 101,8). 3) Pero lo principal —como en el caso de la lucha— es la finalidad esencialmente soteriológica del juicio: cuando el rey juzga, «libera» a los pobres, les «redime» y les «trae salvación» (Sal 72,12ss; cf. Jr 23,6) [17]. El rey se convierte entonces, lo mismo en el juicio que en la guerra, en el libertador, redentor y salvador de los suyos y de todos aquellos que se refugian en él.

Hablaremos ahora de los bienes salvíficos que el mediador regio garantiza. Los conceptos son intercambiables ya en el AT, pero, sobre todo en una perspectiva bíblica total, despiertan multitud de asociaciones y relaciones, que en los contextos neotestamentarios adquirirán toda su resonancia soteriológica. Estos bienes son la «justicia» (Sal 72,3.7; Jr 23,6; cf. la temática paulina de la justificación) y, basada en ella, la «tranquilidad» (2 Sm 7,10; Miq 5,4) y la *paz* como compendio de la salvación *(šālôm:* Sal 72,3.7; Is 9,5s; Miq 5,3). El rey se comporta como «pastor» del pueblo que le ha sido encomendado [18].

β) *El concepto de sacerdocio: bendición y expiación.* Los levitas han sido «segregados» para «estar en presencia de Yahvé» y «*bendecir* en su nombre» (Dt 10,8; 18,5; 21,5; cf. 2 Cr 30,27); en el judaísmo tardío se reserva a los sacerdotes de Aarón, por elección de Yahvé, pronunciar solemnemente la bendición sobre Israel: «Así invocarán mi nombre sobre los israelitas y yo les bendeciré» (Nm 6,23-27; cf. Lv 9,22s; Eclo 50,20s). Esta bendición sacerdotal es, pues, una bendición eficaz, porque en último término es una palabra pronunciada por Dios. Realiza «lo bueno», es decir, según el antiguo pensamiento bíblico, trae vida y fecundidad (cf. 1 Sm 1,17; 2,20) [19]. Sin embargo, esta función ha sido transferida muy secundariamente a los sacerdotes. El portador pri-

[16] Cf. *supra,* pp. 158s.

[17] LXX: ῥύεσθαι, λυτροῦσθαι, σῴζειν (son tres conceptos clave para la comprensión de la soteriología del NT).

[18] Se trata aquí de un título regio común en Oriente y que en el AT es aplicado no sólo a Yahvé, sino también a David (2 Sm 5,2; 1 Cr 11,2; cf. Sal 78,71, así como el nombre de entronización «padre para siempre» de Is 9,5), al rey davídico de los últimos tiempos (Ez 34,33; 37,24) y, en relación con el éxodo (Is 63,11), a Moisés.

[19] Cf. a este propósito J. Scharbert, *«Fluchen» und «Segnen» im AT:* «Biblica» 39 (1958) 1-26; H. Junker, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im AT,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 548-558.

mario de la bendición y quien por derecho propio ha de pronunciarla es, como veremos en las narraciones de los patriarcas, el padre de familia o el cabeza de estirpe, así como, dentro de su descendencia, Moisés (cf. Dt 33) y el rey davídico. No sólo pronuncia la bendición con motivo de la presentación de ofrendas sobre el pueblo reunido para la celebración (2 Sm 6,18; 1 Re 8,14.55), sino que todo su ser y su persona se convierten existencialmente en una bendición para el pueblo y para los pueblos, para la tierra y para el mundo (cf. Sal 21,7; 72,17).

Por el contrario, el *concepto de expiación* de la época posterior a la monarquía está orientado al culto sacrificial y dentro de una perspectiva exclusivamente sacerdotal [20]. A partir del exilio, el culto se sitúa cada vez más bajo el signo de la expiación. Los sacrificios —ante todo los sacrificios por el pecado y por la culpa, así como las ceremonias litúrgicas de la fiesta de la Expiación (Kippur; cf. Lv 16)— tienen por objeto «efectuar la expiación», es decir, según el concepto bíblico de expiación, deben lograr la curación de todos aquellos que están afectados y perjudicados por el pecado. Esta es la función típica de la sangre de las víctimas: el propio Yahvé «ha dado la sangre para uso del altar, para expiar (en hebreo, *kippēr;* LXX: ἐξιλάσκεσθαι) por vuestras vidas. Porque la sangre expía por la vida (por el alma) que en ella vive» (Lv 17,11). Queda dicho con ello en qué consiste en último término la expiación, concebida como «purificación» y «curación»; se trata de una restauración, de una renovación y una recuperación de las fuerzas vitales perdidas o debilitadas por el pecado. Es ésta una idea que encontrará su realización completa en el NT, en el cual la expiación queda vinculada a la sangre de Jesús [21].

Los bienes salvíficos efectuados por las dos funciones mediadoras cúltico-sacerdotales, la bendición y la expiación, tienen un común denominador: la *vida.* Si tenemos en cuenta el hecho histórico-religioso de que la función cúltico-sacerdotal pertenece originariamente a la competencia del rey, es interesante observar que el AT tiene también noticia de esa antigua concepción oriental según la cual dependen del rey la vida y la fecundidad del pueblo y de la tierra: el «ungido de Yahvé» es el «aire de nuestro aliento» (Lam 4,20), como la lluvia que fertiliza la tierra o el rocío vivificante (Sal 72,6.16; 110,3), de tal manera que en los últimos tiempos, cuando se realice plenamente el ideal del rey davídico, el mundo nuevo será, como el paraíso, una esfera de plenitud vital, de paz y fecundidad (Is 11,6-9; cf. 7,15 como también Gn 49,11s) [22].

γ) *La componente profética: revelación e intercesión.* La instrucción del pueblo de Dios es, sin duda, uno de los deberes peculiares del sacerdocio: los sacerdotes o los levitas no han de reducir su tarea a decidir las cuestiones sobre

[20] Cf. Eclo 45,15s: juntamente con la bendición y el sacrificio, la función específica de Aarón consiste en verificar la expiación de Israel.

[21] Hay que destacar que ni en el AT ni en el NT es Dios objeto de expiación: expiación y perdón de los pecados por un lado y reconciliación y satisfacción por otro son realidades íntimamente relacionadas. Para la idea veterotestamentaria de expiación, cf. N. Füglister, *op. cit.* (nota 13), espec. 77-84, 255-265.

[22] En el TestLev 18 son transferidas todas estas funciones salvíficas al mesías sacerdotal, «a quien han sido reveladas todas las palabras del Señor. El mismo hará el *juicio* de la verdad sobre la tierra..., y habrá *paz* en toda la tierra (el AT atestigua que los sacerdotes y levitas participan en la sentencia, es decir, que se les transfiere esa participación; cf. Dt 17,8-13; 21,5)... El espíritu de entendimiento y de santificación reposará sobre él... y durante el tiempo de su sacerdocio *se perdonarán todos los pecados,* y los impíos dejarán de hacer el mal. Se abrirán incluso las puertas del *paraíso*... y dará de comer a los santos del árbol de la vida, y el espíritu de santidad estará en él. Y dejará atado a Belial...».

lo puro y lo impuro, lo lícito y lo ilícito, de las que depende la idoneidad para el culto y en último término la articulación del pueblo de Dios y la pertenencia de los israelitas a Yahvé (cf., entre otros, Ez 44,23; Sal 15; 24,36); les ha sido confiada más bien la ley, que contiene la voluntad de Dios (véanse sobre todo Dt 31,9-13; 33,8-10). Esta ley constituye el mayor regalo salvífico de Dios a su pueblo, presupuesto de esa fuente de consuelo y de alegría que nunca faltará en Israel. Pensemos en la felicidad que lleva consigo la posesión de la tierra como prenda de la cercanía de Dios (Sal 119). Es, en una palabra, la verdad que, ya en el AT, hace libres (cf. Jn 8,32) y que en cuanto tal tiene un significado soteriológico. Pero el mediador específico de la *revelación* —es decir, de la voluntad amorosa de Dios que trae la salvación— no es tanto el sacerdote cuanto el profeta. Esto proviene de la convicción que tiene el israelita de que la ley ha sido comunicada por Moisés, a quien se presenta en este caso como prototipo de profeta [23]. Esta función mediadora de Moisés en el plano de la revelación, fundamental para la existencia y peculiaridad de Israel, se continúa de hecho por medio de los profetas. El profeta es el hombre de la palabra (cf., entre otros, Jr 18,18), a través del cual habla Dios al pueblo en momentos concretos. Mientras el sacerdote y más adelante el escriba, su sucesor, transmiten y conservan de generación en generación la ley que fue revelada en su momento, el profeta proclama una palabra que se hace viva en el presente gracias a su contacto carismático, personal e inmediato con Dios, para de este modo activar y actualizar nuevamente el contenido de la revelación, que es de origen divino.

Es preciso mencionar aquí dos características: una es la *eficacia de la predicación profética.* Dentro de la mentalidad semítica, que pervive en el NT, la palabra es un acontecimiento dinámico y efectivo. Pero, sobre todo, teniendo en cuenta que la palabra del profeta es también palabra de Dios, no sólo comunica su voluntad, sino que en cierta medida la realiza. La palabra que Dios envía a Israel por medio del profeta (Is 9,7) da a su debido tiempo el fruto que contenía en sí desde el principio (cf. Is 55,10s). El profeta arrasa y derriba con su predicación; la palabra de Dios en su boca es un fuego devorador y un martillo destructor (Jr 5,14; 23,29), pero también planta y edifica (cf. Jr 1,10). El profeta es entonces mediador de la palabra y de la salvación. A esto hay que añadir la segunda característica, de gran significación en el NT: la predicación profética es una predicación de hechos, y en este sentido es una *proclamación existencial.* No acontece sólo en la predicación, sino que abarca toda la existencia del profeta, su persona y su vida. A las acciones simbólicas aisladas (cf., entre otros, 1 Re 11,29ss; Jr 19,2.11) puede añadirse el ser todo del profeta, que forma parte de su predicación y que es predicación (por ejemplo, Is 20,2s; Ez 4,4; Os 1,2-9). El profeta se convierte en «signo» (Is 8,18) y, finalmente, en el caso del siervo de Yahvé que satisface vicariamente, viene a ser sacramento de la salvación [24].

En este punto, la función mediadora de tipo profético, que es la primaria y que consiste en servir de vehículo a la palabra y acción de Dios con el pueblo, entra en relación con esa otra función complementaria en virtud de la cual el profeta se orienta hacia Dios intercediendo por el pueblo: la *intercesión.* Hay sin duda otros mediadores —como el rey (1 Re 8,30-53), los sacerdotes (Zac 3,7; Sab 18,21-25; 2 Mac 1,23-29; cf. Heb 5,1) y también los ángeles, mediadores celestes (entre otros, cf. Tob 12,12)— que pueden interceder por el pueblo en virtud de su particular pertenencia a Dios; sin embargo, el mediador

[23] Cf. *supra,* pp. 126s.
[24] Cf. *supra,* pp. 132-136.

propiamente dicho, en prolongación del oficio de Moisés a través de los tiempos, es el profeta. La función intercesora del profeta está destacada con tal relieve en el AT, que debe ser considerada como rasgo esencial del profetismo [25]. Lo que ya hemos dicho al referirnos a la predicación profética vale también y sobre todo en lo que respecta a su actividad intercesora: no es una pura actividad verbal, sino una actitud existencial. Los profetas tienen conciencia de su solidaridad con el pueblo al que han sido enviados, y por eso, al igual que Moisés y que el siervo de Yahvé, llegan a ofrecer a Dios su propia persona y su vida como expiación por el pueblo [26]. En esto estriba el punto de partida bíblico que facilita la justa comprensión de las ideas del mérito y la satisfacción, tan poco destacadas en la Escritura (incluido el NT). El mérito y la satisfacción son una oración existencial; es decir, si se hace en lugar y a favor de otros se convierte en una intercesión personal: la persona del mediador es, incluso después de su muerte, una apelación permanente a Dios, que apreciando esta entrega de la vida, se acuerda y se apiada de Israel [27].

Si, por fin, buscamos un concepto común y superior que comprende ambas funciones proféticas y los bienes salvíficos que aportan, se nos impone la palabra bíblica fundamental: la «alianza». Es cierto que también las mediaciones sacerdotal y regia giran en torno a la alianza, que no es sino la unión de Dios y el pueblo. Mediante su actividad judicial, el rey procura el reconocimiento del ordenamiento que la alianza trae consigo, y en cuanto cabeza del pueblo y patrono del santuario central de la anfictionía, es competente para renovar la alianza [28]; al sacerdote se le atribuye el oficio de transmitir la ley de la alianza, así como el de hacer al pueblo idóneo para la restauración del culto y de la alianza. Sin embargo, es sobre todo al carismático «profeta igual que Moisés» a quien compete el restablecimiento de esa unión directa en la que consiste la esencia y el poder salvífico de la alianza; esta competencia es debida a la total comunicación existente entre Yahvé y el pueblo mediante su persona. En su versión más perfecta —es decir, en último término, en Jesús, verdadero siervo de Yahvé— no solamente comunica la alianza, sino que *es* en sí mismo la alianza (Is 42,6; 49,8); es, por tanto, no sólo mediador y garante, sino presencia real y viviente de esa salvación que fluye de la comunicación indestructible con Dios y que consiste en la plenitud de vida.

c) Aspecto incarnatorio.

Los diversos tipos de mediadores que aparecen en el AT encarnan —tal es el resultado de nuestra exposición— esas funciones salvíficas que el NT recoge para aplicarlas a Cristo, único mediador. Cristo es quien libera y justifica, quien bendice y expía, quien se revela a sí mismo como el revelador y el intercesor. De él dependen, por consiguiente, la salvación, la vida y la alianza nueva y eterna. Este hecho pone de manifiesto hasta qué punto la soteriología, aspecto primario de la cristología del NT, tiene sus raíces en el AT. ¿Puede decirse lo mismo de su aspecto encarnacional? Es cierto que ya en el AT es Yahvé un

[25] Cf., entre otros, 1 Sm 12,17-25; 15,11; Am 7,2.5; Jr 18,20; 42,2ss, así como 2 Mac 15,14.

[26] Cf. *supra,* pp. 127, 132s.

[27] Cf. lo dicho ya sobre el siervo de Yahvé. Entra también aquí la expresión deuteronomista de que Yahvé cuida de Israel «por amor de David» (1 Re 11,12s.32.34; 15,4s; 2 Re 8,19; 19,34; 20,6).

[28] Cf. especialmente la renovación solemne de la alianza por el rey Josías en 2 Re 23, 3 = 2 Cr 34,29ss, así como, para toda esta problemática, G. Widengren, *King and Covenant:* «Journal of Semitic Studies» 2 (1957) 1-32.

Dios que se hace continuamente presente, que trae permanentemente la salvación a su pueblo, que sin interrupción le libera y ayuda. La cuestión es exclusivamente ésta: ¡cómo y en qué medida está presente en los mediadores veterotestamentarios?, ¿cómo y en qué medida el Dios trascendente (en lenguaje bíblico: el Dios santo) está inmanente en ellos (encarnándose en ellos, en cierto modo)?, ¿cómo y hasta qué punto actúa mediante ellos y desde ellos? Formulado de otra manera: ¿en qué consiste la relación específica de los mediadores veterotestamentarios con Dios? La respuesta viene dada por el contenido bíblico y el substrato oriental de esos tres títulos centrales que aplicará más adelante el NT a Jesús de Nazaret: siervo de Dios, ungido de Dios, hijo de Dios.

α) *Siervo de Dios.* Esta designación es común a todo el conjunto de los mediadores veterotestamentarios. «Siervo de Yahvé» *('ebed jahweh)* es, en primer lugar, el rey, sobre todo David (por ejemplo, Sal 89,4.21.40) y el rey davídico del tiempo salvífico (Ez 34,23s; 37,24; Ag 2,23; Zac 3,8), al igual que el profeta, sobre todo Moisés y el misterioso siervo de Dios del *Déutero-Isaías* [29], pero incluso el sacerdote y el ángel [30]. También tuvo gran importancia el título «hombre de Dios», aplicado a Moisés (Dt 33,1 y otros) y a los profetas (1 Re 17,18.24), después al ángel de Yahvé y más adelante a David (2 Cr 8,14; Neh 12,24).

«Siervo» en el AT no tiene sólo el significado peyorativo de esclavo o servidor, sino el alcance honorífico de «ministro», de alto funcionario o consejero de un gran personaje (sobre todo del rey; cf., entre otros, 2 Re 5,6; 22,12), con el cual goza de gran confianza y familiaridad. Además, podemos indicar que en el antiguo Oriente también un rey puede ser «siervo». En el sentido profano, un rey vasallo es «siervo» del gran rey a quien se ha sometido y con el cual se ha aliado mediante un pacto (cf. en el AT 2 Re 16,7; 24,1). Y en el ámbito y lenguaje religioso, el rey es —incluso el gran rey de Egipto o Mesopotamia— «siervo» de su Dios, que es quien le ha elegido y establecido como representante en la tierra de su reino celeste. El rey davídico es llamado «siervo de Yahvé», pero al mismo tiempo ha firmado con él una alianza —la alianza de David (cf., entre otros, 2 Sm 23,5; Sal 89,4.29.35.40), cuya estructura recuerda en muchos puntos a la de los tratados de vasallaje— y es representante de Yahvé, el verdadero rey, y su «funcionario» (cf. Is 9,5: *śar)* [31].

Tanto el mediador real (entre otros, 2 Sm 6,21; Sal 78,70; 89,4) como el sacerdotal (por ejemplo, 1 Sm 2,28; Sal 105,26) y el profético (cf. Sal 106,23; Is 42,1) han sido *elegidos* por Dios como *siervos.* Dios los ha *santificado* (cf. Jr 1,5; Lev 21,8.15 y otros); del sacerdote se dice expresamente que es «santo para Yahvé» (Lv 21,6, así como Ex 28,36). Esto quiere decir, si nos atenemos al concepto bíblico de santidad, dos cosas: el mediador está, por una parte, segregado y separado del ámbito profano; por otra —y éste es el aspecto positivo, inseparable de aquél—, pertenece a Yahvé de un modo particular en virtud de esa santidad; es propiedad exclusiva del Dios tres veces santo (Nm 8, 14.16; 18,6; cf. 3,9; 8,19). Lo que aquí se dice de los levitas es válido para

[29] Cf. la p. 130 y la bibliografía de la nota 12.

[30] De los sacerdotes lo dice sólo el Sal 134,1 (?); de los ángeles, Job 4,18; para éstos es más corriente la expresión «servidor» *(mᵉšārēt:* cf. Is 61,6; Jl 1,9; 2,17, resp. Sal 103,21). Sin embargo, el servicio litúrgico se expresa por medio de la raíz *'bd* («ser siervo»); así, por ejemplo, Dt 10,8; 17,12; 21,5. De la sabiduría se dice también que «sirvió» en el tabernáculo santo (λειτουργεῖν: Eclo 24,10).

[31] Véanse a este respecto R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé,* en *Mélanges E. Tisserant* I (Ciudad del Vaticano 1964) 119-133, publicado también en *Bible et Orient* (París 1967) 287-302; P. J. Calderón, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty* (Manila 1966).

los mediadores en general: no sólo el levita (Nm 3,12), sino también el rey davídico (2 Sm 7,8; Sal 78,70s; Ag 2,23), y sobre todo el profeta (Am 7,15; cf. Jr 15,17; 20,7) ha sido *tomado* y *agarrado* por Yahvé. Al igual que un «ministro» (= «siervo»), que forma parte del consejo celeste de Yahvé, puede ejercer funciones que se equiparan a las de los ángeles (resp. hijos de Dios), como la de ser enviado como plenipotenciario y representante de Yahvé para cumplir una concreta misión en nombre y por encargo suyo (cf. Is 6,1-13 con Jr 23, 18.22; Am 3,7).

Dios se sirve del mediador para traer *a través* de este su siervo e instrumento la salvación: mediante (literalmente, «en»: *b^e*/ἐν) Moisés sacó a Israel de Egipto (Os 12,14); por David, su siervo, liberó a su pueblo (2 Sm 3,18), y mediante el profeta, que es como su boca (Jr 15,19), habla personalmente. Los paralelos neotestamentarios son fáciles de encontrar. Jesús es el «siervo de Dios» (παῖς θεοῦ: Mt 12,18; Hch 3,13.26; 4,27.30), el «elegido» (Lc 23,35; cf Mt 12,18) y el «santo» (Mc 1,24 *par.;* Jn 6,69; Ap 3,7), al igual que el «enviado» según el ser y el querer de Dios (cf., entre otros, Mt 11,27; Jn 17, 14.18); a través de (διά o ἐν) él Dios se revela y manifiesta, actuando en el mundo.

β) *Ungido de Dios.* «Ungido de Yahvé» en el AT es primordialmente (*m^ešîªḥ jahweh;* LXX: χριστὸς κυρίου) el rey (cf., entre otros, Sal 2,2; 89, 39.52), y después el sacerdote, sobre todo el sumo sacerdote, de la comunidad posexílica [32]. Ambos —el rey davídico y el sacerdote de Sadoc— han sido instaurados en su oficio mediante el rito de la unción. Pero por metonimia puede hablarse también de una unción referida al profeta (1 Re 19,16; Is 61,1). Según atestiguan los textos de Qumrán, «ungido» era en tiempos de Jesús una designación que, sobre todo en contexto mesiánico-escatológico, se aplicaba a los tres tipos de mediadores humanos [33].

Interesa también aquí dar un vistazo al ámbito extrabíblico. El faraón egipcio solía hacer la investidura de sus funcionarios y vasallos (entre otros, los reyes de las ciudades situadas en el área sirio-palestinense), mediante un rito de unción, en el cual los títulos «siervo» y «ungido» se utilizan como sinónimos: David y el rey davídico es «siervo» y «ungido» de Yahvé, en cuanto vasallo y funcionario del gran rey divino [34].

Esta unción lleva consigo las siguientes connotaciones bíblicas importantes, derivadas en parte del uso del óleo en el antiguo Oriente: 1) Es propia del ungido una gran *vitalidad,* que ha de manifestarse hacia fuera con actividades extraordinarias: el ungido es el jefe victorioso e invencible (cf. Sal 45,4-8; 89, 21-26). 2) La fuerza que le otorga dicha unción es atribuida de modo particular al *Espíritu de Dios:* el ungido es el hombre del Espíritu, que le posee y le impulsa (cf. 1 Sm 10,6; 16,13) [35]. 3) El efecto secundario de esta posesión del Espíritu es la profunda *sabiduría* que Dios le regala: el ungido no queda sólo capacitado para gobernar con éxito, sino para predicar de un modo profético-carismático (cf. 2 Sm 23,1 con Is 11,2; Is 61,1 con Os 9,7; Sal 105 con Nm 11,29; Jl 3,1s). 4) A esto se añade la idea de que la unción *une de un modo especial con Dios:* el ungido está junto a Dios (cf. Sal 2,7; 89,21.27)

[32] Cf. *supra,* pp. 121-124.

[33] Cf. M. de Jonge, *The Use of the Word «Annointed» in the Time of Jesus:* NT 8 (1966) 132-148.

[34] Cf. R. de Vaux, *op. cit.* (espec. 131s), y E. Cothenet, *Onction:* DBS VI (1960) 701-732, y (con reservas) E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im AT und Alten Orient* (Berlín 1963).

[35] Véanse más detalles en R. Koch, *Geist und Messias* (Viena 1950).

y por ello es sacrosanto, es decir, intocable e invulnerable (cf. 1 Sm 24,7.11 y otros, así como Sal 105,15), puesto que Yahvé lo ha escogido personalmente como posesión suya (cf. Ex 28,41 y otros: «ungir» = «santificar»).

El mismo hecho es expresado por la fórmula bíblica de que Dios está *con* su elegido: Yahvé está con el rey (1 Sm 18,12; 2 Sm 7,9; Sal 89,25), con su profeta (Jr 1,8.19) y les acompaña, de modo que allí donde va el mediador va de algún modo el mismo Dios para defenderle, protegerle, ayudarle y curarle [36].

En el NT aparecerá una serie de ideas semejantes: «Dios ha *ungido* con el *Espíritu* y la *fuerza* a Jesús de Nazaret», que durante el tiempo de su vida ha actuado como predicador de la voluntad salvífica de Dios haciendo el bien y «curando a todos los que estaban atormentados por el diablo (el 'Fuerte' a quien él vence; cf. Lc 11,21s); pues Dios estaba *con* él» (Hch 10,38). Pueden distinguirse dos unciones, correspondientes a las dos fases de su actuación: en el bautismo fue ungido Jesús como profeta (cf. Hch 10,38 y Lc 3,22 con Is 42,1, así como Lc 4,18 con Is 61,1); en la resurrección, concebida como una entronización, lo fue como Kyrios y Cristo (Hch 2,36; 4,26s = Sal 2,2; Heb 1,9 = Sal 45,5) [37].

γ) *Hijo de Dios.* Al revés que los títulos precedentes, se aplica éste en el AT sólo al mediador real [38]. De este rey davídico dice Yahvé: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7; cf. Sal 110,3 con Is 9,5); lo cual quiere decir: «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» (2 Sm 7,14; cf. Sal 89,27) [39].

Este título, que a fin de evitar malentendidos es ignorado adrede por el judaísmo contemporáneo del NT (sólo se le encuentra en citas de textos del AT), descubre también su verdadera significación y su completa potencialidad sólo si tenemos en cuenta el trasfondo cultural del antiguo Oriente en el que surgió. Es curioso que en este ámbito la denominación «hijo» no sea simplemente análoga, sino que se emplee casi como sinónima y paralela de «siervo» (y «ungido») cuando se refiere a un rey. En el lenguaje profano, el rey-vasallo es denominado «hijo» por parte del «gran rey», que se titula, a su vez, «padre» (cf. en el AT 2 Re 16,7: el rey Acaz dice así al rey de Asiria Teglatfalasar III, a quien se ha sometido en busca de protección: «Yo soy tu siervo y tu hijo...». Lo mismo ocurre en contexto religioso: el rey es, al mismo tiempo, «siervo» e «hijo» de su dios (o de su diosa). Esta relación divino-humana padre-hijo tiene caracteres diversos: puede estar basada —principalmente en Mesopotamia— en un acto jurídico de adopción, o bien —sobre todo en Egipto— ser atribuida a una procreación divina de tipo físico: el faraón —y podemos hablar con razón de una teología peculiar de la encarnación y de la doctrina de las dos naturalezas— se sabe hijo corporal del dios solar Re, que es quien le ha engendrado y a quien, consiguientemente, representa como manifestación sacramental suya (él, faraón, es «imagen» del dios). Desde esta concepción es el fa-

[36] Cf. U. Holzmeister, *«Dominus tecum»:* VD 23 (1943) 232-237, 257-262; H. D. Preuss, *«... ich will mit dir sein!»:* NRTh 80 (1958) 225-252.

[37] Cf. I. de la Potterie, *L'Onction du Christ:* NRTh 80 (1958) 225-252.

[38] En la denominación «hijos de Dios» (sólo en plural; cf. Gn 6,2.4; Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 82,6; 89,7; Dn 3,25), que se emplea para designar a los seres celestes, puede advertirse que el hebreo *bēn* hace efecto de concepto coordinador: los «hijos de Dios» (Sal 82,1.6 también llamados «dioses» o «divinos») son seres pertenecientes a la esfera divina.

[39] Cf. G. Cooke, *The Israelite King as Son of God:* ZAW 73 (1961) 202-225; G. Fohrer-E. Schweizer-E. Lohse, *Υἱός AT-Judentum:* ThW VIII (1967) 340-363, especialmente 349-353, 361ss.

raón el mediador por excelencia, «hombre y Dios al mismo tiempo. Vive y muere como cualquier hombre y, sin embargo, se identifica con Dios y es como una encarnación suya. El rey es el hijo de Dios. Con su entronización toma asiento en el trono de la divinidad. El mismo rey es un dios, a quien se deben honores divinos. Es sujeto y a la vez objeto del culto» [40].

El AT es más sobrio y realista: está muy lejos de pensar en una procreación física del rey por parte de Dios, y por eso incluso los pasajes veterotestamentarios que hablan del rey davídico como hijo de Dios hay que entenderlos sin vacilar en sentido *adopcionista:* como «siervo de Yahvé» y «ungido de Yahvé», el príncipe davídico pasa a ser también en virtud de su entronización «hijo de Dios», debido a la particular alianza que las promesas hechas a David crean entre él, que es su vasallo, y Yahvé, el rey verdadero y auténtico [41]. Hay, no obstante, una serie de connotaciones bíblicas que presentan una vinculación especial con el título «hijo de Dios»: 1) En cuanto posesión divina es el rey objeto de ese *amor* duradero, afectivo y efectivo *(ḥesed:* 2 Sm 7,15; 1 Re 8,23; Sal 89,23.29.34), que suele existir entre aliados, amigos y parientes (por ejemplo, entre padre e hijo): está entre los «predilectos» de Dios *(ḥāsîd:* cf. Sal 89,20; Dt 33,8 sobre Leví; Eclo 45,1 llama a Moisés ὁ ἠγαπημένος, mientras Is 42,1 dice que el siervo de Dios es aquel en quien Yahvé «se complace»). 2) En cuanto hijo está el rey —y lo mismo vale, dicho de otra manera, para el profeta, que está «ante Yahvé», «en presencia de Yahvé» (cf., entre otros, 1 Re 17,1)— *particularmente cercano a Yahvé,* y Yahvé, por su parte, está a su diestra en la batalla (Sal 110,1.5). De aquí la relación personal y confiada del rey con «*su* Dios» (1 Re 1,17.36; Is 7,11; cf. Jn 20,17), que se exterioriza en la sincera petición filial a Yahvé (Sal 2,8; 2 Sm 7,18-29; 1 Re 3,5-14; cf. Jr 30,21), aunque no llegue a alcanzar la inaudita parresía profética de un Moisés o un Jeremías. 3) En cuanto hijo es el rey *representante de Yahvé.* Ha sido puesto por Dios al frente de su casa y su reino (1 Cr 17,14), y por ello «se sienta en el trono de la majestad de Dios sobre Israel» *(ibíd.,* 28,5), e incluso «en el trono del propio Yahvé» *(ibíd.,* 29,23; cf. 2 Cr 9,8). 4) Se da aquí un sorprendente *paralelismo del rey con Yahvé.* Ambos, al igual que anteriormente Yahvé y Moisés (Ex 14,31), son nombrados de una sola vez: Yahvé actúa tanto por su propia causa como por la de David (2 Re 20,6) y en el futuro las gentes «buscarán» a la vez a Dios y al nuevo David (Os 3,5), «servirán» a Dios y al nuevo David (Jr 30,9; cf. viceversa ya, Ex 22,27). 5) No debe olvidarse que —por ejemplo, en el Sal 45,7— en el lenguaje cortesano se le atribuye al rey, como hijo de Dios, el predicado de *divino* [42]. En todo caso, el rey es, por lo que respecta a su sabiduría y bondad, «como el ángel de Dios» (2 Sm 14,17.20) y en los últimos tiempos «como Dios» (o bien «los divinos»: Zac 12,8, de la «casa de David»). Pero como quiera que el término *ʾelohîm* se aplica también a los ángeles, es preciso ir con cautela a la hora de deducir e interpretar los textos. Nos conduce más en profundidad el hecho de que en

[40] K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (Leiden 1961) 74-77 (con documentación). Cf., además, J. de Savignac, *Théologie Pharaonique et Messianisme d'Israël:* VT 7 (1957) 82-90; S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960), sobre todo 35-43; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* (Wiesbaden 1964).

[41] A esto se debe el hecho de que el rey davídico reinante o esperado sea muchas veces denominado no «rey» *(melek),* sino «jefe» *(môšēl),* «príncipe» (o «funcionario»: *śar)* o «superior» *(nāgîd).* El rey propiamente dicho es sólo Yahvé.

[42] El texto masorético dice expresamente: «Tu trono, divinidad *(ʾelohîm),* (se alza) siempre y eternamente» (cf. ¡Heb 1,8!). Tal vez nos encontramos con una expresión elíptica: «Tu trono es (como) el (trono) de Dios (o de Yahvé)».

Zac 9,9s son atribuidos claramente al rey de Sión rasgos y caracteres que en textos más antiguos de la Escritura (cf., sobre todo, Sof 3,14-17) se dicen de Yahvé como rey de Israel [43]. No obstante, el rey veterotestamentario de la casa de David —sin exceptuar el rey salvador futuro— es siempre, en el AT, un hombre terreno de carne y hueso [44].

Podría intentarse la afirmación de que Dios, que actúa *mediante* su «siervo» y que está *con* su «ungido», está presente *en* su hijo. Pero precisamente aquí está el límite del AT: en ninguna parte se dice que Dios habite «en» un hombre [45]. Si bien la presencia salvadora de Dios, comunicada por medio de hombres, tiene sus indiscutibles aspectos encarnacionales, falta en el AT el pensamiento de la encarnación como tal [46]. Sin embargo, sería una actitud miope y de corta perspectiva pasar por alto los aspectos encarnacionales mencionados, alegando simplemente que ante el hecho de la encarnación, tal como lo afirma el NT, parecen completamente desvaídos y faltos de significación. Precisamente por eso no es lícito recortar y trivializar el contenido bíblico del título hijo de Dios que se aplica a Cristo, interpretándolo con demasiada prisa en sentido físico-metafísico. Si hemos de respetar y manifestar todo el peso y la profundidad de dicho título, es necesario que lo comprendamos primeramente y con toda seriedad como título veterotestamentario: Jesús es, en cuanto «hijo de David», el «ungido» (cf. Lc 1,32s, así como, entre otros, Mc 14,61 *par.;* Mt 16,16; Lc 4,41; Hch 9,20.22; Jn 20,31). O *más exactamente:* «Del linaje de David según la carne, ha sido constituido Hijo de Dios en virtud del Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos: Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,4). Todo esto, tomado palabra por palabra y a la luz de la Biblia, en conjunto tiene un significado muy profundo e importante para un cristiano.

d) Aspecto eclesial.

El haber fijado nuestra atención sobre los mediadores de la salvación podría traer consigo un peligro al que está expuesta normalmente la valoración cristiana del AT, como lo demuestra la historia de la exégesis y el empleo dogmático de la Escritura. Consiste ese peligro en no comprender el dato fundamental de que en el primer plano y en el punto central de las afirmaciones veterotestamentarias está, cuantitativa y cualitativamente, *Israel,* el pueblo de Dios, el *qāhāl* o *ekklesia* de Dios (de ahí el aspecto eclesial). Es necesario, pues, y precisamente con vistas a la proyección esencialmente eclesial de la cristología y soteriología neotestamentaria, hacer algunas indicaciones a propósito de la correlación existente entre el pueblo de Dios y las funciones mediadoras.

[43] Cf. *supra,* pp. 110s.

[44] Sobre estos mediadores celestes con características regias, pero nunca denominados «hijos de Dios», cf. lo dicho sobre el hijo de hombre apocalíptico (pp. 155ss) y el Melquisedec qumrámico (p. 160).

[45] De Moisés en cuanto caudillo y libertador de Israel se dice que Yahvé «ha puesto *en* él su santo espíritu» (Is 63,11; cf. v. 13), o que la sabiduría «ha entrado en su alma» (Sab 10,16). Podría entonces decirse que Dios está presente en el mediador salvífico y actúa a partir de él en cuanto espíritu y sabiduría (los targumim hablan de «palabra»; por ejemplo, el *Targ. Jer.* I; Ex 4,15) y mora en él, encarnándose de alguna manera.

[46] Si se busca un modelo veterotestamentario de la encarnación, el mejor paralelo es el ángel de Yahvé en la primitiva figura del ángel revelador o guía (véase lo dicho con anterioridad). Sobre su significación en la cristología angelológica del cristianismo primitivo, cf. J. Barbel, *Christos Angelos,* en Th. Bogler (ed.), *Die Engel in der Welt von heute* (Maria Laach 1957) 71-90.

α) *La referencia de las funciones mediadoras a Israel.* Yahvé se interesa por Israel, a quien ha elegido como propiedad suya y a quien ha liberado y tiene intención de liberar nuevamente: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo, en cuyo centro (aquí tiene su sitio el 'en' veterotestamentario) vivo yo» (cf., entre otros, Ex 29,45; Lv 26,11 con Jr 31,33; Ez 37,26s). Israel como pueblo es, pues, el sacramento salvador de la presencia divina y, por tanto, la *magnitud primaria.* Todo lo demás es secundario y de algún modo accesorio. Lo mismo ocurre con las instituciones y funciones mediadoras. El estudio de los diferentes tipos de mediadores ha demostrado cómo ninguno de estos oficios —la realeza, después el sacerdocio vinculado a la realeza y, en cierto modo, el profetismo— pertenece originaria y definitivamente a la existencia y peculiaridad de Israel; tal es el testimonio de la evolución histórica y de su interpretación bíblica.

Las instituciones mediadoras no existen para sí mismas, sino por y *para Israel.* Toda inversión de esta relación —en el sentido de que el pueblo fuera para el rey o para el sacerdote—, toda absolutización de los oficios o las organizaciones, lo mismo si se trata de la monarquía que del culto, constituye una traición a la economía salvífica de Dios, que entrega los mediadores a su pueblo para que, sirviendo a Israel y sometiéndose a su intención fundamental, realicen la liberación, la alianza y la presencia de la salvación.

Que la prioridad compete a Israel resulta de un segundo hecho: si por una parte el mediador es dado por Dios a Israel, por otra procede de Israel y es establecido *por Israel;* el *rey* —en su carne y hueso (2 Sm 5,1)— es expresamente querido por el pueblo y éste le confirma en su ministerio (cf., entre otros, Dt 17,14s; 1 Sm 8,4-22)[47]; los sacerdotes son constituidos como tales por el cabeza de familia o por el rey como funcionarios suyos (cf. Jue 17,7-13; 2 Sm 8,17)[48]; incluso el profetismo, con toda su carga de inmediatez con Dios, era, según la concepción de Israel, un don que Dios otorga a instancias del pueblo (cf. Dt 18,15ss)[49]. Así, pues, los mediadores, que actúan *en* Israel en nombre de Dios y *en favor* de Israel en nombre del pueblo, están ordenados y referidos *a* Israel, del cual han sido tomados y al cual son entregados.

β) *Israel como mediador de la salvación.* La intención fundamental de Dios ya mencionada presupone e incluye que Israel como pueblo tiene una significación salvífica. Este dato se explica en el AT —al igual que después en el NT— si tenemos en cuenta que a *todo* el pueblo de Dios se le reconocen las funciones y prerrogativas regias, así como las sacerdotales y proféticas. Por lo que respecta al *reino,* Is *55,3*ss transfiere expresamente la alianza davídica y sus promesas al pueblo: lo mismo que David en su tiempo, Israel, al que Dios quiere glorificar de ese modo, ha de convertirse en «testigo para los pueblos» y «príncipe y señor de las naciones»[50]. La idea de que Israel deberá obtener y ejercer, mediante la lucha y el juicio, la soberanía y majestad regia (cf., por ejemplo, Is 60,12; Sal 149,4-9; Sab 3,8) halla su mejor expresión en la visión apocalíptica de la entronización del «semejante a un hijo de hombre»; a este personaje, que, por lo menos en el contexto, representa a Israel, «se le dio poder, gloria e imperio...; su poder era un poder eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás»[51].

[47] Cf. G. Fohrer, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel:* ZAW 71 (1959) 1-22.

[48] Cf. *supra,* pp. 116s.

[49] Cf. *supra,* pp. 126s.

[50] Cf. A. Caquot, *Les «grâces de David». A Propos d'Isaïe 55,3b:* «Semitica» 15 (1965) 45-59.

[51] Cf. *supra,* pp. 156s.

Israel tiene también el oficio y la dignidad *sacerdotal:* «Seréis mi propiedad escogida entre todos los pueblos, pues toda la tierra es mía. Seréis un pueblo sagrado con gobierno de sacerdotes» (Ex 19,5s; cf. 1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10). Según la interpretación tradicional, ya insinuada por Is 61,5 (en el tiempo salvífico los gentiles se acercarán a los israelitas como los laicos a los sacerdotes), y elaborada sobre todo por el judaísmo helenístico (Filón), el pasaje del *Exodo* significa que Israel «debe ejercer, entre el conjunto de las naciones, el papel de sacerdote. Debe estar en disposición de 'acercarse a Dios', lo que constituye una prerrogativa del sacerdote, y debe ejercer por todo el mundo el culto divino, es decir, el 'servicio de Dios'» [52].

Finalmente, en cuanto «testigo» (Is 43,10; 55,4; cf. 42,19), es Israel también y sobre todo *profeta.* Los antepasados que prefiguran a los israelitas de la cautividad son denominados expresamente «ungidos» y «profetas» de Yahvé (Sal 105,15); Abrahán, el «príncipe de Dios», «siervo» y «amigo» de Yahvé (cf. Gn 23,6; Sal 105,6.42; Is 41,8), es designado anteriormente como «profeta» en su calidad de padre de la estirpe y personificación de Israel (Gn 20, 7: E), y debido a su función intercesora. Este trasfondo aclara la interpretación colectiva de la figura del siervo de Dios en su actual contexto del *Déutero-Isaías,* interpretación bastante verosímil: Israel (esto es, el resto que forma el núcleo del nuevo pueblo de Dios) es el instrumento elegido de Yahvé [53]. Queda también ilustrada la misión confiada al pueblo de Dios por el relato simbólico del libro de *Jonás:* el Israel recalcitrante, incrédulo y estrecho de corazón, a quien personifica Jonás, ha de cumplir una misión de cara a los pueblos paganos, consistente en predicarles la conversión, con el fin de que se salven [54]. Entra aquí igualmente la promesa de que al fin de los tiempos todos los israelitas, participantes de la plenitud del espíritu divino, gozarán sin discriminaciones de esa inmediatez con Dios propia del carisma profético: «Vuestros hijos e hijas serán profetas» (Jl 3,1s = Hch 2,17s; cf. ya Nm 11,29, así como Jr 31,33s).

γ) *Israel como siervo, hijo y ungido de Dios.* No tiene, pues, nada de extraño que el AT haya transferido a Israel y a cada uno de los israelitas, primaria o secundariamente, los títulos y predicados mediadores que expresan la relación a Dios: 1) Israel es *siervo de Dios* [55]: propiedad particular de Yahvé, «elegido» por él (por ejemplo, Dt 7,7; Ez 20,5s; Is 43,20s; 45,4), «llamado» (Os 11,1s; Sab 18,8), «segregado» (Lv 20,24.26; 1 Re 8,53) y «santificado» (Lv 22,32; Dt 7,6 y otros). 2) Israel es *ungido de Dios* [56]: ha de ser purificado, robustecido e iluminado mediante la plenitud del espíritu de Dios (cf. Ez 36,

[52] M. Noth, *Das zweite Buch Mose* (Gotinga 1959) 126. Estudios recientes insinúan con todo que el «reino de sacerdotes» no es más que un «reino gobernado por los sacerdotes» (es decir, una teocracia sacerdotal); en este sentido, W. L. Moran, *A Kingdom of Priests,* en J. L. McKenzie (ed.), *Gruenthaner Memorial Volume* (Nueva York 1962) 7-20.

[53] Cf. *supra,* pp. 141ss.

[54] A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas - Le sens du livre de Jonas:* RB 54 (1947) 161-186, 340-361 [cf. DBS IV (1949) 1104-1131]; O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jonas-Erzählung:* BZ NF 5 (1961) 18-29; C. A. Keller, *Jonas, portrait d'un prophète:* ThZ 21 (1965) 329-340; H. W. Wolff, *Studien zum Jonabuch* (Neukirchen 1965).

[55] Is 41,8; 42,19; 43,10; 44,1s.21; 45,4; 48,20; referido a los individuos, Is 54,17; 63,17; 65,8s; 68,14.

[56] Cf. Sal 105,15: los israelitas, o los antepasados que los prefiguran, son «ungidos» de Yahvé. Tal vez también Hab 3,13; Sal 28,8; 84,10 al decir «ungido» no se refieren al rey ni al sumo sacerdote, sino a Israel como pueblo.

26s; Jl 3,1s). 3) Israel es *hijo de Dios* (Os 11,1; Sab 18,13), «primogénito» de Yahvé (Ex 4,22s; Jr 31,9; Eclo 36,14; cf. Sal 89,28 a propósito del rey davídico), preferido y amado de él, su padre (cf. Dt 32,6.18; Jr 3,4; 31,9; Is 63,8), al que puede acercarse con toda sinceridad y confianza (Os 11,1; Jr 31,20) [57].

En el NT los cristianos, miembros del nuevo pueblo de Dios, en cuanto siervos de Dios, ungidos e hijos, son «reyes», «sacerdotes» y «profetas» (cf. 1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10; Hch 2,17ss) junto con Cristo, que es *el* siervo, *el* ungido y *el* hijo, es decir, «con» él, «por» él y «en» él. En cuanto único mediador (cf. 1 Tim 2,5) es no sólo *el* rey, *el* sacerdote y *el* profeta, sino también el nuevo templo y el nuevo Israel; el hijo a quien Yahvé llama de Egipto (Mt 2,15) y *el* «linaje» de Abrahán (Gál 3,16.19), es decir, no sólo *el* hijo de David, sino también *el* de Abrahán (y *el* hijo de Adán, o de hombre: cf. Lc 3, 32.34.38), y, por tanto, no sólo el único gran mediador, sino también el portador por antonomasia de la promesa y de la bendición.

e) Aspecto universalista.

Yahvé se interesa por Israel. Este hecho, fundamental para la Escritura, aunque no aparezca absolutamente exclusivo, queda muchas veces destacado de tal manera que resulta chocante y deja perplejo al hombre moderno. Sin embargo, si nos percatamos más exactamente de ese pensamiento fundamental de Dios, resulta que el *particularismo salvífico* de la Biblia, vinculado estrechamente a la idea de la elección, fundamental para el AT y el NT, no sólo queda abierto básicamente al *universalismo salvífico,* sino que, al menos en principio, lo lleva implícito: Yahvé ha elegido a Israel para vivir en medio de ese pueblo, lo que implica, en último término, que Dios —en y por Israel— se hace presente en el mundo en orden a su salvación. Vistas así las cosas, la historia particular y general de la salvación son inseparables [58]: cualquier función salvífica, por particularista que parezca, tiene un fin último universalista [59].

α) *Israel, bendición para los pueblos.* Como punto de partida en el desarrollo del aspecto universalista de las mediaciones veterotestamentarias se impone la constatación hecha en las páginas precedentes de que el pueblo de Israel es rey, sacerdote y profeta y, por tanto, mediador salvífico para los pueblos. Este hecho, que aparece matizado y acentuado en los diferentes estratos y escritos del AT de maneras muy diversas, se destaca con la mayor claridad precisamente en el estrato más primitivo del *Pentateuco.* En la promesa a Abrahán, constitutiva de la obra histórica del yahvista, se dice: «Serás —mediante tu 'linaje' y tu 'pueblo'. Abrahán, como padre del pueblo, prefigura y

[57] Esta designación, que al parecer se refiere primariamente al pueblo (cf. Ex 4,22s: J) y que después se aplica de algún modo al rey davídico, se «democratizó» más tarde (lo mismo que «siervo» y «ungido»): todo israelita es «hijo de Dios» [cf., entre otros, Os 2,1; Is 43,6; Eclo 51,10 heb.; el texto griego habla del «señor, padre de mi señor» (= ¿del rey?); 23,1.4; Sab 2,13.16.18; 9,7; 12,19.21; 16,10.26; 18,4].

[58] Para toda esta problemática, cf. MS I, 62ss (A. Darlap).

[59] Para completar lo dicho posteriormente, cf. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT* (Tréveris 1956); R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionaire de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1959); J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* (Friburgo 1964), espec. 300-308; J. Schreiner, *Berufung und Erwahlung Israels zum Heil der Völker:* «Bibel und Leben» 9 (1968) 94-114.

personifica a todo Israel— una *bendición...*, con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,2s)[60].

La función universal de Israel como bendición se *realiza,* como lo demuestran las narraciones más antiguas del *Pentateuco, intrahistóricamente* de tres maneras concretas: 1) Israel (o el israelita) es, en primer lugar, una bendición existencial. Mediante su pura existencia se convierte para los no israelitas que entran en contacto con él en fuente de felicidad y de vida (cf. Gn 30,27.29s; 39,2-6). 2) Así, pues, Israel (o el israelita), al ser bendición, está capacitado y autorizado también para «bendecir» a los no israelitas, atrayendo sobre ellos esas bendiciones mediante su intercesión (Gn 18,22-32; 20,7.17; Ex 12,32). 3) Por último, puede Israel (o el israelita) en ciertos casos convertirse para los no israelitas en testigo que comunica la salvación en cuanto que «bendice» a Yahvé, es decir, alaba a Yahvé «ante la faz» y «en medio de los pueblos» (Sal 18,50; 57,10; 108,4), de modo que «lo recordarán y volverán al Señor hasta de los confines del orbe; en su presencia se postrarán las familias de los pueblos» (Sal 22,28), lo que redundará en alabanza de Israel (Sal 117,1s).

Todo esto no debe llevar a pensar en una *anexión* más o menos estrecha de los paganos *a Israel,* aunque se la pueda concretar ahora de maneras muy diversas (cf. Gn 26,28s; Ex 12,38.48; Nm 10,29.32; Rut 1,16s; Jdt 14,10). La gran anexión tendrá lugar sólo al fin de los tiempos, cuando Yahvé habite en medio de Israel definitivamente y con una intensidad mucho mayor que hasta entonces: «Aquel día se unirán al Señor muchos pueblos, y serán pueblo mío» (Zac 2,14s)[61]. Aunque Israel tiene que cumplir, de cara a los pueblos, su misión de rey, sacerdote y profeta (cf. lo dicho anteriormente, dβ), no se puede pasar por alto que, en último término, es el propio Yahvé, y sólo Yahvé, quien, mediante su actuación en y por Israel, atrae a los gentiles hacia su pueblo, vinculándolos a él: «... seré su Dios (de los israelitas) y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las gentes que yo, Yahvé, santifico a Israel, cuando mi santuario esté en medio de ellos por siempre» (Ez 37,27s)[62]. Dirán entonces: «Queremos ir con vosotros, pues hemos oído que Dios está con vosotros» (Zac 8,23; cf. 1 Cor 14,25).

β) *La función universal de los mediadores de la salvación.* Si Israel ha de cumplir de cara a los pueblos una función salvífica primordial, eso incluye que cualquier función de un mediador salvífico individual dirigida a Israel posee, por lo menos implícita e indirectamente, una dimensión universal. Pero se reconoce además a los tipos de mediadores individuales veterotestamentarios muchas veces un cometido expreso e inmediato con los no israelitas. Este es sobre todo el caso del *rey* davídico de un determinado momento histórico y también del rey futuro escatológico. Ello es debido a que: 1) el rey impera *en medio* de los pueblos (cf. 2 Sm 7,9ss; Sal 110,2) y mediante su soberanía y majestad se convierte en «signo» y «testigo» para los pueblos (Is 11,10; 55,4; cf. Sal 2,10ss; 18,50); 2) el rey impera *sobre* los pueblos, en cuanto que (Yahvé, en su lugar y para él) vence a las naciones (Nm 24,7.17ss; Sal 2,8s; 18,44-48; 45,4s; 110, 1s.5s), las hace tributarias suyas (Gn 49,10; Sal 72,9ss)[63] y, finalmente, «reinará hasta los confines de la tierra» (Miq 5,3). Esta soberanía universal que comien-

[60] Cf. Gn 18,18; 28,14 (J: *brk nif.);* Eclo 44,21 y Gn 22,18; 26,4 (E: *brk htp.);* eventualmente, Jr 4,2; cf. J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter:* BZ NF 6 (1962) 1-31.

[61] Cf. los textos exílicos o posexílicos de Is 14,1s; 19,24s; 45,14; 55,5; 60,1-16; 66, 18-23; Ez 47,21ss; Zac 14,16; Mal 1,11.

[62] Cf. el texto inmediatamente posexílico de Is 40,5; 45,6; 49,26; 52,10.

[63] Para la significación teológica del tema anejo de la lucha, cf. *supra,* pp. 166s.

za en el seno de la historia realizando la promesa de la alianza hecha a Abrahán y que luego se dilata con perspectivas universalistas (cf. 1 Re 5,1, así como Sal 72,8; 89,26; Zac 9,10 con Gn 15,18s; Eclo 44,21) es una participación en la soberanía cósmica de Yahvé, cuya manifestación y representación es (resp. será) el reino davídico-mesiánico (cf. Sal 2,6-9; 110,1; Am 9,11s)[64]; 3) el rey reina *para* los pueblos: su reinado está dirigido a su salvación, mediante la victoria que de ellos obtiene y su sometimiento. El encargo que en la persona de Abrahán se le hace a Israel de ser una bendición para los pueblos debe ser realizado en su lugar y como representante suyo por el rey davídico: «Que él sea la bendición de todos los pueblos» (Sal 72,12; cf. Sal 21,7)[65]. Con su justo juicio es un refugio también para los no israelitas (Is 16,4s; cf. Ez 17,22s), con lo cual aparece como prenda de la salvación y la paz universal *(šālôm:* Zac 9, 10s), que comprenderá y unificará a todas las naciones, una salvación que, sobre la base del «conocimiento» de Dios vivido y garantizado por el rey, tendrá una repercusión en el cosmos y, en último término, afectará y transfigurará la tierra entera (cf. Is 11,6-9).

Por lo que respecta al aspecto universalista del sacerdocio, hay que indicar —prescindiendo por ahora de la función salvífica universal, atribuida por el judaísmo tardío al sumo sacerdote de los últimos tiempos[66]— ante todo dos puntos: el hecho de que los sacerdotes ofrezcan sacrificios por los paganos da a entender que, por lo menos, tienen alguna participación en esa salvación que el culto garantiza (cf. Esd 6,10; 1 Mac 7,33; 12,11; 2 Mac 3,32ss); según esto, el santuario de Sión tiene, como tal, una significación universal. Aunque ya ahora redunda en utilidad de los no israelitas (cf. 1 Re 8,41ss), será al fin de los tiempos cuando vendrá a ser centro y fuente de esa salvación que unificará a todas las naciones y comprenderá a la tierra entera: «Hacia él confluirán los gentiles, caminarán pueblos numerosos. Dirán: Venid, subamos al monte del Señor, a la casa del Dios de Jacob: él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas; porque de Sión saldrá la ley; de Jerusalén, la palabra del Señor» (Is 2,2ss = Miq 4,1-4)[67].

Es fácil descubrir también las relaciones que median entre el *profeta* y los pueblos. Aunque Jeremías no ha sido durante su vida misionero de los gentiles, dice que desde el principio está destinado por Dios para «profeta de los pueblos» y establecido «sobre los pueblos y los reinos» (Jr 1,5.10): la palabra profética —tal es el sentido de la frase— tiene un efecto fundamentalmente universal. A esto hay que añadir que de cuando en cuando los profetas reciben de Yahvé encargos concretos cuyos destinatarios son los no israelitas (1 Re 19, 15s; 2 Re 8,7-15; cf. 5,1-27) y ejercen su intercesión en favor de gentes de tribus extranjeras (Ex 8,4-9; cf. Gn 20,7). Es, por último, total y absolutamente universalista la doble mediación profética del siervo de Dios del *Déutero-Isaías:* la entrega total de su actividad y sufrimiento alcanza la salvación no sólo para Israel, sino para esos «muchos» que se extienden hasta las naciones lejanas (Is 52,14s; 53,11s)[68].

[64] Esa soberanía universal que, al mismo tiempo, absorbe y trasciende la función real davídica, queda transferida en la apocalíptica al hijo de hombre celeste. Para toda esta temática, cf. H. Gross, *Weltherrschaft als religiöse Idee im AT* (Bonn 1953), especialmente 21-113.

[65] Sobre la estructura de la promesa hecha al rey davídico tal como aparece en el relato yahvista, cf. *supra,* pp. 97ss.

[66] Cf. TestLev 18, y la nota 22 de la p. 169.

[67] Cf. Sal 47; 87; Is 25,6ss; sobre la significación teológica del templo, véanse pp. 117ss.

[68] Véanse más detalles en la p. 131.

γ) *Los pueblos e Israel.* El aspecto universalista de la mediación salvífica, como aparece en la Biblia, resultaría unilateral y quedaría incompleto si no tuviésemos en cuenta lo mucho que Israel y el AT —y también la Iglesia y el NT— deben por su parte a los «pueblos». Que se trata en realidad de una relación mutua lo da a entender por de pronto el hecho de que, según el AT, Yahvé es muy dueño de actuar en su pueblo por medio de los gentiles: los gentiles actúan, sin saberlo y sin quererlo, como instrumento de Yahvé —como sus «siervos» y «ungidos»— y ejercen misiones que competen en Israel al ámbito de la función regia (Is 44,1-5; 45,1-6.13: Ciro; cf. Jr 27,6; 43,10: Nabucodonosor). Los gentiles actúan en realidad como sacerdotes, comunicando a Israel la bendición del «Dios altísimo» (Gn 14,17-21: Melquisedec; cf. Ex 18,12: Jetró). En ocasiones hay gentiles que, adornados de especiales carismas, son utilizados por Yahvé como profetas para que anuncien y realicen la salvación de su pueblo (Nm 22,4-24: Balaán).

Pero no sólo los varios tipos de mediadores salvíficos, sino también las diversas instituciones, proceden en gran parte —como hemos visto en las páginas precedentes— del ámbito pre y extraisraelita. Así, la monarquía reúne las ideas e ideologías de las monarquías del antiguo Oriente junto con el sacerdocio, que le es inseparable: Israel se ha apropiado con un enorme poder de asimilación no sólo los santuarios del contiguo Canaán —sobre todo el de Jerusalén—, sino también su equipamiento de personal sacerdotal y las directrices del culto.

Pero esto no es bastante: Israel ha recibido, junto con las instituciones, las *aspiraciones* pre y extraisraelitas subyacentes. Si es verdad que resulta difícil mantener la idea de la perfecta integración del trasfondo y del substrato mítico —por ejemplo, en la promesa del Emanuel o en la figura del siervo de Dios que pasa de la muerte a la vida—, tampoco cabe duda ninguna de que la expectación de David, de Sión y del hijo de hombre, decisivas para la existencia y configuración de la expectación salvífica mesiánico-escatológica en toda su fuerza y belleza, está fuertemente enraizada en el pensamiento y anhelo de los pueblos del Oriente e incluso de toda la humanidad. No sólo la historia particular y universal de la salvación, sino también sus correspondientes esperanzas, se hallan entrelazadas de muchas maneras: el mediador ideal y total es no sólo el salvador del pueblo de Dios, sino también, y en cuanto salvación de Israel, la salvación del mundo.

f) Consideraciones metodológicas.

Al principio se dijo que, dada la aguda conciencia histórico-crítica que impera actualmente y el estado actual de la exégesis, era necesaria dentro de la problemática que se plantea el hombre moderno una fundamentación veterotestamentaria de la cristología del NT. Mirando hacia atrás, podríamos preguntarnos: ¿están justificadas las dificultades y vacilaciones que anunciábamos?, ¿o han quedado superadas, al menos en principio, por el estudio que acabamos de hacer? [69].

[69] Puede verse K. Elliger, *Das Christuszeugnis des AT:* ZSTh 14 (1937) 377-392; L. Köhler, *Christus im AT und NT:* ThZ 9 (1953) 241-259; J. J. Stamm, *Jesus Christus und das AT:* EvTh 16 (1956) 387-395 = C. Westermann (ed.), *Probleme atl. Hermeneutik* (Munich 1960) 181-191; R. E. Murphy, *Notes on Old Testament Messianism and Apologetics:* CBQ 19 (1957) 5-15; B. Rigaux, *L'étude du messianisme,* en *L'Attente du Messie* (Brujas 1958) 15-30; H. W. Hertzberg, *Das Christusproblem im AT,* en *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des AT* (Gotinga 1962) 148-161; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962), espec. 125-165; J. L. McKenzie, *Messianism and the College Teacher of Sacred Doctrine,* en *Myths and Realities* (Mil-

α) *Apologética definitivamente superada.* En todo caso, tenemos algo seguro: la utilización tradicional del AT, en parte aún vigente en la cristología, ha quedado definitiva e inapelablemente superada. Superada porque es contraria a la naturaleza de la Escritura la reducción —teórica o práctica— del AT a «promesas»: una serie de profecías conocidas de antemano, que se cumplen en Jesús de Nazaret de un modo tan evidente que legitiman apologéticamente su pretensión y la de sus discípulos de que es el Cristo. Semejante empleo de la Escritura no responde ni al carácter esencialmente histórico de la revelación ni a la peculiaridad literaria de la Escritura: sólo contempladas dentro de un todo son profecías en sentido propio esos diminutos fragmentos del AT —y eso es aplicable incluso a los libros proféticos—; estas predicciones, relativamente pocas, están además, como dan a entender los oráculos de los profetas, dirigidas en primer término a los hombres de entonces, pero de tal modo que permanecen indisolublemente integradas en la predicación posterior de la Escritura [70].

Con esto se excluye cualquier clase de atomización en el uso de la Escritura. Ya no tiene sentido andar escarbando en el AT pruebas sueltas *(dicta probantia),* aislándolas y absolutizándolas. El sentido de los pasajes escriturísticos queda equivocado y falseado si se les saca de sus contextos literarios vivos. Tampoco es cuestión de limitarse a algunos libros —por ejemplo, Isaías— sin tener en cuenta otros grupos de escritos. No todas las partes del AT son de la misma densidad e importancia; sin embargo, precisamente en materia de cristología y soteriología sólo podrá ser convincente desde el punto de vista bíblico una teología capaz de tomar en serio la totalidad de la Escritura, incluso en esas secciones que resultan incómodas y aparentemente infructuosas.

Pero, cabría objetar: ¿no ha sido precisamente el NT el que en sus escritos ha legitimado esa utilización cristológico-apologética de la Escritura que consideramos definitivamente superada? Ni mucho menos. Lo único que demuestra este hecho es hasta qué punto no sólo el AT, sino también el NT, están condicionados por su tiempo: Jesús y los autores del NT utilizaron la Escritura como se usaba entonces en el judaísmo palestinense y helenístico, sin sancionar por ello principios de interpretación como tales [71].

β) *El AT, trasfondo de la cristología y soteriología neotestamentarias.* Hay una cosa que no podrá ser superada ni suprimida: la persuasión fundamental neotestamentaria de que el acontecimiento Cristo ha de ser entendido «según las Escrituras» del AT, escritas «para nosotros». Este hecho teológico en sí —pues la unidad constitutiva de los dos Testamentos que lleva implícita no puede demostrarse por vía puramente racional— tiene una dimensión histórico-filológica que no debe olvidarse ni puede ser eliminada precipitadamente si es que se quiere tomar en serio la revelación. El hecho consiste en que tanto Jesús como los apóstoles vivieron en el mundo de ideas y representaciones del AT y del judaísmo, que lo prolonga, y hablaron y escribieron partiendo de él. Si yo quiero determinar por vía *lingüístico-terminológica* qué es lo que significa que

waukee 1963) 232-250; A. Bea, *Lo studio del messianismo nella S. Scrittura,* en *Il Messianismo* (Brescia 1966) 13-19.

[70] Para la estructura de las promesas veterotestamentarias, véase ante todo C. Westermann, *The Way of the Promise through the Old Testament,* en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (Londres 1964) 200-224; cf. su *Das AT und Jesus Christus* (Stuttgart 1968) espec. 17-23; hay que distinguir tres elementos: 1) afirmación salvífica (Dios confirma su presencia salvadora); 2) anuncio de la salvación (Dios promete su intervención salvífica); 3) descripción de la salvación (por medio de imágenes poéticas tomadas de los mitos).

[71] Cf. J. Blinzler, *Schriftbeweis:* Haag BL (²1968) 1557ss (bibliografía).

Jesús es el «Cristo», el «Hijo de Dios», por el cual he sido «justificado» y que me «redimirá», tengo que dirigirme en primer término a la información que me ofrece el AT.

Pero no basta un análisis puramente terminológico. Es preciso además, como hemos intentado en las páginas precedentes, ir destacando por su interés temático las principales categorías mentales y conceptuales, correspondientes a las estructuras básicas bíblicas y humanas. En el caso de la cristología hemos descubierto las *categorías* «cristológicas» y las *estructuras* soteriológicas constitutivas, tal como aparecen en las mediaciones salvíficas —instituciones y funciones— del AT. Hace falta una tipología bíblica, no tanto en el sentido de una colección de datos neotestamentarios sobre las prefiguraciones veterotestamentarias, sino una tipología que ponga de relieve la relación mutua existente entre las categorías y estructuras salvíficas típicamente bíblicas [72].

Aquí habría que dar un paso más y preguntarse por las *intenciones* y *aspiraciones* subyacentes a las diversas categorías, es decir, a los diversos tipos de mediadores salvíficos. Habría que comprenderlas en toda su amplitud y profundidad, buscando sus raíces míticas arquetípicas pre y extrabíblicas. Dentro de su lenguaje, de sus estructuras y tendencias, todo el AT —sea o no promesa— adquiere una importancia cristológica; así (y sólo así) aparece cómo y hasta qué punto el NT es verdaderamente el cumplimiento del AT, entendiendo siempre el NT *entero* —es decir, el Cristo total— como cumplimiento del AT *entero*.

γ) *El cumplimiento del AT en el NT.* Ya hemos subrayado anteriormente (apartado a) que, por lo que respecta a la teología de la mediación, el AT es la historia de un fracaso y termina en un callejón sin salida. En ningún caso es lícito menospreciar ese *aspecto negativo,* pues sólo sobre ese trasfondo oscuro resplandece lo peculiar del NT, de su soteriología y cristología, que consiste en la superación de aquel fracaso y apertura de aquel callejón.

Esto tiene lugar —y en ello consiste en último término el cumplimiento [73]— mediante lo que podríamos llamar la *concentración cristológica.* En la existencia difásica (trifásica, si tenemos en cuenta su preexistencia) de Jesús de Nazaret se concentra todo el conjunto de mediaciones que aparentemente se excluían: Jesús es «hijo de David» (Cristo), «sumo sacerdote» (nuevo templo), «siervo de Dios» (segundo Moisés) e «Hijo del hombre» (palabra y sabiduría de Dios). Es, por tanto, en su sola persona, el mediador salvífico total e ideal: regio, sacerdotal, profético y celeste, es decir, el mediador por antonomasia. Realiza y unifica al mismo tiempo los distintos aspectos escatológicos dispersos en el AT: en él y por él la salvación es intrahistórico-inmanente y a la vez suprahistórico-trascendente, realizada ya en el presente y a la vez en espera del futuro. Mediante esta atrevida concentración cristológica queda fundamentalmente superada

[72] Nos ofrece un intento más concreto en esta dirección N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).

[73] Sobre el discutidísimo concepto de «cumplimiento», cf., además de C. Westermann (véase nota 70), J. Schildenberger, *Weissagung und Erfüllung:* «Biblica» 24 (1943) 107-124, 205-230; R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung:* ZThK 47 (1950) 360-383 = *Glauben und Verstehen* II (Tubinga 1952) 162-186; F. Baumgärtel, *Verheissung* (Gütersloh 1952); W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung:* EvTh 12 (1952-53) 34-59 = C. Westermann (ed.), *Probleme atl. Hermeneutik* (Munich 1960) 69-101; B. S. Childs, *Prophecy and Fulfillment:* «Interpretation» 12 (1958) 259-271; H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung:* BZ NF 3 (1959) 3-17; P. Grelot, *L'accomplissement des Ecritures en Jésus-Christ,* en *Le Christ envoyé de Dieu* (París 1961) 365-386; del mismo, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962), espec. 327-403; G. von Rad, *Theologie des AT* (Munich ⁴1965), sobre todo 339-447.

la aporía veterotestamentaria. Queda superado también básicamente el fracaso, que desde ahora resultará imposible: en Cristo, mediador total, que personifica y realiza las funciones del verdadero Israel, quedan tan íntegramente unidas la teocracia y la mediación salvífica, Yahvé e Israel, Dios y el hombre, que hay que excluir la posibilidad de una ruptura. No se trata de que se realicen todos los detalles —la concentración supone que éstos han de incluirse o suprimirse dentro de un contexto más elevado y amplio—, sino de que se integren todas las estructuras e intenciones fundamentales, llegando a su cumplimiento desde el momento en que la superación del fracaso y de la aporía llevan consigo el cumplimiento definitivo e insuperable de las promesas: Emanuel, Dios con nosotros.

Pero añadiremos: nos encontramos aquí con objetos que, sin menospreciar las competencias y posibilidades de la exégesis histórico-filológica, la rebasan y superan. Solamente quien ha sido tomado y captado por Jesús, el Señor, podrá captarle y comprenderle de algún modo, y todo le parecerá anticuado en comparación con él. Sólo aquel a quien él —el Cordero, el único capaz de abrir el libro de los siete sellos— abre personalmente la Escritura, le reconocerá y sentirá arder su corazón (cf. Flp 3,8.12; Lc 24,25ss.31s.45; Ap 5,1-10) en el AT, o mejor, a todo lo largo del AT, pues a la luz de su «cumplimiento» total (cf. Mt 5,17; Jn 19,30) lo viejo se ha hecho «nuevo» (cf. 2 Cor 5,17; Ap 21,5) y lo opaco transparente.

NOTKER FÜGLISTER

BIBLIOGRAFIA

Indicamos aquí los títulos de las obras más generales. Para aspectos concretos puede verse bibliografía especializada en las notas.

Bentzen, A., *Messias-Moses redivivus-Menschensohn* (Zurich 1948).
Cullmann, O., *Christologie des NT* (Tubinga ⁴1966).
Dürr, L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925).
Fohrer, G., *Messiasfrage und Bibelverständnis* (Tubinga 1957).
Gelin, A., *Messianisme:* DBS V (1957) 1165-1212.
Gressmann, H., *Der Messias* (Gotinga 1929).
Gross, H., *Der Messias im AT:* TThZ 71 (1962) 154-170 = K. Schubert (ed.), *Bibel und zeitgemässer Glaube* I (Klosterneuburg 1965) 239-261.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).
Heinisch, P., *Christus der Erlöser im AT* (Graz 1955).
Herrmann, S., *Die prophetische Heilserwartung im AT. Ursprung und Gestaltwandel* (Stuttgart 1965).
Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica (Brescia 1966).
Klausner, J., *The Messianic Idea in Israel* (Londres 1956).
König, E., *Die messianischen Weissagungen des AT, vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt* (Stuttgart ²1925).
Mateos, J., *El Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) espec. 927-329: «La expectación mesiánica», y 1031-1036: «Mesías».
Mowinckel, S., *He That Cometh* (Oxford 1956; original noruego: *Han som kommer,* Copenhague 1951; trad. española: *El que ha de venir,* Madrid 1975).
Ringgren, H., *The Messiah in the Old Testament* (Londres ²1961).
Scharbert, J., *Heilsmittler im AT und im Alten Orient* (Friburgo 1964).
— *Der Messias im AT und im Judentum,* en *Die religiöse und theologische Bedeutung des AT* (Wurzburgo 1967) 13-78.
Staerk, W., *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart 1938).

CAPITULO IV

CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Cuestiones metodológicas

La irrupción del cristianismo en la historia no es la aparición de una doctrina, sino una realidad y un movimiento dinámico que va comprendiéndose y reconociéndose progresivamente, como en un espejo, en la teología cristiana primitiva. La cristología, que tiene como objeto inmediato la fe en Jesucristo, es el núcleo de la primitiva teología y la confluencia de todas las consideraciones teológicas que han acompañado y penetrado la fe en Cristo desde sus orígenes. Esta cristología surgió a partir de las esperanzas de salvación del pueblo judío; Jesús de Nazaret apareció como personalidad histórica en el seno del pueblo de Dios, Israel, y después de su resurrección fue reconocido y creído como Cristo, esto es, como el Mesías, aunque en un sentido particular que rebasaba todas las esperanzas judías. Cristo significa el cumplimiento de todas las promesas de salvación y, a la vez, dado que la historia sigue su curso, es sólo la promesa de la plenitud salvífica. En virtud de su resurrección, alcanza en su persona la meta celeste-escatológica, a fin de conducir hacia la misma a quienes creen en él. Es, por tanto, testigo y ciudadano del mundo venidero y obtiene una autoridad escatológica. Por una parte, se le puede «clasificar» desde el punto de vista histórico-salvífico, pero al mismo tiempo es preciso atribuirle una significación escatológica extraordinaria y única. En el orden de la revelación es Jesucristo la última y definitiva palabra de Dios a la humanidad (Heb 1,1), incorpora la absoluta locución del Dios y su exigencia a todos y cada uno de los hombres (Jn 3,18); en el orden de la salvación es el mediador universal, origen de la salvación presente y garantía de la salvación futura (Hch 4,12; 1 Tim 2,5s). Es la cumbre de la historia de la salvación, que ilumina el pasado y el futuro y, a la vez, su fin y término *(telos),* ya que en su persona la historia se absorbe en el *ésjaton.* Esta significación histórico-salvífica y escatológica al mismo tiempo de la persona de Jesucristo, que, en otra perspectiva, constituye su doble dimensión terrena y celeste, humana y divina, supone una grave dificultad a la hora de intentar una exposición teológica sobre él; aquí es donde estriba igualmente la difícil formulación de los calificativos «histórico-salvífico» y «escatológico».

La plena significación de Jesucristo no es algo que se preste a una percepción y expresión fáciles. Si esto es fundamental y generalmente válido en nuestro tiempo, después de tantos siglos de teología, adquiere una importancia eminente en el caso del cristianismo primitivo, obligado a formular primera y básicamente la fe en Cristo. Es evidente que la autocomprensión de los primeros cristianos, fundada en la comprensión de Jesucristo, no pudo adquirir rápidamente una gran claridad y madurez, y menos aún dar con una expresión

unitaria y completa. Los primeros que aceptaron la fe cristiana procedían de diversas tradiciones y mentalidades y estaban ligados a ellas como cualquier otro hombre. Entre ellos hallamos gentes de diverso origen y cultura: judíos palestinenses de lengua aramea, judíos helenistas, paganos «temerosos de Dios» que estaban en contacto con el judaísmo y, finalmente, personas de formación puramente pagana, helenística. Sin embargo, la fe en la significación salvífica única y absoluta de Jesucristo se da entre ellos desde el principio y aparece testificada por doquier en el NT. Esta fe se va revistiendo de formulaciones y categorías diversas y se desarrolla progresivamente de acuerdo con las posibilidades intelectuales de los creyentes.

Al exegeta y al teólogo bíblico, cuya misión es investigar la cristología neotestamentaria, fundamento y expresión cristológica primigenia, corresponde la doble y complicada tarea de seguir históricamente los comienzos y evolución de las concepciones cristológicas y presentar su contenido de un modo transparente y, en lo posible, sistemático. Esta tensión que aparece en todos los temas de la teología neotestamentaria dificulta el intento de dar con un método satisfactorio. Podrá inclinarse el peso sobre la evolución histórica o sobre los conceptos e ideas relevantes, pero nunca deberán perderse de vista ambos extremos. Quien prefiera un manual de tipo histórico tendrá que atender también a los títulos y afirmaciones cristológicas que surgen y reaparecen continuamente; el que prefiera partir de estos últimos, no podrá tampoco dispensarse de preguntar cuál ha sido su origen y evolución. Hoy nos encontramos en el campo de la cristología neotestamentaria con dos tipos principales de exposición: uno está basado en la evolución histórica, y sus representantes son, ante todo, las obras de A. E. J. Rawlinson y G. Sevenster [1]. Otro parte de los títulos y los va desarrollando según sus líneas evolutivas, como en las obras de O. Cullmann y F. Hahn [2]. La dificultad de la exposición «histórica» radica en la inutilidad de nuestras fuentes a la hora de trazar un diseño continuo; en la exposición «sistemática» se corre el peligro de desdibujar los rasgos históricos. Sencillamente, el método ideal no existe.

Detrás de cada intento se acumula toda la problemática de la teología neotestamentaria [3]. Hoy se advierte con insistencia que un punto de vista histórico puede faltar al deseo propiamente teológico de encontrar, a partir de la fe y de la comprensión teológica de la Iglesia primitiva, luz para nuestras actuales posibilidades de fe y de conocimiento. Si alguien se acerca a los textos sin una determinada postura interrogativa y una comprensión interrogativa previa le resultarán los textos esquivos y estériles; por otra parte, no es lícito proceder encastillado en «prejuicios», lo que lleva a verse privado de la confrontación con puntos de vista diversos, así como de las mismas sugerencias que pueden ejercer los textos. Planteada así la situación, intentaremos seguir generalmente el método histórico, es decir, estudiar el desarrollo de la cristología de la Iglesia primitiva, aunque reteniendo siempre los problemas teológicamente impor-

[1] A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (Londres ³1949); G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam 1946).

[2] O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957, ³1963); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).

[3] Cf. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Munich 1963) 11-24 (con bibliografía bastante extensa); D. H. Wallace, *Biblical Theology: Past and Future:* ThZ 19 (1963) 88-105; F. Festorazzi, *Il problema del metodo nella teologia biblica:* ScuolCat 91 (1963) 253-276. No pudimos utilizar aún la obra de H. R. Balz *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967).

tantes. Es de suma trascendencia reconocer el punto de partida y principio fundamental de la cristología primitiva, puesto que entonces saldrá a la vista el fundamento primigenio y unitario de las diversas concepciones cristológicas y nos veremos libres del malentendido que puede suscitar la proliferación de «cristologías» particulares. La articulación a base de los títulos cristológicos no resulta conveniente, pues en tal caso sería casi imposible ver las concepciones cristológicas de cada uno de los autores y teólogos (incluidos los sinópticos). Precisamente la teología bíblica actual tiende en lo posible a la búsqueda de formas «puras» conceptuales y lingüísticas, por desvinculadas que aparezcan al principio. Aunque uno no se espanta ante este abanico de cristologías, deberá preguntarse por la unidad que late en esa diversidad. Nuestro método consistirá en partir del fundamento originario y básico, pasando después al desarrollo histórico y a las diversas formulaciones, para terminar preguntándonos por la «unidad en la diversidad».

SECCION PRIMERA

LA RESURRECCION DE JESUS Y LA CRISTOLOGIA DEL NT

1. *La resurrección de Jesús, punto de partida histórico de la fe en Cristo*

La resurrección de Jesucristo (o, hablando en el lenguaje teocéntrico del NT, su «ser despertado» por el Padre)[4] fue el comienzo histórico de la fe en Cristo. Merced a las apariciones del Señor, se reunieron otra vez los discípulos, ganaron nuevos adeptos y formaron una comunidad que tenía conciencia de ser el pueblo escatológico de Dios en virtud de la efusión del Espíritu Santo (Hch 2): la Iglesia de Jesucristo. Pero la resurrección de Jesús es comienzo histórico de la fe en Cristo también en el sentido concreto de que sólo desde entonces se puede hablar de una fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios. Tal vez esta afirmación parezca sorprendente en el ámbito de la teología católica. No es rara la idea de que esta fe se fue formando ya en el círculo de los discípulos durante su vida terrena. Es preciso examinar, antes que nada, esta cuestión.

[4] Suele emplearse de modo preponderante ἐγείρειν, con lo que Dios es considerado (en forma activa o pasiva) como quien realiza la acción. Pablo dice solamente una vez de Cristo ἀνέστη (1 Tes 4,14); cf. Rom 14,9 (var.), pero en este pasaje la mejor lectura parece ser ἔζησεν; en Rom 6,4; 2 Cor 13,4 se destaca aún más la función activa de Dios con expresiones adicionales. También la fórmula de 1 Cor 15,4 tiene ἐγήγερται, y el ἀναστῆναι de Mc 8,31 está condicionado por el δεῖ, que lo incluye en el plan salvífico de Dios (Mt y Lc ponen ἐγερθῆναι); sin embargo, es curioso que en los tres anuncios de la Pasión aparezca la forma activa (8,31; 9,31; 10,34). En el kerigma de Juan parece destacar más claramente la resurrección «activa» (Jn 2,19.21; 10,17s); sin embargo, allí mismo se cambia por un ἠγέρθη (2,22), es decir, se acentúa que el poder de Jesús viene de Dios (10,18c). Cf. A. Oepke, en ThW II, 334; K. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu* (Witten 1952) 20s; J. Sint, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde:* ZKTh 84 (1962) 129-151, más concretamente en 132ss; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966) 40-47.

Los defensores de esta opinión apelan sobre todo a la confesión de Simón-Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16). La investigación reciente sobre los evangelios nos ha enseñado a no tomar tales afirmaciones en sentido histórico estricto. Los evangelistas no intentaban hacer ninguna retrospectiva histórica, sino un relato que presenta hechos de la vida de Jesús a la luz de la fe pascual y que va dirigida a un auditorio predispuesto [5]. En nuestro pasaje podemos comparar la narración de Mateo con la de Marcos, según el cual Pedro no se refiere más que a la dignidad mesiánica de Jesús (8,29: «Tú eres el Cristo»). A la confesión no sigue ninguna bienaventuranza, como en Mateo (16,17), sino más bien una prohibición terminante de decirlo a nadie; la añadidura de una escena en la que Pedro se opone rotundamente a Jesús cuando éste anuncia su pasión y la recriminación siguiente inducen a dudar seriamente de que la confesión mesiánica de Pedro respondiera a la intención de Jesús y de que la fe de Pedro se encontrara ya en su madurez. Mateo intentó incluir en este lugar la tradición especial de la promesa de Jesús de edificar su comunidad sobre Pedro, la piedra (16,18), y formuló la confesión de este eminente discípulo de un modo tal, que ya no corresponde a la situación histórica del relato, sino a su fe plena posterior [6].

Hay otro lugar que confirma el procedimiento seguido por el primer evangelista. Al término de la escena de la tempestad calmada, escribe, refiriéndose a los discípulos: «Los de la barca se postraron ante él, diciendo: De verdad eres Hijo de Dios» (14,33). Si se tratara de un relato histórico, ¿qué había hecho Pedro de particular que no hubiesen hecho ya sus condiscípulos? Marcos describe la reacción de los discípulos ante la cristofanía de un modo muy diverso: «Ellos quedaron entonces muy admirados dentro de sí, pues no habían comprendido lo de los panes, sino que su corazón estaba cerrado» (6,51s). Esta diferente presentación de un mismo hecho constituiría una contradicción si hubiésemos de mirarlo con criterio de cronista [7]. Mateo quería abrir los ojos de sus lectores al significado de la aparición de Jesús sobre el mar y a cómo entendieron los discípulos, a la luz de la fe, este suceso de su vida mortal. Dada la finalidad catequética de la exposición, importaba muy poco el hecho de que el pleno sentido de estos acontecimientos sólo fuera captado después de la resurrección. Marcos, en cambio, pone de manifiesto —con más fidelidad a la

[5] Este carácter peculiar de nuestros evangelios canónicos está siendo destacado cada vez con mayor fuerza por los nuevos métodos de investigación (historia de las formas, de la redacción y de la tradición), que, por otra parte, han sido reconocidos por la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sobre la verdad histórica de los evangelios* (21 de abril de 1964); cf. J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien* (Stuttgart 1965). Entre la abundante bibliografía merecen mencionarse: K. Schubert (ed.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena 1962); X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963; trad. española: *Los evangelios y la historia de Jesús,* Madrid [3]1980); del mismo, *Études d'Évangile* (París 1965; trad. española: *Estudios de evangelio. Análisis literario y exegético de los textos,* Madrid [2]1978); A. Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese* I (Friburgo 1966) 69-96; A. Bea, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien* (Paderborn 1966); H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967; trad. española: *Los métodos histórico-críticos en el NT,* Madrid 1969).

[6] Cf. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BZ NF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Roma 1962) 80-88 (subraya que «Mateo escribe el evangelio de Jesús en primer lugar como proclamación actual, predicación e instrucción de la comunidad», p. 87).

[7] Cf. J. Renié, *Une antilogie évangélique (Mc 6,51-52; Mt 14,32-33):* Bibl 36 (1955) 223-226 (opina que Mateo presupone la actitud creyente de los discípulos en la escena de la confesión de Pedro).

situación histórica— la falta de entendimiento de los discípulos. Con ello sigue también una tendencia vinculada al «secreto mesiánico». Su intento, no menos que el de Mateo, es hablar a la comunidad a fin de conducirla a la fe en el Hijo de Dios, Pero lo hace precisamente presentándola en el contexto de la dureza de corazón de los discípulos de Jesús [8].

Estos dos pasajes de Mateo son los únicos de toda la tradición sinóptica en que se atribuye a los discípulos una confesión cristológica completa y anterior a la resurrección. En el *Evangelio de Juan* las cosas acaecen de otra manera; aparte los discípulos (1,49; 6,69; 16,30; cf. 17,8.25), también otras personas hacen su confesión de fe en Jesús a base de los títulos cristológicos (4,42; 6,14; 9,35-38; 11,27). Esta obra, el último y el más maduro de los evangelios, intenta elaborar teológicamente la autorrevelación de Jesús y la fe correspondiente y concede gran importancia a las confesiones. El proceso histórico, la revelación de Jesús en su ocultamiento y apertura, está centrado en la dialéctica fe-incredulidad [9]. No necesitamos entrar ahora en este tema, ya que la cuestión que nos ocupa es la fe histórica de los discípulos.

La constatación de que los discípulos no llegaron a tener una fe cristológica real antes de la Pascua no significa que durante su peregrinación terrena en compañía de Jesús la negaran. ¿Por qué, si no, seguían a su lado? Es difícil determinar el contenido de esta actitud de fe. La petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10,37; cf. Mt 20,21) y otras indicaciones nos permiten deducir que estaban aún muy condicionados por las esperanzas mesiánicas terrenas. Lucas habla de esta actitud incluso al llegar la ascensión de Jesús (cf. Lc 19,11; 22, 38; 24,21; Hch 1,6); según él, el cambio de actitud se debe a la venida del Espíritu en Pentecostés. Es entonces cuando proclaman unánimemente, como dice Pedro en su discurso, «que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros crucificasteis» (Hch 2,36). Lo que Lucas manifiesta en su visión teológica es, en lo fundamental, la convicción que expresan los evangelistas en conjunto: sólo después de la resurrección de Jesús llegaron los discípulos a la plenitud de la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

El que nosotros consideremos el día de la resurrección de Jesús como el *comienzo* histórico de la fe en Cristo no quiere decir que su *origen* peculiar o su fundamento más primitivo radique sólo en este acontecimiento. La fe de los discípulos es la respuesta a la revelación de Dios en Jesucristo. Si tenemos en cuenta este punto, no podemos comenzar la historia de la fe cristológica sólo a partir de la Pascua. Dios se había revelado ya en la actuación de Jesús durante su vida terrena; la resurrección del crucificado sólo alcanza su significación si se tiene en cuenta la conducta terrena de Jesús, sólo así adquiere la plena claridad de la revelación. Al igual que la Iglesia primitiva, debemos nosotros entender la vida terrestre de Jesús, su actuación, sus palabras y hechos, como parte integrante de la revelación de Cristo. Si la Iglesia primitiva reconoció en la figura histórica de Jesús de Nazaret al Mesías y al Hijo de Dios, era lógico que dirigiera su reflexión sobre cuanto el hombre Jesús había hablado y hecho. Debió de encontrar un fundamento y una legitimación de su fe en el

[8] El problema del «secreto mesiánico» en el Evangelio de Marcos no recibe una respuesta siempre uniforme. Cf. particularmente G. H. Boobyer, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel:* NTS 6 (1959-60) 225-235; G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium,* en *Studia evangelica* III (Berlín 1964) 87-104; E. Schweizer, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus:* ZNW 56 (1965) 1-8; U. Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ibíd., 9-30. Cf. *infra,* sección tercera, 1.

[9] Cf. R. Schnackenburg, *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium:* «Bibel und Leben» 7 (1966) 165-180.

mismo comportamiento histórico de Jesús. De este esfuerzo nacieron los evangelios, testimonio evidente, por su estructura y sus características, de la unión entre la retrospectiva histórica y la confesión de fe.

En el debate actual sobre el «Jesús histórico» y el «Cristo del kerigma» [10], en el que no podemos entrar con detenimiento, no puede ya sostenerse la opinión de que las palabras de Jesús que nos han sido transmitidas en los evangelios, así como los trazos históricos que allí se encuentran, poseen una exactitud histórica y no llevan intenciones kerigmáticas, es decir, están fuera del influjo de la fe pascual; pero con esto no se pretende rechazar la idea de que la fe pascual encuentra también fundamento y razón de ser en el comportamiento humano de Jesús [11]. Si es verdad que su actuación terrena sólo apareció en todo su carácter «mesiánico» la mañana de la resurrección, si es verdad que sólo entonces fueron reconocibles sus palabras y acciones como propias del Hijo de Dios, que cumplía y superaba de un modo impensable las esperanzas del pueblo judío, no por ello tenían que equivocarse los discípulos al mirar hacia atrás, con la luz de la fe, la vida de Jesús. Más bien es entonces cuando los ojos de los discípulos se abren, como se abrieron los de los dos de Emaús en la fracción del pan, después de haber estado «incapacitados» para conocerle (Lc 24,16.31).

Ya no intranquiliza nuestra fe, como antes, el saber que, según la crítica histórica, Jesús no utilizó tal o cual título que ahora aparece en el evangelio puesto en su boca, que incluso no se puede probar que saliese de su boca ninguno de esos títulos (ni siquiera el de «Hijo del hombre») [12]. Sabemos que la estructura de la tradición apostólica es una estructura que parte de la fe y no

[10] Véase bibliografía en la nota 5; sobre la situación en la exégesis protestante, cf. en particular H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerigmatische Christus* (Berlín 1960) R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg ³1962, con bibliografía); J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart 1960); E. Lohse, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung:* ThLZ 87 (1962) 161-174; W. Marxsen, *Zur Frage nach dem historischen Jesus:* ibíd., 575-580. Información sobre exégesis protestante y católica en J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus.* I: *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Munich 1965).

[11] En los últimos años se han hecho intentos de probar la autenticidad de la tradición prepascual de Jesús mediante el estudio de la historia de dicha tradición. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (Londres 1957), señaló los límites del método de la «historia de las formas». Su discípulo B. Gerhardsson se esfuerza por demostrar que también los discípulos de Jesús siguieron los métodos de transmisión que empleaba la tradición rabínica: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund 1961); contra las críticas a esta obra, íd., *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund 1964). Para la mayor parte de los investigadores resulta bastante problemático determinar si con este método se puede llegar a conclusiones seguras sobre la primitiva tradición cristiana, dada la notable diferencia que existe entre los rabinos y los discípulos de Jesús. H. Schürmann intenta seguir otro camino, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* 342-370, donde se atiende al *Sitz im Leben* sociológico de *Jesús:* el grupo de discípulos presenta una continuidad y los datos que nos ha transmitido la tradición sobre Jesús se atienen igualmente a ese *primer Sitz im Leben.* Parece ser un principio bastante prometedor.

[12] Cf. N. Brox, *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus,* en K. Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Viena 1964) 165-201. Por parte protestante, cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956; trad. española: *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975) 204-208; a pesar de la imposibilidad de captar la figura de Jesús «bajo títulos y categorías dadas por el judaísmo de su tiempo» (51), el autor subraya que se pueden reconocer «los contornos de la figura histórica de Jesús en medio de su ambiente» (49s), concretamente la soberanía de Jesús (53).

nos escandalizamos del modo «libre» que adopta la Iglesia primitiva a la hora de reproducir los hechos y palabras de Jesús, segura como está de poseer la verdadera comprensión de los mismos. El fracaso de la investigación sobre la vida de Jesús *(Lebens-Jesu-Forschung)* [13] ha puesto de manifiesto lo arriesgado que resulta presentar una figura de Jesús al natural, una pretendida reconstrucción de su conducta e intenciones, intentando conseguir una reproducción de sus sentencias y discursos; nos ha conducido más bien a la idea de que una separación del «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» es una empresa teológicamente fallida. No podemos hacer otra cosa que mirar, en actitud de creyentes, como la Iglesia primitiva, a Jesús de Nazaret si queremos llegar a concebir su figura histórica en sus verdaderas dimensiones. De lo contrario, resultará para nosotros, como para muchos de sus contemporáneos, un fenómeno o una leyenda inexplicable.

Con esto no hemos dicho que la investigación histórico-crítica (el determinar, por ejemplo, si Jesús habló del «Hijo del hombre» refiriéndose de algún modo a sí mismo [14]) nos vaya a dejar indiferentes. Semejantes investigaciones son decisivas si queremos conocer su autocomprensión, sobre todo su pensamiento sobre lo que ocurriría más allá de su muerte y cómo deberían cumplirse, desde el punto de vista de su predicación escatológica, sus predicciones sobre el futuro reino de Dios. Si Jesús atribuye a su muerte una significación salvífica «por muchos» (Mc 14,24), ¿cuál era su pensamiento sobre la plenitud de la salvación?, ¿se atribuía un papel activo (parusía, juicio) o fue la Iglesia primitiva la que se lo atribuyó después de la resurrección? Por importante que pueda parecer esta pregunta sobre la legitimidad de la fe de la Iglesia primitiva, no constituye una cuestión decisiva. Sea lo que fuere de su solución, lo cierto es que la comunidad creyente, a partir de la Pascua y a raíz de la resurrección de Jesús de entre los muertos, esperaba el retorno de su Señor en gloria y encontraba en su actuación terrena, en sus discursos y sentencias, razones bastantes para mantener la fe en él.

Puede también dejarse para más adelante la cuestión de los títulos, pues poseemos otros indicios suficientes para determinar cuáles eran las particulares pretensiones de Jesús en su vida mortal. Podemos aducir una serie de puntos interesantes:

[13] Cf. la obra fundamental de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ^{6}1951), que sólo alcanza a 1913. Sobre la evolución posterior, concretamente dentro del mundo anglosajón, es orientadora la obra de O. A. Piper *Das Problem des Lebens Jesu seit Schweitzer,* en *Verbum Dei manet in aeternum* (Witten 1953) 73-93. Tras la Primera Guerra Mundial, la literatura crítico-exegética sobre la vida de Jesús desaparece casi por completo; la situación cambia después de la Segunda Guerra Mundial. Cf. orientaciones sobre bibliografía reciente en W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950:* ThR NF 31 (1966) 15-46. Desde el punto de vista católico, cf. F. Mussner, *Leben-Jesu-Forschung:* LThK VI (1961) 859-864.

[14] H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959), no niega a Jesús el estrato más primitivo de los *logia* sobre el Hijo del hombre, esto es, el escatológico, aunque lo refiere generalmente a la figura escatológica del Hijo del hombre, que sólo la comunidad pospascual identificaría con Jesús; en el mismo sentido, F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 32-42. Otros investigadores niegan que Jesús haya pronunciado *logia* referidos al Hijo del hombre; así Ph. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn:* ZThK 60 (1963) 133-177. La discusión sobre este difícil problema va más allá; cf. R. Marlow, *The Son of Man in Recent Journal Literature:* CBQ 28 (1966) 20-30; A. J. B. Higgins, *Menschensohn-Studien* (Stuttgart 1965); J. H. Marshall, *The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion:* NTS 12 (1965-66) 327-351. Por parte católica se echa de menos una monografía reciente; cf. por ahora A. Vögtle, *Menschensohn:* LThK VII (1962) 297-300.

a) En relación con la ley judía adopta Jesús una postura que sólo se explica dentro de su conciencia de que conocía y predicaba la voluntad primigenia de Dios. Rechaza la «tradición de los mayores» (Mc 7,5-13) y restituye al matrimonio su indisolubilidad (Mc 10,1-9 *par.).* Se sitúa por encima de las concepciones judías en lo referente a las prescripciones sobre el sábado y sobre las purificaciones, endureciendo, por el contrario, el alcance de los mandamientos éticos (Sermón de la Montaña). No vacila en pronunciar una decisión clara y soberana, aun en cuestiones difíciles, como la del tributo al César (Mc 12, 13-17 *par.).*

b) En su juicio sobre los diversos grupos y partidos adopta una actitud que sólo puede estar dictada por su misión. Ataca a los influyentes escribas y fariseos por haber desfigurado y falseado la voluntad de Dios. Se distancia igualmente de los belicosos zelotas, que no renuncian a la violencia armada, como de los círculos apocalípticos, que especulaban y hacían cálculos sobre el reino de Dios (Lc 17,20s).

c) Más importante aún es el sentido positivo que da a su misión: se cuida de los pecadores y de los grupos mal vistos por el pueblo, predicándoles el perdón misericordioso de Dios (Mc 2,13-17; Lc 15), e incluso lo hace visible en todo su comportamiento (comiendo a su mesa). El núcleo de su mensaje religioso es éste: Dios está ahí para conceder su bendición y su salvación (Mt 11,4ss; Lc 4,18-22; 10,23s y otros).

d) Por eso enseña a los hombres una nueva relación con Dios, relación que él ha vivido previamente y que reivindica para sí de un modo particular y exclusivo. Signo de esto es la denominación de Dios como «Padre», sin más añadidura *(Abba),* hasta en las expresiones en singular [15].

e) Su mensaje central sobre la proximidad del reino de Dios tiene también perspectivas personales. No opta por la expresión corriente «mundo venidero», sino que habla del «reino de Dios». Está seguro de la proximidad del reino escatológico y advierte que el señorío de Dios está ya presente en sus obras. Aparte de algunas frases sueltas, este mensaje de Jesús lo confirman sus originales parábolas [16].

f) Por último, Jesús atribuye a su muerte un significado salvífico universal, cosa que no puede discutirse, por muchos problemas que susciten los diferentes *logia* por separado. La institución de la cena (y en particular las palabras que pronuncia sobre el cáliz, que son las que descubren su sentido) basta para reconocer con toda seguridad que Jesús había reflexionado sobre el significado de su muerte y que había hablado de ello con sus discípulos antes de separarse de ellos.

En todo lo dicho aparece una serie de pretensiones de dignidad que los discípulos reconocieron, mirando hacia el pasado, como algo «mesiánico» [17], aunque en un sentido nuevo, incomprensible para el judaísmo. Los evangelios nos hacen reconocer que Jesús mismo no se designó a sí mismo como «el Me-

[15] Cf. J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (Londres 1965) 9-30 (versión española: *El mensaje central del NT,* Salamanca 1966).

[16] Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Br. [4]1965; versión española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid [2]1970); J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [6]1962; versión española: *Las parábolas de Jesús,* Estella 1970).

[17] Cf. N. Brox, *op. cit.,* 185-193; A. Vögtle, *Jesus Christus:* LThK V (1960) 929, subraya aún más fuertemente las pretensiones de Jesús sobre su condición de portador de la salvación; lo que no pudo hacer Jesús fue limitarse sin más a «legitimar y expresar esa condición suya con arreglo a una tradición y a una esperanza preestablecida».

sías» en sentido judaico y que se negó a ser clasificado con arreglo a las ideas mesiánicas del ambiente judío [18].

La fe en Cristo, que surge y se desarrolla a partir del acontecimiento pascual, halla firme cimiento en la actuación histórica de Jesús de Nazaret e interpreta después su pasión a la luz de la resurrección. Los discípulos, convertidos en testigos de la resurrección en virtud de las apariciones, recuerdan también particulares acontecimientos reveladores de la vida terrena de Jesús, como las cristofanías de la tempestad calmada y de la transfiguración en el monte. Semejantes relatos, como también la teofanía del bautismo de Jesús y la historia de las tentaciones, son hechos inaccesibles al tratamiento histórico; sólo se los puede captar a la luz de la fe pascual, aun cuando no se los pueda reducir a simples proyecciones de la misma. Estos acontecimientos, lo mismo que las apariciones del Resucitado, pertenecen a una categoría de experiencias que, sin duda, rozan la historia terrena, pero trascienden la experiencia histórica y sólo pueden haber sido transmitidos como testimonios de fe. En ellos resplandece aún más lo peculiar de la vida de Jesús, en cuanto que es efectivamente revelación divina que sólo puede recibirse y comprenderse mediante la fe.

La investigación neotestamentaria nos ha abierto los ojos a la indisoluble unidad de historia y fe que preside los evangelios; nos permite comprender que la lectura y entendimiento de esos documentos necesita como punto de partida la perspectiva pascual de los discípulos de Cristo. Contrariamente a la tendencia de separar con una fosa profunda la fe pascual y la historia prepascual, parece que hoy va ganando terreno la opinión de que es necesario tener en cuenta con toda seriedad la retrospectiva histórica que hace la comunidad creyente, su interés por la figura de Jesús de Nazaret y su testimonio sobre su predicación y actuación histórica [19]. Con la superación del puro historicismo y la disposición a una nueva inteligencia histórica queda definido el camino que puede conducirnos a un mejor conocimiento de la cristología primitiva. Quien no pretenda ahondar en el fundamento histórico de la fe en Cristo puede afirmar sin reparos que la fe cristológica comenzó con el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Pero quien aspire a comprender históricamente la fe de esa comunidad después de Pascua no podrá pasar por alto en su testimonio que esa fe encuentra ya su fundamento en la actuación histórica de Jesús.

2. *La resurrección de Jesús, principio teológico fundamental de la cristología primitiva*

Más importante que comprobar el punto temporal en que nació la fe en Cristo lo es seguir su formación y formulación. Ya hemos visto que tiene sus

[18] Incluso en el interrogatorio ante el sumo sacerdote (Mc 14,61s *par.*), único pasaje sinóptico que es preciso tratar seriamente en este punto, Jesús se ve obligado a modificar su respuesta afirmativa (así Mc) con la frase siguiente, a fin de que no suene a mesianismo «judío». En cuanto al Evangelio de Juan, cf. R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Ratisbona 1963) 240-264. Hoy se reconoce generalmente que Jesús no se designó nunca como Mesías durante su vida pública; cf. en el campo católico J. R. Geiselmann, *Jesucristo:* CFT I (Madrid ²1976) 804-834, y J. Mateos, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979) 1031-1036: «Mesías».

[19] Cf. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* ZThK 51 (1954) 125-153; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem:* KuD 1 (1955) 104-132; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth;* H. Conzelmann, *Jesus Christus:* RGG III (1959) 619-653; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich ²1967); cf. más bibliografía en la nota 10.

presupuestos en la vida mortal de Jesús, en su predicación y actividad y, por último, en su misma persona. Ahora bien, la fe en Jesucristo, tal como surge después de Pascua, ¿se ha planteado a partir de esa retrospectiva y ese recuerdo o está vinculada primaria y fundamentalmente al acontecimiento de la resurrección? Se puede demostrar que la resurrección de Jesús constituyó no sólo el momento desencadenante de la fe de los discípulos, sino la fuente misma de la cristología, esto es, de la penetración de dicha fe mediante la luz de la razón creyente. Con todo, no se puede probar esto tan fácilmente como los datos de la fe, puesto que las fuentes que están a nuestra disposición nos dificultan el reconocimiento de lo que fue «la cristología más antigua», problemática que abordaremos en la próxima sección. Sin embargo, hay indicios suficientes para pensar que la resurrección de Jesús fue la cuna teológica de la fe en Cristo y lo que impulsó decisivamente la reflexión creyente. Este punto de vista se impone incluso en las exposiciones sistemáticas y halla su impulso más potente en la obra de W. Pannenberg [20]; pero aquí debemos hacer un intento propio sin entrar con detalle en los realizados por otros.

Figurémonos una vez más lo que significaba la afirmación de la cristiandad naciente: ¡Dios ha resucitado a Jesús, el crucificado! Frente a los judíos, primeros oyentes del mensaje, la afirmación podría ser formulada intencionadamente como aparece en los discursos de los *Hechos de los Apóstoles:* «Vosotros le entregasteis y crucificasteis, pero Dios lo resucitó de entre los muertos» (cf. 2, 23s; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39s). La fe comenzó a hallar su propia expresión tan pronto como se afirmó, en su propio sentido teológico, que *Dios* había resucitado a una nueva vida a Jesús de Nazaret, a quien los hombres habían dado muerte. Frente a los gentiles conserva la afirmación aún todo su significado (cf. Hch 13,28-30). Poco importa determinar la estructura de los discursos de los *Hechos* y su relación con el conjunto de la teología de Lucas [21]. La afirmación se halla expresada de forma parecida por otros teólogos del cristianismo primitivo. Es significativo el testimonio de Pablo, quien pone de relieve este pensamiento valiéndose del ejemplo de Abrahán (Rom 4, en particular vv. 17 y 24), aunque normalmente une la cruz y la resurrección, construyendo su idea global a partir de esos dos acontecimientos inseparables. Este punto de vista es de tal manera central en su cristología, que casi renuncia por entero a ocuparse de la vida terrena de Jesús y a transmitir sus palabras y acciones (cf., sin embargo, 1 Cor 11,23ss). Una teología tan diferente como la del *Apocalipsis* de Juan mantiene, no obstante, dicha afirmación cristológica. El que parecía «como un hijo de hombre» dice: «Estuve muerto, y como ves estoy vivo por

[20] W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964; trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974) 67-142: «La resurrección de Jesús como fundamento de su unidad con Dios».

[21] Tras la obra fundamental de M. Dibelius (resumen en *Aufsätze zur Apostelgeschichte;* Gotinga 1951), ese reconocimiento del carácter lucano de los discursos de los Hechos ha sido verificado en el comentario de E. Haenchen *(Die Apostelgeschichte;* Gotinga 1959). Frente a intentos anteriores, concretamente el de C. H. Dodd *(The Apostolic Preaching and its Development* (Londres ⁶1950; trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974), de ver en estos discursos el kerigma apostólico general, ha sido destacado el carácter lucano de la teología que aparece en los discursos por U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961). Con respecto a este trabajo se imponen ciertas reservas; cf. la recensión de J. Dupont en RB 69 (1962) 37-60. La tesis de la estructuración redaccional y teológica de los Hechos por parte de Lucas (cf. también J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its historical Setting* (Londres 1961) es, en conjunto, indiscutible, pero no resuelve la cuestión de cómo recoge el autor otras concepciones cristológicas ya existentes.

los siglos de los siglos» (1,18; cf. 2,8), y el «cordero» victorioso, que abre el libro de los siete sellos, lleva la huella indeleble de su «degollación» (5,6.9.12; 13,8). Por último, en los evangelios sinópticos, que, a diferencia de Pablo, presentan la vida y actuación terrena de Jesús, encontramos el mismo pensamiento fundamental de la Iglesia primitiva. Las predicciones de Jesús sobre su pasión, formuladas kerigmáticamente, contienen por lo general la descripción de lo que harán a Jesús los hombres y la promesa de su resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,33s *par.*). «Le matarán y después de muerto resucitará a los tres días» (Mc 9,31). Este pensamiento era de tal importancia para la Iglesia primitiva, que no lo ocultó en los relatos de esas predicciones, si bien a los autores no se les escapa que normalmente los discípulos no lo captaron. En estas piezas catequéticas se podía pasar por alto el alcance salvífico de la muerte de Jesús («por muchos», «por nuestros pecados»), pero no la unidad muerte-resurrección. Evidentemente, la idea primaria y siempre válida era que Jesús murió a manos de los hombres, pero que Dios le resucitó y le «hizo Señor y Mesías» (Hch 2,36).

Podemos dar un paso más a la luz del antiquísimo texto de 1 Cor 15,3ss, en el que Pablo nos transmite el kerigma sobre Cristo tal como él lo había recibido [22]. El texto insiste en que Cristo, el que murió y fue sepultado, entrando así en el dominio de la muerte, fue resucitado al tercer día y se apareció —como subraya el Apóstol de acuerdo con la intención de todo el capítulo, a fin de asegurar el hecho de la resurrección— a Cefas y luego a una conocida serie de testigos ulteriores. Pero a este kerigma está vinculada una afirmación de sumo interés para la cristología más antigua: Dios resucitó a Jesús, muerto *por nuestros delitos*. Esto quiere decir, ni más ni menos, que la muerte horrorosa y absurda de Jesús de Nazaret en la cruz recibe del hecho de la resurrección un sentido profundo. Esta muerte había sido prevista y predeterminada por Dios para redimir al mundo; era una muerte propiciatoria y vicaria por los pecados de la humanidad. Mediante esta idea la cristología se une estrechamente a la soteriología; «a causa nuestra» ha seguido Jesús la trayectoria que Pablo nos describe: por la cruz a la gloria. Pablo expresa así este pensamiento central de forma expresiva, valiéndose, tal vez, de una fórmula tradicional: Jesús «fue entregado por nuestros delitos y resucitó para nuestra rehabilitación» (Rom 4,25) [23].

Imaginémonos también la situación interna en que se hallaba la comunidad creyente después de la Pascua. Después de la ejecución de Jesús en la cruz como un malhechor parecía estar definitivamente claro que no podía ser el Mesías.

[22] De entre la abundante bibliografía sobre este pasaje citaremos a E. Lichtenstein, *Die älteste christliche Glaubensformel:* ZKG 63 (1950) 1-74; E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor 15,1-11:* ThZ 11 (1955) 401-419; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 197-211; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965) 1-10. Por parte católica, cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949) 37-61; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966).

[23] Particularmente, el primer giro παρεδόθη διὰ... remite a un origen primitivo. La formulación pasiva y absoluta se encuentra en Pablo solamente en el relato tradicional de 1 Cor 11,23; hablando de la obra redentora, suele emplear ὑπέρ en vez de διὰ (de otra manera en 1 Cor 8,11; 2 Cor 8,9, con objeto personal). Ya nos hemos referido anteriormente a la antigua expresión ἠγέρθη. Abogan por una fórmula de confesión, entre otros, H. Lietzmann, *An die Römer* (Tubinga ^{4}1933); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ^{5}1965) 49; J. Jeremias: ThW V (1954) 704, con la nota 397; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Tubinga 1955), en el comentario al pasaje en cuestión. Por el contrario, se muestra escéptico O. Kuss, *Der Römerbrief* I (Ratisbona 1957) 195 («una conjetura completamente indemostrable»).

La concepción de un Mesías paciente estaba seguramente muy lejos de la mentalidad del judaísmo contemporáneo de Jesús [24]; la maldición de aquel que cuelga del madero (Gál 3,13) tuvo que constituir un desafío y un escándalo insuperable (1 Cor 1,23) mientras no apareciera una fe capaz de vencerla. Su sentido sólo podía alumbrarlo Dios, actuando de un modo soberano, capaz de dar la vuelta a la situación después de la muerte de Jesús. Eso es precisamente lo que significó la resurrección de este Jesús de Nazaret a quien los hombres dieron muerte después de acusarlo y condenarlo como malhechor. La muerte de Jesús aparecía en una luz completamente nueva, puesto que Dios no lo abandonaba en la muerte y lo resucitaba a una vida gloriosa. Este suceso impulsó a los cristianos a confesar con plena convicción: «Murió por nuestros pecados». Quien dirigiera su mirada a la cruel muerte histórica de Jesús desde la perspectiva de su resurrección, quien tuviera intención de testificar que el resucitado no era sino el crucificado, sentiría la urgencia de interpretar el sentido de aquella muerte.

Los evangelios sinópticos atribuyen al propio Jesús la interpretación de su pasión como un sufrimiento expiatorio «por muchos», como un acontecimiento salvífico universal. Los pasajes más claros son Mc 10,45 (= Mt 20,28) y Mc 14,24 *par.;* de la formulación del *logion* del rescate, así como de las palabras pronunciadas sobre el cáliz en Mc y Mt, resulta que dichas palabras se refieren a las profecías del siervo paciente de Is 53. ¿No queda con ello refutada la tesis de que esta idea proviene del kerigma de la resurrección? De ningún modo; de aquí sólo se deduce que el sentido de la muerte de Jesús podría encontrarse también en las palabras y comportamiento de Jesús. El *logion* del rescate suele entenderse sólo como interpretación posterior de la comunidad creyente [25]; sin embargo, no se puede dudar de la acción de Cristo en la cena

[24] Lo testifican en primer lugar los evangelios sinópticos, pero su testimonio coincide con lo que conocemos por las fuentes judías. El material ha sido recogido por Billerbeck, II, 274-292. Si bien se dan algunos pasajes del rabinismo que hablan de un sufrimiento del Mesías davídico, esta concepción, según Billerbeck (283), no llegó a hacerse *general.* La razón por la que la cuestión del Mesías paciente no estuviera resuelta en tiempos de Jesús hay que buscarla sobre todo en la discutidísima interpretación de Is 53. ¿Se mantenía entonces la interpretación mesiánica de este poema del siervo, entendida en el sentido de los sufrimientos del Mesías, y luego se la abandonó debido a la polémica anticristiana (el Targum de Jonatán desconoce cualquier rasgo doloroso del Mesías)? Esta tesis ha sido defendida sobre todo por J. Jeremias (últimamente en el ThW V, 685-698); cf. también H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gotinga 1954), quien limita esta concepción al círculo rabínico; según él, habría tenido una popularidad muy escasa (132). En sentido contrario, cf., entre otros, C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford ²1956); E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955) 104-110; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1956) 325-333. Prescindiendo de esta cuestión disputada, lo cierto es que la muerte en cruz, *muerte maldita,* tuvo que ser para los judíos un grave obstáculo, como muy bien señala J. Jeremias (pasajes citados 697, nota 331).

[25] Su autenticidad en boca de Jesús es defendida por J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele:* «Judaica» 3 (1948) 249-264; pero no pocos investigadores (incluso moderados) consideran la última frase como una adición (hecha aún en ambiente palestinense) al *logion* sobre el servidor, que nos ha transmitido Lc 22,37 con otra estructura, aunque sin la alusión a «entregar la vida»; cf. E. Lohse, *loc. cit.,* 117-122; H. E. Tödt, *Der Menschensohn,* 126-128, 187-194; A. Vögtle: LThK V (1960) 930. En este contexto, Mc 14,24 es considerado por algunos críticos igualmente como interpretación de la comunidad primitiva. Sin embargo, la forma marcana de las palabras referidas al cáliz coincide con la lucana en los conceptos decisivos αἷμα-διαθήκη-ὑπέρ; no puede dudarse, pues, de que Jesús mismo, en la hora de su despedida y mediante esa institución, dio a su muerte tal significado.

al pronunciar sus palabras de despedida sobre el cáliz. Según estas plabras, Jesús, por lo menos a la hora de la despedida, descubrió a sus discípulos el sentido de su pasión tal como él lo veía; cosa que los discípulos pudieron y debieron recordar tras la Pascua. Eso constituía una confirmación perfecta de que, supuesta la resurrección del Señor, también su muerte debía tener un sentido profundo; era la respuesta concreta que se daba a la fe de los discípulos. Sin la resurrección les hubiera faltado el sello a las palabras de Jesús en la última cena. En cambio, estas palabras, a la luz de la resurrección, sirvieron a los discípulos de clave para resolver las cuestiones que inevitablemente se les habrían de plantear a partir de aquel acontecimiento. El kerigma de la resurrección no se entiende bien ni se capta con seguridad si no se atiende retrospectivamente a las palabras del Jesús terreno. No es casualidad que Pablo se atenga a la tradición recibida cuando habla de la institución de la cena del Señor (1 Cor 11,23ss); aquí tiene su base la formulación kerigmática «muerto por nuestros pecados» (1 Cor 15,3). De aquí surge el interés por descubrir el sentido de la muerte de Jesús en el propio acontecimiento de la resurrección.

Frente a una «teología kerigmática» existencial debe, por tanto, subrayarse que el anuncio de la resurrección de Jesús no sólo facilita la comprensión de su muerte y conduce a los hombres a una nueva existencia, de modo que, mediante la fe, llegan a comprenderse «crucificados y resucitados con Cristo» [26]. Es preciso también, so pena de falsear el acontecimiento de la cruz, tener en cuenta la comprensión de la muerte de Jesús tal como él mismo la reveló y como la puso de relieve la Iglesia primitiva. La afirmación «por nuestros pecados», claramente testificada por el kerigma más antiguo, no puede entenderse como una forma meramente pasajera de expresar la importancia de la muerte de Jesús o como una clarificación de nuestra existencia abocada a la muerte, que, mediante el kerigma de la resurrección, recibiría una nueva esperanza. La Iglesia primitiva quiere decir más bien que éste a quien Dios resucitó tras su muerte murió con una muerte peculiar y única; mediante su resurrección no sólo adquirió para nosotros la muerte de Jesús una plenitud de sentido, sino que nos trajo la salvación; nos proporcionó no solamente una nueva comprensión de nuestra existencia, sino una nueva base existencial. La muerte de Cristo nos libera de nuestra existencia pecadora y su resurrección constituye para nosotros el fundamento de una nueva vida, escondida actualmente con Cristo en Dios, pero que habrá de manifestarse al fin gloriosamente (Col 3,3s). Sigue siendo verdad, no obstante, que sólo la resurrección de Jesús, del Crucificado, abrió los ojos de los discípulos a la interpretación salvífica de su muerte y situó en su plena claridad la predicación sobre la cruz; así, por ejemplo, la de Pablo [27].

Sólo si se reconoce la personal función salvífica del Cristo crucificado y resucitado en el sentido de la Iglesia primitiva podrá comprenderse el desarrollo ulterior de la cristología, que surge consecuentemente del kerigma de la resurrección. La cristología debe concebirse sin necesidad de anticipar ideas posteriores, de tal forma que quede patente su vinculación con el kerigma de la resurrección de Jesús. De lo dicho hasta ahora se desprende el particular *concepto del Mesías* que la Iglesia primitiva tiene. La larga espera del ungido de Dios a todo lo largo de los tiempos pasados halla al fin su cumplimiento ines-

[26] R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie,* en *Kerygma und Mythos* (Hamburgo 1948) 15-53, sobre todo 51.

[27] Cf. F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut* (París 1954; traducción española: *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Barcelona 1965); D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma 1961).

perado; las concepciones mesiánicas divergentes del pueblo de Israel quedan totalmente rebasadas por el efectivo advenimiento del esperado, decidido por Dios y elevado a un nuevo nivel. Jesús no se deja incluir en ninguna de las concepciones mesiánicas de Israel, sino que éstas se ven obligadas a corregirse con arreglo a la realidad que se ha revelado. No podemos mostrarlo aquí con detalle. Puesto que no existían las categorías adecuadas, es obvio que la Iglesia primitiva siguiera diversos caminos al tratar de comprender conceptualmente el nuevo y único cuadro del Mesías para darle una expresión adecuada.

Tal vez nos parezca sencillísima la interpretación que da el Resucitado a los discípulos de Emaús según el evangelio de Lucas: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26); es decir, un Mesías que pasa por la bajeza camino de la exaltación y por la muerte camino de la gloria. Pero no era éste el único modo de expresión; cabía también demostrar a los judíos que Jesús era el Mesías-rey glorioso que ellos esperaban. La frase de Hch 2,36 se acomoda perfectamente a la idea judía: Dios ha hecho al Jesús crucificado Señor y (por ello) Mesías. Con su resurrección y exaltación a la derecha de Dios cumplió Jesús el pasaje mesiánico del Salmo: «Dijo el Señor (= Dios) a mi Señor: Siéntate a mi diestra...» (Sal 110, citado anteriormente en el v. 34). Según esto, Jesús *llegó a ser* Mesías *dominador,* sin que con ello quiera decir la Iglesia primitiva que no lo fuera ya durante su vida de humillación. Esta antigua formulación cristológica resuena aún en Pablo en Rom 1,4 (cf. sección segunda, 2). Si se identificaba a Jesús con el «Hijo del hombre» que habría de venir sobre las nubes del cielo, figura conocida de la apocalíptica, se debía comprobar que el «Hijo del hombre» tenía primero que padecer mucho (Mc 8,31; 9,12.31; 10,33), puesto que Jesús, en cuanto «Hijo del hombre» futuro, ya había recorrido anteriormente ese camino. Este solo título comprendía el misterio de la pasión (cf. aún en Mc 14,21.41), del poder actual (cf. Mc 2,10.28) y de la gloria futura de Jesús (cf. Mc 13,26; 14,62)[28]. Pablo contrapone fuertemente la consideración del «Mesías crucificado» a la concepción judía, a fin de mostrar la paradoja de la actuación de Dios, su «necedad», que constituye una sabiduría oculta (1 Cor 1,22; 2,2.7s). Juan se detiene en el concepto judío del Mesías y presenta al pueblo discutiendo si Jesús puede o no puede serlo; con ello queda manifiesta la idea cristiana de que Jesús sólo puede ser verdaderamente reconocido como Mesías si se le reconoce como el «Hijo de Dios», o simplemente como «el Hijo». Los incrédulos no pueden llegar a reconocer la mesianidad de Jesús (cf. Jn 7,26-29.41ss; 10,24.32-38); los creyentes le confiesan como Mesías e *Hijo de Dios* (cf. 1,49; 11,27; 20,31). Todo esto debe indicarnos que la Iglesia primitiva afirmó la mesianidad de Jesús sobre la base de la resurrección, pero que a la vez hubo de reflexionar sobre la expresión de esa mesianidad, valiéndose de las categorías disponibles y acercándola a gentes que tenían esperanzas mesiánicas muy diversas.

Varias representaciones, de gran significación para la cristología, nacieron a partir de la fe en la resurrección de Jesús, como su entrada en el mundo celeste, su «exaltación» junto a Dios, su «estar sentado a la diestra de Dios». Ciertamente, cabe preguntarse si en un principio no se pensaba más que en un «ocultamiento» de Jesús, al que había de seguir (pronto) su vuelta en poder y majestad (cf. Hch 3,20s; véase sección segunda, 1), o si al mismo tiempo se pensaba en una «entronización» celeste que atribuía a Jesús, exaltado a la dies-

[28] Se han aducido pasajes tomados del Evangelio de Marcos, porque este evangelio presenta una teología bastante explícita del «Hijo del hombre» (cf. sección tercera, 1). Pueden añadirse también los siguientes lugares: 8,38 (el juez futuro); 9,9 (el Hijo del hombre resucita de entre los muertos); 10,45 (da su vida como rescate de muchos).

tra de Dios, funciones de dominio. Cabe también reflexionar y responder diversamente a la cuestión de si Jesús «subió» a Dios inmediatamente en o tras la resurrección (cf. Jn 20,17), si se le dio entonces «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), o si el resucitado volvió primeramente a la tierra con sus discípulos y sólo se separó de ellos en la «ascensión» (así, Lucas: Lc 24,50s; Hch 1,1-11). He aquí planteamientos y formas diversas de expresión que proceden de un mismo reconocimiento fundamental de que el Resucitado ha entrado en un nuevo modo de ser, en una relación inmediata con el mundo celeste y con los ulteriores planes salvíficos de Dios. No necesitamos ocuparnos ahora de las diferentes concepciones; bastará comprobar que todos estos puntos de vista teológicos están vinculados al acontecimiento de la resurrección y que se han desarrollado posteriormente con arreglo al testimonio de los discípulos, convencidos de que han tenido experiencia de que su Señor ha resucitado. El crucificado, resucitado por Dios, vive y sigue viviendo en una forma que le refiere al mundo futuro. El Resucitado impone a los suyos una serie de tareas y les da instrucciones, posee todo poder y ejercita unas facultades que se explican a partir de su actual situación junto a Dios. Sigue siendo el Señor celeste de su comunidad terrena, a la que envía el Espíritu, dando así a conocer su presencia y su poder. Los discípulos reparan entonces en que también el Jesús terreno poseía una dignidad y un poder que revelaba en las curaciones y en la liberación de los endemoniados, así como en todo el conjunto de su actuación pública. Pablo renuncia a esa retrospectiva sobre la vida terrena de Jesús, convencido como está de la presencia viviente del Kyrios y de su actuación en el Espíritu [29].

La comunidad creyente tiene, además, otra convicción, unida al kerigma de la resurrección: este Cristo, que primero actuó en la humillación y que ahora ha sido exaltado a la gloria, volverá con poder y majestad a completar su obra, realizando la completa redención de los creyentes y el juicio de los no creyentes. Podemos citar a Pablo como testigo de esta estrecha vinculación de la *espera de la parusía* con la experiencia del Resucitado. La cristofanía del camino de Damasco le permitió reconocer que el Crucificado resucitó y vive, que es el Hijo de Dios (Gál 1,16) y el Señor de su comunidad (1 Cor 9,1; 15,8s). Pero tan pronto como fue despertando en él esa fe fue surgiendo también su esperanza en la pronta venida de Cristo (1 Tes 4,15ss; 1 Cor 1,7 y otros). Pablo espera que el mismo Kyrios que, a partir de su exaltación, domina sobre la realidad entera (Flp 2,9ss) venga desde el cielo en calidad de libertador a conducir a sus fieles a la gloria de la resurrección (Flp 3,20). La espera de la parusía forma parte de su misión cara a los gentiles (1 Tes 1,10) y está estrechamente unida a la fe en la muerte y resurrección de Jesús (1 Tes 4,14). Si se tiene en cuenta que Pablo ratifica sin más este razonamiento, parece impensable que la Iglesia primitiva sólo se haya fijado en una «justificación» celeste del resucitado por Dios [30]; Dios revelará también a su Cristo delante del mundo entero (cf. Col 3,4; 2 Cor 5,10). El Apóstol no se atiene a las palabras del Jesús terreno; el advenimiento del Señor se sigue con interna consecuencia de

[29] La relación de Pablo con el «Jesús terreno» es un punto frecuentemente discutido que entra nuevamente en nuestro campo. Da una buena orientación W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus:* ZNW 53 (1962) 145-160 (con bibliografía); cf., además, E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga ²1964); W. G. Kümmel, *Jesus und Paulus:* NTS 10 (1963-64) 163-181; E. Haenchen, *Die frühe Christologie:* ZThK 63 (1966) 145-159; J. Blank, *Paulus und Jesus, Versuch einer Grundlegung* (Munich 1968); R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

[30] Cf. *infra,* sección segunda, 1.

su resurrección y exaltación. La Iglesia primitiva, no obstante, ha concedido valor a las palabras de Cristo sobre la parusía, como atestiguan claramente los sinópticos. Sin discutir su autenticidad o inautenticidad, podemos tener por seguro que estos predicadores o transmisores que están detrás de los evangelios hallaban un fundamento de su esperanza en la predicación del Jesús terreno. La más antigua comunidad de Palestina prestó ya una expresión a esta fe en el marco de la celebración eucarística, como nos lo descubre la plegaria *Maranatha* (1 Cor 16,22; cf. 22,20).

Tampoco la cristología posterior niega que tiene su origen en el kerigma de la resurrección. Esto puede advertirse fácilmente en el caso de la *cristología «cósmica»*, que reflexiona sobre el dominio de Cristo en la realidad entera, incluyendo todos los ámbitos de lo creado y resaltando la función de Cristo en la creación. En el himno, relativamente primitivo, de Flp 2,6-11, el homenaje de los poderes espirituales, que representan a toda la realidad, aparece como una consecuencia de la (resurrección y) exaltación de Cristo. No se ve trazada una línea que vaya de las expulsiones de demonios obradas por Jesús hasta la aniquilación y sometimiento de los «poderes y fuerzas» demoníacos por el Cristo exaltado y glorioso. El himno de Col 1,15-20 establece un paralelo en dos partes entre la actuación de Cristo en la creación y la obra de la redención; él es el «primogénito de toda la creación» (v. 15) y el «primogénito de los muertos» (v. 18b). La significación de Cristo es tan grande en la creación como en la redención; Cristo tiene la primacía en el mundo creado y en el reconciliado. A pesar de la disposición de las dos estrofas, no hay duda de que el punto de partida de su consideración es la función redentora de Cristo; la instauración de una paz universal mediante la sangre de su cruz y su situación preferente de «primogénito de los muertos» le atribuyen tal significación cósmica que su peculiar papel en la creación llega a imponerse a la especulación iluminada por la fe.

También aquí tiene un punto de arranque la *idea de la preexistencia* en sentido cristológico, la cual está vinculada a la especulación judeohelenística sobre la sabiduría, como dejan entrever Heb 1,3 y el prólogo del *Evangelio de Juan*. No aparece con tanta claridad en el himno de Flp 2,6-11, que en su primera estrofa subraya la forma divina del preexistente. Podría parecer que se ha llegado al pensamiento de la preexistencia mediante la reflexión sobre la forma de siervo que tenía Cristo mientras permanecía en la tierra (segunda estrofa). En realidad, ha de comprenderse el himno entero genéticamente a partir del fin: la exaltación abrió la perspectiva a lo «pasajero» de la existencia terrena de Jesús, orientándola retrospectivamente a la preexistencia y a la divinidad eterna de Cristo. Finalmente, la cristología encarnacional de Juan no ha nacido tampoco partiendo de la aparición y revelación terrena de Jesús, sino que, más bien, la revelación terrena de Jesús en su peculiaridad de revelación gloriosa que se descubre a los creyentes y se oculta a los que no creen es concebida por Juan sólo con vistas a la «exaltación» y «glorificación» [31]; de aquí emerge también el anterior punto culminante: la gloria preexistente que poseía el Hijo junto a su Padre antes de la creación del mundo (Jn 17,5.24). Si se reconoce y penetra a fondo el proceso de formación de la cristología primitiva a partir del kerigma de la resurrección, se advertirá fácilmente que no es posi-

[31] Cf. W. Thüsing. *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960); sobre las aportaciones cristológicas fundamentales del Evangelio de Juan: R. Schackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo de Br. 1965) 135-138; sobre el punto de vista teológico del cuarto evangelista, F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Friburgo de Br. 1965).

ble mantener la tesis de que el factor principal y el fundamento básico del desarrollo de la cristología fuese la «aceptación del mito gnóstico del Redentor» [32].

Tras esta breve consideración, cuyo único objeto era mostrar que la resurrección de Jesús es la cuna de la cristología, resta solamente indicar cuál es el medio de que se sirven los teólogos de la Iglesia primitiva para descubrir en toda su profundidad y riqueza la fe en Cristo. Este instrumento fundamental es la Sagrada Escritura del AT. Con ello volvemos una vez más a la antigua formulación kerigmática de 1 Cor 15,3-5, pues ya se expresa aquí claramente que «Cristo murió por nuestros pecados *según las Escrituras*» y que «resucitó al tercer día *según las Escrituras*». A la luz del acontecimiento de la resurrección, que se proyecta también sobre la oscuridad del acontecimiento de la cruz, aparece la Escritura en una nueva inteligencia, que es precisamente cristológica [33]. La Escritura llegó a ser como el filón del que se extrajeron todas las reflexiones posteriores sobre lo acaecido en Cristo y su significado. Para los datos concretos de la historia de Jesús se encontraron muchos pasajes ante los que se podía afirmar: aquí se ha cumplido la Escritura. También el mismo kerigma de la resurrección («exaltación», colocación a la diestra de Dios, misión del Espíritu), los títulos cristológicos y las ulteriores caracterizaciones («Hijo de Dios», «Siervo de Dios» y «Cordero de Dios») y, por último, la especulación cristológica (sobre todo a base del modelo de la sabiduría del judaísmo tardío) deben su mayor parte al tesoro inextinguible de la Sagrada Escritura. Si se sitúa aquí el problema de la autoconciencia de Jesús y el de la significación del Jesús terreno para la cristología de la Iglesia primitiva, es fácil advertir y aun demostrar que Jesús mismo comprendió su misión y su camino a la luz de la Sagrada Escritura. Mediante su interpretación de los pasajes del Déutero-Isaías relativos al anuncio de la salvación, Jesús dejó indicado a la Iglesia primitiva de un modo al menos básico, más concreto y circunstanciado en algunos puntos, la dirección en que debería desarrollarse la cristología.

SECCION SEGUNDA

LA PRIMERA CRISTOLOGIA DE LA IGLESIA

El interrogante sobre la cristología más antigua en la Iglesia primitiva tiene extrema importancia por el hecho de que la legitimidad del desarrollo posterior de la fe en Cristo depende de su procedencia del testimonio apostólico. Si exis-

[32] Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* Exk., pp. 433-447.

[33] Entre la abundante bibliografía, merecen citarse L. Venard, *Citations de l'AT dans le NT:* DBS II (1934) 23-51; C. Smits, *Oud-testamentische Citaten in het Nieuwe Testament,* 4 vols. (s'Hertogenbosch 1952-63); C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres 1952); R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament* (Londres ²1954); K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954); E. Earle-Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edimburgo 1957); S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Église* (Neuchâtel 1960); B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres 1961); C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (París 1962); P. Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

tieron estadios de evolución en la comprensión de la persona y la obra de Jesús al pasar, por ejemplo, el anuncio de la buena nueva de la comunidad judeo-palestinense al judeo-cristianismo helenístico y al cristianismo de ambiente helenístico no judío, hubiera tenido eso consecuencias trascendentales si hubiesen llevado a una evolución discontinua, a saltos de abismo en abismo, a nuevos planteamientos de conceptos, debidos tal vez al mundo entorno. Si se trata, por el contrario, sólo de una cristología que se ha desarrollado por «grados» estrechamente vinculados entre sí y que avanzan y se ensanchan unidos, cabe bosquejar un proceso histórico continuo, tal como corresponde a la revelación histórica y a la fe. Ciertamente, se puede observar que la revelación divina fue ya comprendida de distinta manera a lo largo de la historia de Israel, atravesando su comprensión «cambios radicales» [34]. Tales cambios se verificaron en el seno de la historia de la revelación, desapareciendo al aparecer nuevos elementos en esa revelación. Si Dios nos ha hablado en Jesucristo «al fin de estos días» (Heb 1,2), es decir, al final de todo el tiempo de la revelación; si Jesucristo es el último revelador y el salvador definitivo (escatológico), no cabe esperar ninguna nueva revelación; el significado de Jesucristo debe deducirse partiendo de lo que Dios ha revelado en y por él. Una comprensión completamente cambiante y movediza de su advenimiento, su obra y su destino sería una amenaza para la revelación de Cristo como tal. La Iglesia primitiva —y, en último término, el autor del *Evangelio de Juan*— lo expresó con gran claridad refiriéndose a la fe en la acción del Espíritu Santo, «que va guiando a toda verdad» y descubre el sentido de las palabras y acciones de Jesús (cf. Jn 16,13). Si este principio teológico es exacto, no puede resultar indiferente a la Iglesia posterior el que la «Iglesia primitiva», la primera generación de creyentes, tuviera o no, respecto de la persona y la obra de Cristo, una idea completamente distinta, no compaginable con su propio punto de vista. La Iglesia ha mantenido su actitud de permanecer en las ideas de la Iglesia primitiva, aunque tenga también la obligación de desarrollarlas y traducirlas a las generaciones posteriores. «Dios, en cuanto fundador de la Iglesia, tiene una relación única, cualitativamente intransmisible, con la primera generación de la Iglesia, relación que ya no tiene en el mismo sentido con los períodos subsiguientes (o mejor: con éstos mediante aquélla)» [35]. Por eso no se pueden subestimar el posible desarrollo y la variación ni negar de antemano a una «forma primitiva» su capacidad de evolución. De todos modos, el historiador no debe sentir su perspectiva turbada por este postulado dogmático.

La investigación crítica tiende a destacar más bien las diferencias que las concordancias entre los diversos estratos del NT, entre los diversos centros geográficos y entre los varios autores. Debe hacerlo así a fin de llegar lo más cerca posible a la verdad histórica. Pero también encontrará limitaciones, puesto que los escritos del NT no nos transmiten de un modo inmediato los puntos de vista de cada grupo y los grados o etapas de la evolución, sino que reproducen generalmente (incluso las cartas de san Pablo) un estadio teológico más

[34] Esto se advierte perfectamente en una presentación histórico-tradicional de la teología veterotestamentaria como lo es la de G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols. (Munich 1957-60; trad. española: *Teología del AT,* 2 vols., Salamanca ²1973). Pero aparece también con bastante claridad en las ideas de «promesa y cumplimiento», cf. H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung:* BZ NF 3 (1959) 3-17 (con amplia bibliografía); el autor habla de una «transposición de motivos»: la promesa queda abierta a un cumplimiento de índole superior (15). Cf. del mismo autor, *«Motivtransposition» als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im Alten Testament,* en *Sacra Pagina* I (París 1959) 325-334.

[35] K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Friburgo de Br. 1958) 51.

avanzado. Para descubrir, pues, las concepciones más antiguas habrá que partir de los textos, atender a la crítica de sus formas y a las razones internas; éste será el ancho campo de la investigación crítica. Tal es la problemática de la investigación que hemos de tener en cuenta junto con la problemática teológico-objetiva.

1. *Estado de la cuestión*

¿Cuál fue la más antigua fe cristológica que configuró y formuló la Iglesia primitiva a partir del acontecimiento de la resurrección? Teniendo en cuenta que, desde el punto de vista histórico, los primeros creyentes eran conversos del judaísmo y seguramente palestinos de lengua aramea (particularmente en Jerusalén), habrá que preguntarse, ante las fuentes de que disponemos, por los criterios internos y externos que nos servirán para alcanzar aquel primer estrato. Los discursos del libro de los *Hechos,* dirigidos, según su propio encabezamiento, a los habitantes de Jerusalén y representantes del pueblo judío (Hch 2,14-36; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32), contienen en conjunto una cristología característica, pero también delatan fuertemente la estructura impuesta por el autor, de modo que hoy se les tiene en su mayor parte, o casi exclusivamente, como testimonio de la cristología de Lucas [36]. Con todo, el problema está en determinar si ha utilizado ideas y formulaciones arcaicas, concretamente en 3,20 y quizá también en 2,36 y 13,33 [37]. Como testimonio indiscutible de la primitiva comunidad de habla aramea tenemos la invocación *Maranatha,* sobre cuyo significado ha habido recientemente una viva polémica [38]. Finalmente, se ha recurrido a textos aislados de los sinópticos, a partir de los cuales se intenta descubrir o reconstruir los elementos originarios de la cristología. Así, por ejemplo, F. Hahn intenta descubrir una antigua idea mesiánica partiendo de la tradición exclusiva de Mt 25,31-46 [39]; la respuesta de Jesús al sumo sacerdote en Mc 14,61s desempeña un papel considerable en el descubrimiento de la creencia más antigua de la comunidad, lo mismo que el *logion* de Lc 12,8s, procedente de una fuente compuesta de sentencias. En estas investigaciones deben tenerse en cuenta los diversos estratos de la tradición sinóptica (Mc, documento Q, tradiciones exclusivas), al igual que las razones internas que apoyan la verosimilitud de una concepción antigua, todavía arraigada en el primitivo cristianismo palestinense.

¿A qué resultados ha llegado la investigación reciente? Nos limitaremos a destacar algunos perfiles que afectan a la «cristología más antigua», que es necesario separar cuidadosamente de la cristología posterior dominante en el cristianismo helenístico, a la vez que señalamos la falta de algunos elementos esenciales. Las opiniones al respecto no son coincidentes ni mucho menos; se

[36] Cf. *supra,* nota 21, particularmente la obra de U. Wilckens.

[37] F. Hahn cuenta decididamente con esta posibilidad, *Christologische Hoheitstitel;* cf. la discusión de los pasajes anteriores en el texto.

[38] Cf. K. G. Kuhn: ThW IV (1942) 470-475; recientemente se ha vuelto a aceptar la idea de E. Peterson, *EIΣ ΘEOΣ* (Gotinga 1926) 130s y 311, de que la fórmula guarda relación con el anatema y tiene un sentido apotropaico, concepción que, sin embargo, ha modificado él mismo *[Frühkirche, Judentum, Gnosis* (Roma 1959) 173s], afirmando que ambas significaciones son posibles y se han realizado en el marco litúrgico. Sobre ese sentido apotropaico, cf. C. F. D. Moule, *A Reconsideration of the Context of Maranatha:* NTS 6 (1959-60) 307-310. Sobre la relación con el título Kyrios, cf. S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus:* ZNW 53 (1962) 125-144; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (Zurich 1963) 95-103. Sobre la opinión de F. Hahn, véase *supra* en el texto.

[39] *Christologische Hoheitstitel,* 186-188.

orientan en una doble dirección. Para unos, la cristología más antigua suena así: Jesús ha sido justificado por Dios tras su muerte de cruz mediante la resurrección y vive con Dios; no hay que esperar un retorno glorioso. El tiempo escatológico de la salvación está ya ahí, y la comunidad aparece segura de ello a raíz de la venida del Espíritu Santo. Otros colocan el acento de la cristología más antigua en la perspectiva contraria: la comunidad espera precisamente, y con extraordinario interés, la parusía de Cristo; pero para ello no necesita imaginarse una «exaltación», una instauración señorial de Cristo y una eficacia suya durante el período en que Jesús, a ella confiado, vive junto a Dios. Jesús está oculto a nuestra vista y sólo con su retorno se convertirá en Mesías en el sentido de «Hijo del hombre», pasando a desempeñar la función regia que la comunidad helenística atribuye a su Señor *(Kyrios),* exaltado ya durante el tiempo intermedio. Estos dos puntos de vista contrarios se fundan en una diferente crítica de las fuentes, pero también en una divergente visión de conjunto, concretamente por lo que respecta al problema de cómo y hasta qué punto pensó Jesús «apocalípticamente» y habló sobre su parusía (o sobre la parusía del «Hijo del hombre»), o si ello fue más bien una idea surgida únicamente en el seno del cristianismo primitivo.

No es posible ocuparse aquí detalladamente de la argumentación [40]. Nos limitaremos a explicar algunos pasajes escriturísticos que tienen un papel importante y cuya problemática aclararemos. Se suele recurrir con frecuencia a Hch 3,20s, texto antiguo y de sabor judaico, o a algunos elementos de estos versos: «De modo que el Señor os mande los tiempos del consuelo y os envíe el Mesías que os estaba destinado (προκεχειρισμένον), Jesús, a quien el cielo debe guardar hasta los tiempos de la restauración universal de que habló Dios por boca de sus santos profetas». ¿No habrá aquí una especie de rudimento de la «cristología más antigua», anterior a Lucas (que representa una cristología muy distinta), esto es, la idea de que Jesús, durante su vida temporal, no era aún el Mesías, sino el siervo del Señor y el profeta de los últimos tiempos, pero que vendrá como Mesías a establecer el señorío escatológico de Dios, los «tiempos del consuelo»? [41]. ¿No es aquí Jesús alguien que está oculto en el cielo, que anteriormente era sólo *Messias designatus* y que únicamente será elevado a la dignidad de Mesías regio a raíz de su venida al fin de los tiempos? ¿No falta aquí por completo la idea de la «exaltación»? [42]. Cabría reconocer en este caso una cristología sumamente arcaica, para F. Hahn la más antigua del judeo-cristianismo: se espera la venida de Jesús, que está oculto en los cielos, pero sin que esto suponga que haya recibido ningún puesto de señorío ni divinidad a la diestra de Dios.

Es indiscutible que Lucas acepta aquí ideas muy arcaicas, si tenemos en cuenta las expresiones peculiares «tiempos del consuelo» y «restauración universal». La primera reproduce el pensamiento apocalíptico de que, después de todos los padecimientos, los redimidos «entrarán en el descanso de la septiforme alegría» (4 Esd 7,90-98) o que con la venida del Mesías «hallarán delicias y descanso» (ApocBar[sir] 73-74). Aunque la expresión no esté directamente comprobada, el contenido pertenece a un estadio de firme espera apocalíptica (cf. también 2 Tes 1,7; 2 Pe 3,12s). La «restauración universal» [43] se apoya

[40] W. Thüsing trata detalladamente este problema, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie:* BZ NF 11 (1967) 95-108, 205-222; 12 (1968) 54-80, 223-240.

[41] J A. T. Robinson, *The Most Primitive Christology of all?:* JThS 7 (1956) 177-189.

[42] F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 184-186.

[43] Cf. E. L. Dietrich, *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (Giessen 1928); A. Oepke: ThW I (1933) 388-392; F. Mussner, *Apokatastasis:* LThK I (1957)

inmediatamente en Mal 3,23 LXX; Eclo 48,10; en el judaísmo está vinculada a la actividad del Elías que ha de venir. Pero en Hch 3,20 no es fácil detectar un texto sobre Elías cristianizado posteriormente [44]. Ambas expresiones, que en realidad significan lo mismo, es decir, el tiempo salvífico definitivo, el cumplimiento de todo lo que «Dios había dicho desde antiguo por boca de sus santos profetas» (expresión lucana, cf. Lc 1,70), podrían haber sido aceptadas por Lucas al dirigirse a sus lectores judíos. El contexto restante es, en efecto, muy de Lucas [45], incluso el vocablo προχειρίζεσθαι (Hch 22,14; 26,16). Este atributo no designa al futuro Mesías predeterminado, al *Messias designatus,* sino a aquel que para los judíos convertidos (obsérvese el dativo ὑμῖν) es ya Mesías, el *Messias constitutus* [46].

Si el cielo debía «guardar» hasta aquel tiempo al «Mesías que os estaba destinado», es obvia la idea de una «asunción» (cf. ApocBar[sir] 13,3; 76,2; 4 Esd 14,9), pero sólo en el sentido de Lucas en que la entienden los dos ángeles después de la ascensión, según Hch 1,11: «El mismo Jesús que ha sido elevado al cielo de entre vosotros, vendrá de igual manera como le habéis visto marcharse al cielo» [47]. Fuera de la concepción lucana no aparece la idea de la asunción en ningún otro pasaje; por ello también Hch 3,21 debe entenderse en el sentido del kerigma lucano de la resurrección y la ascensión.

Por diversas razones es inverosímil que la primitiva comunidad creyera exclusivamente en una asunción de Jesús que sólo significase su residencia en el cielo hasta su (pronto) regreso. Las razones son éstas: *a)* Si su fe en Cristo nació a partir de las apariciones del Resucitado, la comunidad debía saber no solamente que Jesús vive, sino también que Dios ha resucitado y confirmado al que murió en la cruz. La colocación de Jesús en un puesto de honor y majestad a la diestra de Dios debía resultar algo obvio. El origen pascual de su fe confiere al Jesús «arrebatado» al cielo una posición distinta de la que se atribuye a las figuras judías que también fueron arrebatadas al fin de su vida y habrían de regresar al fin. *b)* Las apariciones significaban también de algún modo una manifestación del poder y dignidad que Dios había otorgado a Jesús. El texto de Mt 28,18, aunque haya sido redactado posteriormente, indica que la comunidad conoce encargos que le ha hecho el Resucitado [48], palabras que fundamentan su existencia y le indican el camino del futuro. Incluso Mc 16,7 su-

708s (con amplia bibliografía), y su *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte,* en *Lex Tua Veritas* (Tréveris 1961) 293-306, concretamente 293-296. También Mussner cree que Lucas ha tomado antiguas concepciones judeocristianas (306).

[44] Es lo que intenta O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1939) 66ss, con el que coincide U. Wilckens, *op. cit.* (cf. nota 21); opinan en contra E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 170s; F. Hahn, *loc. cit.,* 184s; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tubinga 1963), dice así: «No hay por qué reconstruir semejante texto; simplemente Lucas se atiene a una formulación apocalíptica».

[45] Lo subraya E. Haenchen en su comentario a nuestro pasaje; cf. también G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (París 1965) 28-30, 151s. Por el contrario, abogan por una aceptación por parte de Lucas de una tradición anterior U. Wilckens, *op. cit.,* 43, 152ss; F. Hahn, *op. cit.* (con algunas restricciones).

[46] Lo ha demostrado convincentemente G. Voss, *op. cit.,* 151s.

[47] F. J. Schierse: LThK V (1960) 359: «Con ello, Lucas no pretende describir ninguna clase de rapto, sino que piensa exclusivamente en la exaltación». Indica, acertadamente, que la ascensión acontece en medio de una aparición, es decir, relacionada con el kerigma de la resurrección. Cf. G. Lohfink, *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi:* «Catholica» 17 (1963) 44-84, concretamente 68-78.

[48] Cf. A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen,* en *Sacra Pagina* II (París 1959) 280-294. Sostiene que Mt 18,18 es el texto básico sobre la entrega de plenos poderes y reconoce en él la *ipsissima vox* del Resucitado (293).

giere algo semejante. El «ver» a Jesús los discípulos en Galilea no es sólo un volverse a ver exteriormente, sino que tiene un significado eclesiológico (cf. 14, 28). *c)* El banquete del Señor, que celebraba la comunidad desde el principio, no agota su significado en la espera, sino que supone una conciencia de la presencia del Señor y de la unión de la comunidad con él. El Señor no está por completo «oculto a lo lejos»; la actitud de la comunidad en el banquete, su «alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,46) no es sólo una mirada anhelante al que ha de venir.

F. Hahn entiende el *Maranatha* con sus resonancias eucarísticas como confirmación de la cristología arcaica de «asunción»: mediante esta invocación la comunidad sigue vinculada al Señor terreno y se orienta a su aparición al fin de los tiempos [49]. En apoyo de esta tesis quiere demostrar que el título «Mara» se desarrolló a partir del tratamiento dado a Jesús durante su vida terrena, y que, por tanto, no indica más que la figura familiar del Jesús terreno [50]. Esta concepción ha sido rechazada por Ph. Vielhauer por serias razones: el tratamiento de «Señor» no era el tratamiento corriente del Jesús terreno [51]. Hay que tomar en serio el acontecimiento de la resurrección como fundamento de la fe cristológica. La comunidad más primitiva no pensó sólo después de la Pascua en el Jesús terreno, sino en el que había *resucitado* después de la crucifixión, que en la actualidad era su «Señor» y al que se esperaba al fin de los tiempos, basándose precisamente en su resurrección. Si es verdad que la designación de Jesús con el título de «Señor» no tenía en el modo de hablar del cristianismo palestinense el alcance de una «proclamación de divinidad» [52], sí tenía el significado de una función de señorío que Dios había reservado a Jesús. La invocación del *Maranatha* establece «la idea de una 'exaltación' en el sentido de una 'instauración en un ministerio celeste', de su actual condición de Señor y, por tanto, su exaltación a una dignidad soberana, aun cuando será sólo a su llegada definitiva cuando se patentizará visiblemente que él es el Señor» [53].

Seguramente no se dio un estadio anterior en el que una comunidad cristiana (judeo-palestinense) abrigara la esperanza en la parusía sin vincularla a la idea de la exaltación. Pero ¿no podría haber ocurrido lo contrario, es decir, una idea de la exaltación sin relación con la parusía? Algunos exegetas anglicanos sostienen esto último [54]. Desempeña aquí un papel importante la respuesta

[49] *Op. cit.,* 109. También S. Schulz opina en su trabajo (citado en la nota 38) que la invocación tenía como contenido originario «el *Mara* puramente apocalíptico-futuro» (144) y aún no era una aclamación (referida al Señor exaltado).

[50] *Op. cit.,* 74-95. Aquí se distingue, en cierto modo, S. Schulz de F. Hahn; el primero escribe: «El *Mara* presupone la certeza de la Pascua, y este 'nosotros' son los elegidos, por respeto a los cuales se acortarán los padecimientos de los últimos tiempos (Mt 24,22ss). En cuanto pueblo de Dios de los últimos tiempos, en cuanto comunidad expectante y reunida —*Marana*—, está separada de esa generación que rechazó al Jesús terreno como Mesías e Hijo del hombre» (140s).

[51] Ph. Vielhauer, *Zur Frage der christologischen Hoheitstitel:* ThLZ 90 (1965) 569-588, más concretamente 572ss.

[52] Lo acentúa con razón F. Hahn, *op. cit.,* 95; cf. también S. Schulz, *op. cit.,* 138s; W. Kramer, *op. cit.,* 97s.

[53] Ph. Vielhauer, *op. cit.,* 574.

[54] T. F. Glasson, *The Second Advent* (Londres ³1963); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (Londres 1957). Ambos estudiosos lo consideran como una espera peculiar de Jesús y lo distinguen de la espera de la parusía, que sólo se dio en la primitiva Iglesia. Así se explica que J. A. T. Robinson interprete la cristología más antigua de Hch 3,19ss en el sentido de que Jesús sólo es esperado como Mesías en la «restauración universal», esto es, en la parusía (cf. *supra,* nota 41).

de Jesús ante el sanedrín (Mc 14,62 *par.*). Prescindiendo de si esta confesión de Jesús tiene fundamento histórico, su comprensión es muy difícil de determinar. Los exegetas anglicanos piensan que la frase, con doble alusión escriturística al Sal 110,1 y a Dn 7,13, no contiene la idea de una venida de Jesús desde los cielos *(visitation)*, sino sólo de su justificación por Dios y de la elevación a su diestra *(vindication)* [55]. Además, cabe entenderla en sentido individual o colectivo, como representante de toda la comunidad de salvación; por ello la comunidad cristiana, que dirige su mirada a Jesús en cuanto «Hijo del hombre», halla también en él su propia autocomprensión.

Como el problemático pasaje ha sido discutido en otro lugar [56], nos limitaremos aquí a unos datos. Por muy incontestable que sea la explicación de Dn 7,13, de acuerdo con su interpretación en el contexto veterotestamentario, no es menos cierto que la cita pudo haber recibido, en el marco de la predicación de Jesús y de la primitiva Iglesia, un nuevo sentido. Esta nueva interpretación es corriente en lo que se refiere a muchas profecías. Ello depende de la comprensión de la figura del «Hijo del hombre» en la época de Jesús y de la Iglesia primitiva, y entonces no se puede dudar de que el Hijo del hombre es esperado desde el cielo (Mc 13,26 *par.*) y ejerce una función judicial (Lc 12, 8 *par.*) ni de que él es exclusivamente una figura individual, como lo requiere su papel de juez. Precisamente el estrato más antiguo de frases relativas al «Hijo del hombre» en la fuente Q, frases de sentido escatológico, que deben haber sido empleadas y transmitidas por la comunidad primitiva de habla aramea, demuestra con bastante probabilidad esto mismo [57]. En la combinación de alusiones de Mc 14,62, la frase «veréis al Hijo del hombre... venir sobre las nubes del cielo» es la más importante desde el punto de vista crítico-formal y difícilmente puede ser interpretada de otro modo que Mc 13,26. En tal caso, se ha introducido en primer lugar la interpretación del Sal 110,1, referente al período intermedio, durante el cual el Hijo del hombre estará sentado a la diestra de Dios. No es preciso recurrir a una significación originaria distinta en boca de Jesús, pues entonces sigue pesando la dificultad del «veréis», referido a los adversarios y jueces judíos a quienes se dirige. ¿Cómo iban a tener ellos ocasión de ver a Jesús en su exaltación celeste junto a Dios y en su justificación por parte de éste, si se les negaban las apariciones del Resucitado? Por otra parte, el «desde ahora» de Mt 26,64 y Lc 22,69 supone una dificultad. Esta adición se entiende mejor como una interpretación posterior de la comunidad que como una expresión original de Jesús: desde ahora sus enemigos no le verán ya en su figura terrena hasta el momento en que les salga a su encuentro glorificado (cf. Mt 23,29). En Lc 22,69, donde falta la referencia a la parusía y también se evita el giro «veréis», cabe reconocer sólo una forma secundaria, puesto que suprime las dificultades de Mc [58].

[55] J. A. T. Robinson, *op. cit.*, 43-58; T. F. Glasson, *op. cit.*, 54-62 (con testimonios a favor).

[56] *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Br. [4]1965) 118s; *Kirche und Parusie*, en *Gott in Welt* I (Friburgo de Br. 1964) 551-578, particularmente 564s. Además, cf. B. Rigaux, *La seconde venue de Jésus*, en *La venue du Messie* (Lovaina 1962) 173-216, más concretamente 206-210.

[57] Lo ha demostrado de un modo convincente H. E. Tödt, *op. cit.*, 44-62.

[58] Es importante la observación de que Lucas reproduce pleonásticamente la expresión marcana «a la derecha del poder (= de Dios)» diciendo «a la derecha del poder de Dios», equivocación que delata al evangelista. Frente a la opinión, cada día más frecuente, de que Lucas ofrece aquí una tradición más antigua, cf., entre otros, H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga [3]1960; trad. española: *El centro del tiempo*, Madrid 1974) 77s, con la nota 2; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Ratisbona [3]1960) 122; H. E. Tödt, *op. cit.*,

De la respuesta de Jesús al sumo sacerdote no puede concluirse entonces la idea de que Jesús sólo es «exaltado» y justificado por Dios. El desarrollo ulterior de la tesis, fundado en que Jesús no hablaba aún de la parusía y en que esta espera surgió en la Iglesia primitiva, se basa, por una parte, en una determinada interpretación del mensaje de Jesús, y por otra, en el intento de explicar el surgimiento de la espera de la parusía recurriendo a diversos factores influyentes en la Iglesia primitiva. Aquí, donde nos proponemos tratar de la cristología más antigua, no necesitamos entrar en estos puntos, sino que podemos contentarnos con haber comprobado que no cabe demostrar la existencia de una cristología sin la espera de la parusía en la comunidad posterior a la Pascua y que, por el contrario, son muchos los motivos que exigen un comienzo extraordinariamente precoz de esta fe. Ya se han citado las razones principales: el *Maranatha,* los *logia* escatológicos sobre el «Hijo del hombre» en el estrato más antiguo de la tradición sinóptica y la espera de la parusía por parte del apóstol Pablo. Es importante reconocer que tras la invocación del *Maranatha* se esconde verosímilmente toda una teología del «Hijo del hombre»[59]; la actitud de la comunidad judeocristiana en su liturgia corresponde a esta espera de la parusía que aparece claramente según la interpretación de Mc 14,62. Si en el libro de los *Hechos* esta consideración de la parusía pasa a segundo plano, aunque aparece de todas formas en el conjunto de la teología lucana (retraso de la parusía, tiempo de la Iglesia; cf. también Lc 22,69). Además, la comunidad primitiva —esto lo ha visto bien Lucas— debía demostrar en primer lugar a los judíos que Jesús *crucificado* es el Mesías, quien se ha manifestado como tal mediante la *resurrección.* La venida gloriosa no es más que la consecuencia *necesaria* de esta convicción, a fin de que Cristo aparezca ante el mundo entero como salvador o juez. La compleja frase de Mc 14,62, que combina la exaltación de Jesús con su venida al fin de los tiempos sobre las nubes del cielo, contiene entonces la interpretación más antigua de la Iglesia primitiva que nos es accesible en lo referente al lugar y función que corresponden al Resucitado: exaltación y parusía. No se dio una fe en la parusía de Jesús que no estuviera unida a la fe en su exaltación, como tampoco se dio una fe exclusiva en la exaltación aislada, sino que se esperaba al mismo tiempo la parusía de aquel a quien Dios había exaltado.

Esta comprobación puede bastarnos para pasar ahora al problema de cómo entendió la comunidad primitiva la «exaltación», vinculada estrechamente a la resurrección, cómo la fundamentó teológica y escriturísticamente y la aplicó a Cristo.

2. *La cristología de «exaltación»*

La designación «cristología de *exaltación*» no ha sido escogida teniendo en cuenta la frecuencia o la facilidad de la expresión «exaltar», que se encuentra incluso con relativa rareza. Sólo Lucas (Hch 2,33; 5,31) y Juan (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34) la emplean en sentido cristológico; a éstos hay que añadir el importante pasaje del himno cristológico de Flp 2,6-11: «Dios lo ha exaltado» (ὑπερύψωσεν: v. 9), que tiene su raíz en el modo de hablar y en la mentalidad de la comunidad cristiano-helenística (cf. sección cuarta, 1). Pablo mismo no emplea la expresión en sus cartas restantes (¿sólo por casualidad?); sin embargo, nadie dudará de que Pablo vincula a la «exaltación» de Cristo pensamientos de gran vigencia y vitalidad.

94-97; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh 1964) 75.

[59] Cf. W. Kramer, *op. cit.,* 97.

El círculo de ideas a que alude la cristología de «exaltación» se concentra en la convicción de que Dios ha concedido a Jesús, después o con la resurrección, una dignidad y un poder. Por eso pertenecen también a este círculo todos los pasajes en que se habla de una entronización o de un «sentarse» Cristo «a la diestra de Dios» —imagen de ocupar el trono por la virtud y el encargo de Dios— [60]. Para ello se sugiere el título Kyrios, en cuanto que indica el ejercicio de un poder señorial y una veneración cultual por parte de la comunidad cristiana; esto es evidente en el himno cristológico de Flp 2,6-11, que culmina en la aclamación de Cristo como Kyrios (v. 11). Este predicado, que según Pablo es central en lo referente al Cristo exaltado, y que también es empleado por Lucas en su estilo narrativo de los *Hechos* para designar al Señor celeste de la comunidad, se ha enriquecido con muchas ideas que superan la mera exaltación y desarrollan el significado y función del exaltado. Limitaremos la expresión «cristología de exaltación» a la idea originaria de la exaltación, vinculada todavía al kerigma de la resurrección; estudiaremos el hecho efectuado por Dios, que concede a Jesús la entronización celeste y la instauración en majestad, acontecimiento que constituye el punto de partida para la representación del Señor exaltado, de la cual se han ido derivando muchas ideas cristológicas ulteriores. Hay, sobre todo, dos pasajes dignos de consideración que en este contexto hablan del «Hijo de Dios»: Rom 1,4 y Hch 13,33. Se demuestra que la más antigua idea cristológica de la exaltación está fuertemente influida por la cuestión de la mesianidad, ineludible para la comunidad cristiana cuando había de enfrentarse con el pueblo de Dios y con la teología judaica.

Hecha esta precisión y esta visión de conjunto, nos detendremos en los textos más importantes. El pasaje del discurso de Pedro en Pentecostés, *Hch 2, 32-36,* contiene la idea de la «exaltación» de Cristo (v. 33) y la expone con claridad. El proceso discursivo y la formulación delatan al Lucas teólogo; pero lo importante es que recoge una concepción cristológica decisiva para nosotros y la introduce en su teología sin falsearla. Tres actuaciones divinas quedan señaladas: *a)* Dios ha resucitado a Jesús (v. 32a); *b)* lo ha elevado a su diestra (o por su diestra) [61] —en el v. 33a está formulado en pasiva—; *c)* por medio de Jesús ha enviado al Espíritu Santo (v. 33b). Es importante señalar que la resurrección y la exaltación son citadas una tras otra en estrecha relación; la misión del Espíritu parece una confirmación de ambas. Todo ello forma parte de la concepción típicamente lucana: *a)* Pedro, que es el que habla, se designa a sí mismo y a sus compañeros de apostolado como «testigos» de la resurrección (cf. Hch 1,8.22; 3,15; 5,32; 10,39-41; 13,31); *b)* la «exaltación» parece en cierto modo excluida, pero queda lugar para el pensamiento lucano de la «ascensión» a los cuarenta días (cf. v. 34); *c)* según Lucas, la misión del Espíritu Santo se realiza en Pentecostés (v. 33c). Si se tiene en cuenta que para él el Jesús terreno lleva ya las características del Mesías regio, que desde su bautismo en el Jordán se le ha conferido el Espíritu divino y el poder mesiánico (cf. Lc 3,22 con Hch 10,38), que entonces la «exaltación» no es más que la conclusión de la trayectoria regia de Jesús y su instauración en un señorío de total eficacia [62], resultará todavía más claro que Lucas se ha encontrado con la idea de la «exaltación» y lo único que hace es interpretarla a su modo.

[60] Mc 12,35-37 *par.;* 14,62 *par.;* Hch 7,55s; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22.

[61] Cf. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften,* 133.

[62] Lo ha destacado concretamente G. Voss, *op. cit.,* 61-97. Sobre la comprensión de la exaltación de Jesús por parte de Lucas, dice en resumen que es la confirmación del «camino» de Jesús, que lleva a Dios, y también que significa la entronización de Jesús en su puesto de «caudillo de la vida» (153).

En Hch 2,34 se utiliza como prueba el pasaje del Sal 110,1: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies». Lucas ha vuelto a emplear esa cita en un sentido más «lucano»: («no fue David quien subió al cielo») en el contexto del discurso de Pentecostés, para probar que Jesús es el Mesías indicado por David (cf. también 2, 25-31). Pero podemos también concluir, partiendo de otros pasajes, que esta frase sálmica sirvió generalmente de fundamento para comprender la exaltación de Jesús. Hemos de citar en primer lugar la pregunta sobre el hijo de David que aparece en la tradición sinóptica (Mc 12,35-37 *par.).* Prescindiendo de si se trata o no de una escena histórica (lo que en nuestro caso no tiene apenas interés), la perícopa es un testimonio a favor de la concepción vigente en la primitiva Iglesia según la cual Jesús, el «Hijo de David» (el título no se le niega), ha sido elevado a una dignidad superior a la de David, que es «Señor». La cita del Sal 110,1, con la que se prueba su condición de «Señor», se refiere al estado que alcanza Jesús tras la resurrección, al ser exaltado [63]. No necesitamos entrar en los otros textos, en general posteriores, que se refieren al mismo pasaje sálmico para fundamentar el señorío de Cristo (cf. ya desde 1 Cor 15,25), en parte relacionándolo con Sal 8,7 (1 Cor 15,27; Ef 1,22; Heb 1,5, con una larga serie de testimonios). Ciertamente no se puede comprobar en qué momento y en qué círculos comenzó a concebirse la situación pospascual de Cristo a la luz de este pasaje, es decir, como una situación gloriosa, pero no cabe duda de que esta concepción no se limita a Lucas y que ya antes de él estaba vigente.

En Hch 2,36 se saca la consecuencia de lo que antecede (en el sentido de Lucas: de todo el discurso de Pentecostés) con una significativa formulación cristológica: Dios ha elevado a Jesús a la dignidad de Señor y de Mesías. Es digna de consideración la sucesión de los dos títulos: la denominación de «Señor» aparece en primer término, porque es la consecuencia inmediata de la cita; la de «Mesías» es una consecuencia posterior y señala la intención de toda la argumentación del discurso de Pentecostés. Desde el momento en que Jesús llegó a ser Kyrios se convirtió también en Mesías. Corrientemente, la expresión «Dios lo ha *hecho*...» se ha entendido como una cristología adopcionista [64]; al obrar así aplicamos al pensamiento bíblico, que es histórico-salvífico, una categoría mental completamente diversa y que puede inducir a error. De todas formas no puede Lucas haber pensado así, puesto que la voz celeste proclama ya a Jesús en su bautismo como «Hijo de Dios» (Lc 3,22), y Jesús mismo en su actividad terrena es ya el «Ungido del Señor» (4,18), el «Rey en nombre del Señor» (19,38), el «Mesías» (cf. 22,67s); ese Mesías «debía padecer y así entrar en su gloria» (24,26). ¿Cómo ha de entenderse la expresión de que Dios (con la exaltación, la instauración en el señorío celeste) lo ha *hecho* Mesías? La frase no puede ser entendida sin más como si dijera «lo ha confirmado como...».

Se podría, a la luz de Rom 1,4 («constituido Hijo de Dios»), aceptar que

[63] Cf., además de los comentarios, R. P. Gagg, *Jesus und die Davidssohnsfrage:* ThZ 7 (1951) 18-30; G. Friedrich: ZThK 53 (1956) 286-289 (piensa en una mesianología basada en el sumo sacerdote); D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) 167s (se trataría de una cuestión hagádica); J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956) 45: en esta cuestión hagádica estarían unidos dos pasajes de la Escritura, aparentemente contradictorios entre sí. «Hijo de David» se referiría a la manifestación terrena del Mesías oculto, «Señor de David» aludiría al Mesías entronizado. En todo caso, al menos la comunidad pospascual lo ha entendido así.

[64] Entre los trabajos más recientes, cf. F. Hahn, *op. cit.,* 117, 124; J. C. O'Neill, *The Theology of Acts,* 124-127. Contrariamente, U. Wilckens, *op. cit.,* 170-174; H. Conzelmann (comentario al pasaje en cuestión); cf. una explicación positiva en E. Lövestam, *Son and Saviour* (Lund 1961) 40ss.

Lucas ha recogido aquí una fórmula cristológica más antigua, no perfectamente acorde con su propia cristología[65]; o bien, si la fórmula es suya[66] y no se quiere suponer que Lucas se contradice, cabe explicar que Lucas se haya acomodado conscientemente a la mentalidad judía de sus oyentes. Esto no es inverosímil (como ya hemos visto en Hch 3,20), pues ya la fórmula introductoria «con seguridad reconozca πᾶς οἶκος Ἰσραήλ», que sin duda es de Lucas, es arcaizante[67]. No es del todo convincente que aquí haya guiado a Lucas una reminiscencia del Sal 2,2 LXX, el único pasaje del AT en que aparece la unión de κύριος con χριστός[68], pues allí se habla de Dios como κύριος y de su χριστός; ya hemos visto que la sucesión de los títulos resulta del contexto. Probablemente es Lucas mismo quien ha elaborado la frase, pero a sabiendas de las ideas mesiánicas judías y quizá también teniendo en cuenta expresiones cristológicas más antiguas de la Iglesia primitiva.

Debemos observar que, en el ámbito del judaísmo, el Mesías es siempre el rey o una figura regia; precisamente era esto lo que provocaba el escándalo ante la figura de Jesús, Mesías crucificado. A semejante objeción contesta la Iglesia primitiva alegando la instauración de Cristo en majestad, consecuencia de su exaltación. La comunidad dirige su mirada a la trayectoria de Jesús, que para ella (en este caso para Lucas)[69] había sido una trayectoria mesiánica, si bien conducía a la exaltación sólo a través de la humillación y la muerte. Jesús llegó a ser Mesías en sentido judaico cuando Dios le transmitió el poder, aun cuando desde el punto de vista cristiano fuera ya el Mesías —para Lucas, el Mesías regio— en su misma humillación.

El segundo pasaje de los *Hechos* en que aparece la expresión «exaltar» está muy relacionado con lo dicho, pero añade un aspecto importante que en el discurso de Pentecostés sólo ocupa un puesto accesorio (cf. 2,38-40): el aspecto soteriológico. Tras la indicación de que el «Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien los judíos habían colgado del madero», dice así *Hch 5,31:* «La diestra de Dios lo exaltó haciéndolo Jefe y Salvador, para otorgar a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados». La exaltación faculta a Cristo para el ejercicio de su función salvífica a favor del hasta entonces infiel pueblo israelita. Es fácil reconocer aquí la teología lucana no sólo en el juicio que se hace de los judíos y de sus posibilidades de conversión mediante la predicación apostólica, sino también en la idea de la mediación de Jesús (cf. 4, 11s) y en los títulos de «Jefe» (ἀρχηγός, en 3,15, con la añadidura τῆς ζωῆς) y «Salvador» (σωτήρ: Lc 2,11; Hch 13,23)[70]. Si se tiene en cuenta Hch 13,23, donde el Jesús terreno, a quien Juan Bautista introduce en el oficio de portador de salvación (13,24s), es señalado como σωτήρ (cf. también Lc 2, 11), entonces puede reconocerse aquí la interpretación cristiana de la fe judía en el Mesías. En los dos pasajes en que aparece el término σωτήρ referido a Jesús se pone de relieve su descendencia de la estirpe real de David (Lc 2,11),

[65] Cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* 150; J. C. O'Neill, *op. cit.;* F. Hahn, *op. cit.,* 116s.

[66] U. Wilckens, *op. cit.;* H. Conzelmann (comentario al pasaje citado).

[67] En griego clásico debería llevar artículo; su falta denota hebraísmo; cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga ⁹1954) § 275, 4. «*Casa* de Israel» conecta también con el hebreo bíblico; Lucas dice las más de las veces ὁ λαός, mientras que en las citas pone οἶκος: Hch 7,42.46.

[68] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* 162, nota 3; U. Wilckens, *op. cit.,* 173.

[69] Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* 21-86, 180-192; G. Voss, *op. cit.*

[70] Cf. G. A. Galitis, *Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ ΕΝ ΤΗι Κ. ΔΙΑΘΗΚΗι* (Atenas 1960); O. Cullmann, *Christologie,* 245-252 (para el título de *Soter);* G. Voss, *op. cit.,* 45-55.

de modo que este σωτήρ es el retoño prometido a David; el título tiene, igual que ὁ ἀρχηγός, resonancias señoriales. Lo mismo que el Mesías esperado por los judíos de la estirpe de David es rey *de salvación,* así Jesús, en cuanto «exaltado», trae de hecho la salvación, si bien en un nivel distinto al puramente nacionalista y político terreno; concede el perdón de los pecados (cf. Hch 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). También se advierte aquí que, para Lucas, Jesús, ya en su actividad terrena, es el verdadero Mesías y, sin embargo, mediante su exaltación llega a ser «Jefe y Salvador» en un sentido particular. El Mesías cristiano debía recorrer este camino, desde el bautismo por Juan hasta la cruz, a fin de ser constituido por Dios en su peculiar papel de portador glorioso de la salvación.

En el mismo discurso de Pablo en Hch 13 existe, finalmente, un pasaje que no habla expresamente de la exaltación, pero sí vincula la idea a la resurrección de Jesús mediante un texto escriturístico que pertenece al mismo núcleo de ideas: el Sal 2. Según *Hch 13,33,* Dios ha cumplido sus promesas hechas a los Padres al «resucitar a Jesús, como también está escrito en el Salmo segundo: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy'». En el problema de si la frase se se refiere a la aparición de Jesús o a su resurrección hay que decidirse por esto último, según el penetrante estudio de E. Lövestam [71]; el contexto y el empleo lucano del verbo ἀνίστημι [72] muestra inequívocamente esta dirección. Así, la resurrección de Jesús aparece aquí a la luz de un Salmo que ya en el judaísmo se interpretaba mesiánicamente [73] y que en el NT desempeña un importante papel cristológico. Ya originariamente cabría unir la condición de Hijo del Sal 2,7 con la profecía de Natán a David, a quien declara refiriéndose a su hijo: «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» (2 Sm 7,14). El Mesías es «Hijo de Dios», por eso es claro que también el título «Hijo de Dios» pudo tener para Jesús en la Iglesia primitiva un sentido preferentemente mesiánico. Esta antigua cristología es evidente en Hch 13,33 y está en consonancia con Hch 2,36: «A este Jesús, Dios lo ha constituido Mesías». En el trasfondo escriturístico del Sal 2 la constitución en señorío y poder es asimismo evidente, igual que en la referencia de Hch 2,34s al Sal 110,1. Aunque el pasaje pueda explicarse, dado el contexto lucano, como una elaboración de Lucas, cabe sospechar que sigue un antiguo uso cristológico del Sal 2. En este mismo sentido está «el Hijo de Dios» en la fórmula prepaulina de Rom 1,4, cuya última raíz escriturística es seguramente 2 Sm 7,14. Penetramos así más profundamente en el desarrollo cristológico del kerigma de la resurrección en la Iglesia primitiva: también ésta hizo suya y refirió al resucitado la antigua idea judaica de que el vástago de David sería recibido por Dios como hijo suyo, creencia que se basa en 2 Sm 7,14 y Sal 2,7. Este «Hijo de Dios» mesiánico es Señor, vencedor de sus enemigos, aspirante al señorío universal (Sal 2,8). En un paso sucesivo este Cristo puede descubrir su significación peculiar eterna a la vista del creyente (Heb 1), aunque el título «Hijo de Dios» se haya enriquecido también con otras ideas [74]. Para nuestro estudio es importante subrayar que el título ha

[71] *Son and Saviour,* 37-48.

[72] Este verbo se refiere a la resurrección de Jesús en Hch 2,24.32; 13,34; 17,31; sólo en las dos citas 3,22; 7,37 y en 3,26, pasaje que depende de 3,22, significa «hacer resurgir».

[73] Cf. Billerbeck, III, 673-677; según él, la aplicación al Mesías davídico es «la más antigua y extendida» (75). Cf., además, E. Lövestam, *op. cit.,* 15-23.

[74] Es fácil advertirlo en Pablo, como también en los sinópticos. Cf. bibliografía: O. Cullmann, *Christologie,* 276-313; F. Hahn, *op. cit.,* 280-333; W. Kramer, *op. cit.,* 183-193; B. M. F. van Iersel, *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961); Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Roma 1962, para Mateo);

adoptado un sentido mesiánico ya a partir del kerigma de la resurrección y que designa la exaltación de Cristo, su instauración en el señorío.

Por último, dirigiremos la mirada al pasaje ya mencionado de *Rom 1,4,* del cual hablaremos más detenidamente en el próximo párrafo. Es casi seguro que Pablo hace suya aquí una fórmula cristológica ya en uso; esto se deduce, entre otras cosas, de que su propio empleo del título «Hijo de Dios» (al principio del v. 3) aparece en tensión con la inteligencia del τοῦ... υἱοῦ θεοῦ (en la fórmula del v. 4). Si Jesús, según la carne, procede del linaje de David, y es constituido Hijo de Dios desde (o por) su resurrección de entre los muertos, entonces la dignidad de Hijo de Dios se le atribuye sólo en cuanto exaltado (a diferencia del v. 3). Era y es «Hijo de Dios» mediante un acto divino de entronización[75] (desde su resurrección de entre los muertos), en el mismo sentido mesiánico de Hch 13,33 (cf. 2,36). Chocamos entonces con una concepción unitaria antigua de que son testigos, independientemente, Lucas y Pablo. En Rom 1,4 está aún la añadidura ἐν δυνάμει, que no deja lugar a la menor duda sobre la finalidad de la «constitución como Hijo de Dios»: se trata de un ejercicio del poder mesiánico. Probablemente tiene razón M.-E. Boismard al señalar que esta adición no designa al υἱὸς θεοῦ en cuanto «investido de poder», es decir, no va unida al título en forma atributiva (modal), sino que se refiere más bien al ὁρισθέντος a fin de determinar más concretamente esta constitución[76]. El giro «en poder» significa, al igual que en Mc 9,1 («el reino de Dios ha llegado ἐν δυνάμει»), la revelación poderosa que sigue a la constitución por parte de Dios[77]. «Pablo no piensa en la filiación natural de Cristo, sino en el cumplimiento del Salmo mesiánico: 'Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy'. Esta 'instauración' de Jesús como Hijo de Dios no es más que su entronización como Mesías y Señor de los pueblos»[78]. Como raíz más profunda de esta idea puede considerarse, no obstante, según lo dicho, la profecía de Natán en 2 Sm 7,14, tanto más si se tiene en cuenta que en esa fórmula prepaulina se concede valor a la ascendencia davídica del Hijo de Dios (v. 3).

Con esto tenemos ya presente una antigua cristología, nacida en el seno del judeocristianismo, que comprende la resurrección a la vez como «exaltación» o instauración en la majestad mesiánica, y que está cimentada escriturísticamente a base del Sal 110,1 y 2,7. Nos ocuparemos todavía brevemente de una objeción, según la cual esta cristología «antiquísima» no debe atribuirse al judeocristianismo palestinense, sino a la comunidad cristiana judeo-helenística: la cristología de «exaltación» no está aún unida con el título «Hijo del hombre»[79]. Se puede, por el contrario, apelar formalmente a Mc 14,62, donde aparecen

E. Lövestam, *op. cit.,* passim y 88-112; R. Schnackenburg, *Sohn Gottes:* LThK IX (1964) 851-854.

[75] El vocablo ὁρίζω, con doble acusativo, significa inequívocamente «colocar a alguien en algo», instaurar; cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlín [5]1958) 1151, véase *sub verbo* 1, b, y también Hch 10,42; 17,31; Ignacio Ant., *Ad Eph 3,2.* Al interpretarlo los Padres en el sentido de «revelar, manifestar», reducen su significado, debido a determinadas tendencias dogmáticas. La traducción *praedestinatus* de la Vulgata contiene un matiz distinto. Los comentarios modernos están de acuerdo en este punto de vista.

[76] M.-E. Boismard, *Constitué Fils de Dieu (Rom I, 4):* RB 60 (1953) 5-7.

[77] Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief* I (Ratisbona 1957) 8s.

[78] M.-E. Boismard, *op. cit.,* 14.

[79] F. Hahn, *op. cit.,* 126, que coincide con H. E. Tödt *(Der Menschensohn,* 258-264). Tödt, no obstante, no discute «la existencia de Jesús en calidad de 'exaltado' para la comunidad primitiva palestinense» (260).

juntos el advenimiento del «Hijo del hombre sobre las nubes del cielo» y el «sentarse a la derecha del Todopoderoso». Apenas cabe entender esta última frase sólo en el sentido de una entronización mesiánica al fin de los tiempos [80]; el καθήμενον expresa un estado que sólo se hará visible para los interlocutores en aquel momento, pero que no tiene por qué comenzar exclusiva e inmediatamente antes de la parusía, sino que ya puede existir mucho antes: desde la exaltación de Jesús. El problema estriba, como hemos visto antes, en determinar si se trata aquí de una interpretación que hace suyo el Sal 110,1. La visión de Esteban, según se la interpreta siempre [81], presupone la exaltación de Jesús (Hch 7,55s; cf. Lc 22,29). Si se la tiene por una elaboración teológica tardía y muy distante de las más antiguas frases sobre el Hijo del hombre en la tradición sinóptica [82], puede ser exacto el parecer de Tödt, según el cual en la frase sobre la venida del Hijo del hombre falta el tema de la exaltación como momento cristológico independiente [83]; cierto que éste puede relacionarse con la perspectiva de dicho título, pero no excluye la fe en la exaltación entre la resurrección y la parusía. En los párrafos anteriores intentábamos demostrar que la comunidad no pensó nunca en un puro ocultamiento sin una función de dominio durante el período intermedio. La cristología que surge de los pasajes estudiados sobre la instauración del Mesías en su poderío, es decir, sobre el Hijo de Dios, no debe ser considerada como estadio posterior a una teología centrada en el Hijo del hombre, sino que puede y debe situarse junto a ésta si quiere expresar la condición que Jesús ha alcanzado a partir de la resurrección.

3. *El Cristo* κατὰ σάρκα *y* κατὰ πνεῦμα

A partir de la exaltación de Cristo hubo de surgir la cuestión de cómo interpretar su vida terrena anterior. Tomada en sí misma, podría esperarse que fuera considerada como «humillación»; sin embargo, es sorprendente que esta expresión sólo aparezca una vez en contexto cristológico, concretamente en el himno de Flp 2,8, en correspondencia con la «exaltación»: Cristo se humilló, obedeciendo hasta la muerte, y por eso Dios le ha exaltado. Se trata ya de un estadio algo más tardío de la cristología (cf. la idea de la preexistencia) y de una pieza particular de estructura hímnica. Fuera de este lugar encontramos la expresión sólo en una cita de Is 53,8, recogida por Hch 8,33, precisamente en un pasaje cristológicamente importante, puesto que introduce un largo fragmento del poema del siervo paciente aplicándolo a Jesús (cf. v. 34s); de todas formas, la expresión referida no es utilizada en su significado teológico. La exégesis que hace Felipe ante el eunuco etíope constituye un testimonio de la interpretación lucana de la vida de Jesús «por el sufrimiento a la gloria» (Lc 24,26) [84]. Por tanto, la idea de «humillación» deriva sólo en parte de la exaltación; en consecuencia, tampoco es probable que la idea del «justo humillado y exaltado», tal como

[80] Como hace F. Hahn, *op. cit.*, 128, 181ss.

[81] Cf. más detalles en R. Pesch, *Die Vision des Stephanus. Apg 7,55f im Rahmen der Apostelgeschichte* (Stuttgart 1966). Sostiene (basándose en *Asc. Mois.*, 10, 3; Is 3,13 LXX) que el Hijo del hombre que está en pie es el juez que se alza para pronunciar, mediante la acusación de Esteban, el juicio contra «su pueblo».

[82] H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 274-276.

[83] *Ibíd.*, 264.

[84] Esto mismo se deduce también de la comparación de Hch 8,35 con Lc 24,27: igual que Felipe, «partiendo de esta escritura le anunció a Jesús», Jesús mismo «explica» a los discípulos de Emaús lo concerniente a su persona partiendo de las Escrituras.

aparece en la teología judaica, desempeñara un papel importante en la primitiva Iglesia [85].

Si consultamos los textos que representan los estadios más primitivos de la cristología tropezamos con otro modo de expresión que se emplea para designar el estado terreno y el celeste —este último a partir de la resurrección— y sus relaciones mutuas: su situación «según la carne» y «según el espíritu». A este propósito contamos con tres testimonios, tres pasajes neotestamentarios completamente distintos y sin ninguna interdependencia, estereotipados a su manera y que, a pesar de su inclusión entre los escritos tardíos, delatan un origen antiguo: Rom 1,3s; 1 Pe 3,18; 1 Tim 3,16a. Se trata de primitivas formulaciones confesionales, es decir, litúrgicas, con algunas diferencias textuales, pero que contienen la contraposición característica entre σάρξ y πνεῦμα y las *mismas* ideas. Es preferible estudiarlas primero una por una y después sacar las consecuencias que se desprenden para su cristología común.

En *Rom 1,3* se dice de Jesucristo (a quien Pablo designa desde *su* punto de vista como Hijo de Dios) [86] que «(nació) de la estirpe de David, por línea carnal», y luego en el v. 4 que «fue constituido Hijo de Dios en poder conforme al Espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos» [87]. Se distinguen aquí claramente dos modos sucesivos de existencia de Jesucristo que están relacionados entre sí. Se subraya también su respectivo origen: el nacimiento y la resurrección. Los dos extremos son la descendencia de la estirpe de David no sólo en sentido genético, sino también en el de su cualificación como Hijo de David, y la constitución en poder en cuanto Hijo de Dios (cf. el párrafo anterior). Esta ascendencia davídica de Jesús, que Pablo no menciona fuera de este lugar (1 Tim 2,8 es también resonancia de una fórmula prepaulina recogida por Pablo), forma parte de esa cristología antigua, según se deduce de Mc 12,35ss *par.* y de los discursos del libro de los *Hechos* (particularmente de Hch 13,23). En esta cristología, cortada aún conforme al patrón judaico, es importante la procedencia genealógica de David, a cuya descendencia está vinculada la espera del Mesías; pero también está relacionado con ella el título «Hijo de Dios», en virtud de la promesa hecha a David en 2 Sm 7,14. Supuesto que la promesa de Dios de que recibiría como a su propio hijo al retoño de David ha sido hecha sólo a él, es lógico que el constituido «Hijo de Dios» en poder sea cualificado como descendiente de David.

La contraposición «por línea carnal»-«por línea de espíritu santificador» aparece aquí en una forma no paulina, lo que constituye un nuevo indicio del origen prepaulino de la fórmula [88]. No aparece aquí la *oposición* paulina entre una

[85] Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich ²1962) 21-33, 53-62. Refiriéndose al título «el Justo», el autor debe afirmar que su utilización en el NT es poco relevante y que la visión de Jesús como «el Justo» no podía expresar adecuadamente los deseos de la comunidad (56). Sin embargo, tiende a considerar el título «Hijo del hombre» sobre este trasfondo (46-52), opinión difícil de admitir.

[86] Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (v. 3) ha puesto Pablo antes de la fórmula; se refiere a los dos modos de ser: «según la carne» y «según el espíritu», y está en cierta tensión respecto del «Hijo de Dios», que sólo es instaurado en poder a partir de la resurrección (v. 4).

[87] La preposición ἐκ puede tener lo mismo un sentido causal que temporal. Dentro de esta concepción histórico-salvífica, la resurrección «según el espíritu» corresponde al nacimiento del linaje de David «según la carne», pero hay que preferir la interpretación temporal. Cf. H. Lietzmann y O. Kuss (comentarios sobre este pasaje).

[88] Aparte algunas palabras no paulinas, nos encontramos frente a tres ideas de contenido no paulino: la particular aplicación del título «Hijo de Dios», la idea de la ascen-

vida y actitud dominada por el pecado y una vida animada por el Espíritu de Dios (cf. Rom 8,4s-9.13; Gál 3,3; 5,16-25; 6,8), sino más bien dos modos de existencia sucesivos y *complementarios*. «Por línea carnal» indica la ascendencia natural humana [89] y su correspondiente existencia terrena; «por línea de espíritu» significa la condición del resucitado y exaltado. Con esta peculiar fórmula se expresa el antiguo pensamiento hebreo de los dos «espacios», tierra y cielo, y de los dos ámbitos de influencia, humano y divino, que están en relación mutua, subordinados, dependientes u opuestos según el aspecto que se considere [90]. No aparece la representación local de una «esfera» en la que se halla cada cual (a diferencia de 1 Tim 3,16a: ἐν σαρκί, ἐν πνεύματι); la preposición κατά significa en este caso «respecto de» [91]. Esto viene a parar a lo mismo: en la trayectoria seguida por Jesús pueden distinguirse (no separarse) un período humano-terreno y un estado celeste junto a Dios que comienza con la resurrección y perdura todavía. Es también veterotestamentaria y arcaica la expresión «espíritu santificador», que no tiene más significado que el de «Espíritu Santo» (cf. Ef 1,13), aun cuando tal vez destaque con más fuerza la esfera divina de la santidad, la sublimidad y la supramundanidad [92]. De todos modos, no se alude al Espíritu que Jesús posee y administra, sino a la realidad que determina su condición celeste y caracteriza su modo de existencia celeste, igual que antes lo hacía la «carne» con su existencia terrena. En la fórmula está condensada la reflexión sobre el nuevo rumbo que ha tomado la existencia de Jesús con la resurrección, pero no se plantean las cuestiones suscitadas por la relación entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado. Resplandece sólo la trayectoria señalada por Dios, en cuya voluntad y actuación hay lugar para ambas modalidades de existencia.

El segundo pasaje, *1 Pe 3,18*, pertenece también probablemente a un antiguo himno cristológico, recogido aquí en una parénesis [93], al igual que el himno de Flp 2. La acción salvífica de Cristo, es decir, que él «haya muerto una sola vez por los pecados... a fin de conducirnos a Dios», implica que él ha recorrido un camino (πορευθείς: vv. 19 y 22) que le lleva desde la esfera terre-

dencia davídica y las expresiones susodichas. La contraposición de σάρξ y πνεῦμα en Cristo fue relegada posteriormente a un segundo término debido a los malentendidos que podía suscitar. Sólo pervive en Ignacio Ant.: Ef 7,2; 10,3; Smyrn 1,1; 3,3; 12,2; 13,2; Magn 13,2; Pol 1,2; 2,2. Para lo que sigue, cf. también E. Schweizer, *Röm 1,3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus:* EvTh 15 (1955) 563-573.

[89] Esto puede decirlo Pablo aun sin contraponerlo al espíritu, Rom 4,1; 9,3.5, etc. El único pasaje que se le puede parangonar es Gál 4,29, donde Ismael, el engendrado κατὰ σάρκα, persigue a Isaac, engendrado κατὰ πνεῦμα. La última expresión recoge la idea de que Isaac nació «según la promesa» e indica, por tanto, el fundamento de la generación, aunque mirando a los cristianos, que, «al modo de Isaac, son hijos de la promesa» (v. 28).

[90] Puede adivinarse el antiguo pensamiento bíblico en pasajes como Is 31,3; 40,6.8; 2 Cr 32,8; Jr 17,5.7; Sal 56,5. Este modo de hablar se halla más desarrollado en los textos de Qumrán; por ejemplo, 1 QH 7,16s; 10,23.32; 15,12s; cf. R. E. Murphy, *BSR in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans,* en *Sacra Pagina* II (París 1959) 60-67 (en la p. 69, nota 1, se dirige contra E. Schweizer).

[91] W. Bauer, *Wörterbuch,* 806, II, 6.

[92] Cf. para la interpretación, fuertemente diferenciada, de «según el Espíritu de santidad» O. Kuss, *Der Römerbrief,* 6-8.

[93] R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief,* en *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem A. Fridrichsen* (Lund 1947) 1-14, intenta reconstruir el himno originario; en forma distinta, M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre* (París 1961) 57-109; cf. también K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Friburgo de Br. 1961) 110-112.

na al cielo junto a Dios, donde él está «a su diestra» (v. 22). En este camino «fue también a predicar a los espíritus en prisión» (se trata del famoso pasaje relativo al *descensus ad inferos,* que no vamos a discutir aquí con detenimiento)[94]; de todas formas, es un camino que conduce a la gloria de Dios y al señorío que Dios le otorga; prueba de ello es que se le someten los ángeles, las potestades y virtudes (v. 22). Tras la indicación de que después de su muerte expiatoria quiso «conducirnos a Dios», sigue como indicación primera (aunque en el himno sea el segundo doble verso) lo de «puesto a morir (en la) carne, fue vivificado (en el) espíritu». La pareja antitética «carne-espíritu» va aquí en dativo, un dativo que no hay que concebir en sentido causal (no podría acomodarse a la condición de la «carne»), sino en sentido modal: el hecho de la muerte se realizó en la carne, la vivificación en el espíritu. Los dos ámbitos están también aquí el uno frente al otro: el «carnal»-terreno en que Cristo padeció la muerte expiatoria y el «espiritual»-divino en que comenzó a caminar después, es decir, el cielo, según el v. 22, en el que permanece a la diestra de Dios. Estas dos esferas en que Cristo realiza su existencia, sucesivamente en una y en otra (aun cuando la primera, «en la carne», sólo haga referencia a su muerte), muestran aquí, mejor que en Rom 1,3s, sus relaciones mutuas. El paso de una a otra lo indican la muerte y la resurrección, como dos fases de un único proceso, aunque tampoco una niegue a la otra. Con la «vivificación» no se puede designar otra cosa que la resurrección obrada por Dios; a través de ella, el Cristo a quien se dio muerte entra en el ámbito del espíritu. El ἐν ᾧ que sigue y que debe referirse al πνεύματι parece indicar que Cristo comienza su camino hacia los «espíritus en prisión» ya «en el espíritu», es decir, en cuanto ha sido acogido en el ámbito de Dios[95]. La resurrección (cf. v. 21 al final) es el giro decisivo de la existencia de Cristo, el comienzo de su nueva existencia, el principio de su señorío.

El tercer pasaje, *1 Tim 3,16a,* es el segundo doble verso de un himno cristológico fácil de reconocer por su introducción («el misterio de la piedad es grande») y por el pronombre relativo ὅς privado de antecedente como en Flp 2,6; Col 1,15.18b)[96]. Es un himno cristológico que entona la Iglesia en el culto (cf. v. 15) y en el que compendia el misterio de su fe y de su piedad. Los tres dobles versos describen no una sucesión temporal o lógica de los acontecimientos salvíficos, sino el único acontecimiento de la glorificación de Cristo desde diferentes aspectos[97]. En el primer verso aparece la existencia terrena de Cristo:

[94] Cf. K. H. Schelkle, *op. cit.,* 104-108. A su exégesis personal, que parte del «mito apocalíptico de los ángeles encarcelados» (cf. Gn 6,1-6 y textos apocalípticos posteriores), al que vincula la antigua doctrina del descenso de Cristo a los infiernos, debe preferirse la idea de que, en su *ascensión* a los cielos, proclamó Cristo su victoria a los «espíritus encarcelados». Así pueden resolverse fácilmente las dificultades textuales. Al mismo resultado ha llegado el cuidado trabajo (tesis doctoral) de W. D. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965). Para nuestro pasaje «muerto en la carne, fue vivificado en el espíritu», cf. pp. 124-134 (en el mismo sentido que anteriormente en el texto).

[95] Cf. un examen más detallado en W. D. Dalton, *op. cit.,* 135-143.

[96] Otras variantes como ὅ 061 D* lat; θεός A^2 P Ψ K pl pueden considerarse sólo como un intento de soslayar las dificultades. Probablemente precedía una doxología breve referida a Cristo: «Alabado sea nuestro Señor Jesucristo».

[97] Cf. M. Dibelius - H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Tubinga ^{3}1955) 49-51; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung,* 104-108; J. Freundorfer, *Die Pastoralbriefe* (Ratisbona ^{3}1959), comentario al pasaje (235s). De modo diferente, J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Gotinga ^{8}1963) 22-25, que ve un himno de ascensión al trono en tres partes.

«el que se manifestó en la carne». Pero todo lo demás se refiere al Cristo glorificado, que se presenta como tal en el verso segundo: «se justificó en el espíritu (o fue llevado a la victoria por el espíritu)». Después se celebran los efectos de esta entrada vencedora en el mundo celeste-espiritual [98]. Es, pues, un canto al Cristo vencedor y glorioso, que permanece en la gloria de Dios y al mismo tiempo penetra el mundo con sus fuerzas salvíficas.

Aquí nos interesa exclusivamente el primer doble verso, que contrapone los dos modos de existencia de Cristo. En este pasaje domina más que en los anteriores la representación localizante de las esferas «carnal»-terrena y «espiritual»-celeste (preposición ἐν). Lo de «se manifestó en la carne», que tiene paralelos en Juan (1 Jn 1,2; 3,5.8; cf. 4,9) y en Ignacio de Antioquía (Ef 19,3) [99], se refiere al comienzo de la existencia terrena y a todo el período humano de Jesús. La «manifestación» (φανερωθῆναι) podría significar la aparición de la gloria divina (cf. Jn 1,14), defendida contra cualquier malentendido teofánico o doceta mediante la expresión «en la carne». Más complicada es la expresión ἐδικαιώθη con que se alude al comienzo de la existencia «en el espíritu». Según el substrato veterotestamentario y judaico, podría entenderse como «declarar a uno inocente, justo» [100]; según textos gnósticos, podría concebirse en el sentido de «entrar victoriosamente», esto es, en el mundo celeste [101]. En realidad, apenas puede significar otra cosa que el último verso del himno: «fue llevado a la gloria». También aquí se presupone, al igual que en 1 Pe 3,18-22, la marcha victoriosa de Jesús hacia el mundo celeste; con todo, no se describe la trayectoria, sino que se indica en seguida la meta. El verso siguiente (v. 16b) menciona la «presentación» ante los ángeles. Probablemente nos hallamos con este himno en una época muy adelantada y desarrollada; prueba de ello es que se habla de la predicación de Cristo entre los pueblos y de la fe del cosmos. Sin embargo, en el primer doble verso se ha conservado la antigua concepción de los dos modos de existencia de Cristo «en la carne» y «en el espíritu». El tiempo de su existencia terrena en la carne era el presupuesto de su señorío victorioso que él ha alcanzado y ejerce «en el espíritu».

Si queremos juzgar en conjunto esta concepción cristológica, tal como aparece en los tres pasajes mencionados, es preciso que tengamos en cuenta la perspectiva bíblica histórico-salvífica. No se trata aquí de un estudio sobre el ser de Cristo. No nos hemos planteado aquí el problema de las dos naturalezas en el sentido que tendrá después ni hemos intentado una visión antropológica; «car-

[98] El orden de los tres dobles versos, que contienen una triple antítesis (carne-espíritu, ángeles-pueblos, mundo-gloria), está trabado artificiosamente (forma quiástica). A la esfera del «espíritu» sigue la presentación ante los ángeles, ante los pueblos y ante el mundo, según el esquema *a-b, b-a, a-b.* La contraposición entre el mundo terreno y el celeste se mantiene en los tres dobles versos; pero en el tercero y el segundo se presupone ya la actuación del exaltado.

[99] El pasaje dice expresamente: «Dios apareció en forma humana (ἀνθρωπίνως)»; pero la idea está arraigada en Ignacio Ant., cf. *supra,* nota 88. Algunos pasajes de la *Carta de Bernabé* podrían aludir a 1 Tim 3,16 (5,6; 6,7.9.14; 12,10).

[100] Cf. Sal 50,6 LXX (citado en Rom 3,4), donde este verbo es paralelo de νικᾶν; por eso dice E. Schweizer, con razón, que en el fondo domina la representación de un proceso judicial que se desarrolla entre Dios y el mundo *(op. cit.,* 106). Son también importantes los paralelos en Sal 2,16; 3,5; 4,9; 8,7. Cf., por lo demás, E. Schweizer, *op. cit.,* nota 422 (pp. 105s).

[101] Cf. *C. Herm.,* XIII, 9; *Od. Sal.,* 31, 5, y también 17, 2; 25, 12; 29, 5. Sobre esta derivación, cf. M. Dibelius-H. Conzelmann (comentario al pasaje). Sin embargo, a la vista de los textos citados en la nota anterior, no es necesario recurrir a estos últimos, máxime cuando las *Odas de Salomón* están aún profundamente penetradas de esa representación de la «victoria».

ne» y «espíritu» no son aquí conceptos antropológicos. Son más bien dos estadios divididos y al mismo tiempo vinculados por la resurrección de Jesús; sólo en el punto culminante de la trayectoria a la que estos dos estadios pertenecen, sólo en su punto de llegada, la «constitución en calidad de Señor», puede Jesús ser reconocido como Mesías prometido, «Hijo de Dios», según las promesas hechas a David (Rom 1,3s). Por eso todo el énfasis recae en la condición del Cristo que ha entrado en la gloria de Dios; él es el vencedor de todas las potencias enemigas de Dios, el liberador de todos los justos (1 Pe 3,18s), cuyo señorío se revela en los cielos y es celebrado litúrgicamente en la tierra, difundiendo su influjo bienhechor por el mundo entero (1 Tim 3,16). Queda aún una consideración que hacer sobre ambos modos de existencia de Cristo: ni se ha orientado nuestra visión a la preexistencia ni tampoco se ha destacado la parusía y la completa realización futura de la salvación de un modo expreso. Hay en ello cierta unilateralidad, que se explica por el intento de acercar lo más posible la «mesianidad» de Jesús, tal como la entiende la fe cristiana, al pensamiento judío. Jesús sólo puede ser rey mesiánico, en el pleno sentido de las antiguas profecías, en cuanto que ha sido constituido Señor por Dios (cf. Sal 2) y en cuanto que, entronizado a la diestra de Dios, hace fecunda su muerte expiatoria difundiendo por el cosmos sus fuerzas salvíficas. Es clara la relación de todas estas ideas con la cristología de «exaltación» que hemos estudiado anteriormente.

Pero se debe advertir también que esta cristología está abierta al ulterior desarrollo cristológico que conduce hasta la tardía doctrina de las dos naturalezas. El que Pablo introduzca sin dificultad fórmulas precedentes en su cristología, mucho más elaborada, no es un hecho casual. Para Pablo, este Cristo del linaje de David, constituido «Hijo de Dios» en poder a todo lo largo de su trayectoria vital, lo mismo en su existencia terreno-carnal que en la celeste-espiritual, es siempre el «Hijo de Dios», tal como el Apóstol lo entiende (Rom 1,3 al principio). «Hijo de Dios» es, en sentido paulino, el Hijo enviado por el Padre en la plenitud de los tiempos (que, por tanto, preexistía) y que por su nacimiento de mujer penetró en el mundo y se sometió a la ley (Gál 4,4), Hijo único de Dios, vinculado esencialmente a él, a quien por nuestra salvación «no respetó, sino que entregó por todos nosotros» (Rom 8,32), que se apareció a Pablo resucitado y viviendo junto a Dios (Gál 1,16) y a quien se espera un día desde el cielo como liberador de la ira de Dios (1 Tes 1,10). Si, pues, en las antiguas fórmulas se distinguen pronto los dos modos de existencia de Cristo en la tierra y en el cielo, cabe la transposición de esta concepción histórico-salvífica a otra de tipo esencialista, cosa que ocurre ya de un modo explícito en Pablo; en último término, será éste el punto de partida de la doctrina posterior de las dos naturalezas, doctrina que se va preparando de una forma decidida, aunque aún no explícita, en san Juan [102].

La evolución posterior de la cristología pudo moverse en una doble dirección. Cabía una orientación, como, por ejemplo, en san Pablo, hacia el Kyrios que permanece junto a Dios, vencedor glorioso a quien la comunidad profesa un culto. Por eso concluye Pablo su breve excurso cristológico de Rom 1,3s invocando el nombre de Jesucristo y añadiendo su denominación propia y carac-

[102] Cf. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951): acentúa constantemente la historia de la salvación como principio determinante del kerigma apostólico; A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* en *Das Konzil von Chalkedon* I (Wurzburgo 1951) 5-202; sobre el fundamento bíblico, cf. 9-30.

terística «nuestro Kyrios» (v. 4 al final). Lo decisivo es sólo la obra salvífica de la cruz y la resurrección, mediante las cuales Cristo ha alcanzado esa posición de dominador sobre los poderes enemigos de Dios y de Señor sobre su comunidad. Da la impresión de que le falta interés por la actuación terrena de Jesús, por su doctrina y predicación, por sus obras y milagros [103]. En cambio, en otros círculos del cristianismo primitivo, particularmente en aquellas comunidades que, a través de los apóstoles, conservaban un recuerdo vivo del Jesús terreno y una tradición de sus palabras y acciones, a la vez que un contacto más estrecho con ese primer estadio de la trayectoria mesiánica de Jesús, el interés hubo de centrarse en su aparición terrena. El nacimiento de los evangelios sólo se explica partiendo de esta orientación, que arranca del hecho de la resurrección para después volver al Jesús terreno, toda vez que el resucitado no es sino el que fue crucificado y pasó su vida entre los judíos. En los evangelios se ha condensado una cristología que depende estrechamente de las antiguas fórmulas y concepciones que acabamos de estudiar. En esta perspectiva de los evangelios se advierten nuevamente principios teológicos diversos a la hora de entender la irrupción y actuación de Jesús como algo que ha de llegar a su plenitud en la constitución como «Señor» después de la Pascua. Ante todo, debió de plantearse la cuestión de cómo el Jesús terreno se dio a conocer o pudo ser conocido en esa dimensión de Mesías, ya que en realidad Dios le confirmó, invistió e instauró en poder sólo mediante la resurrección y la exaltación a su derecha. A la hora de indicar quién era y qué pretendía ser Jesús, cuál era el misterio de su persona tal como se reflejaba en su comportamiento y en la reacción de sus contemporáneos, los evangelistas siguen su propio procedimiento y nos ofrecen su personal visión cristológica, no obstante la tradición común de que disponen y la predicación de la comunidad que les sirve de base. Esto es lo que vamos a investigar con más detención en la sección siguiente por lo que se refiere a los sinópticos.

SECCION TERCERA

LA CRISTOLOGIA DE LOS SINOPTICOS

1. *Marcos*

Marcos escribió el más antiguo de los evangelios que han llegado hasta nosotros; tal vez él es quien creó este tipo de evangelio escrito. Por eso nuestra investigación sobre cómo fue cuajando la cristología en estos relatos de obras y palabras del Jesús terreno comenzará por él. A pesar de todo, semejante investigación sobre Marcos es difícil, puesto que desconocemos sus fuentes; además, el estrato redaccional en el que el evangelista deja entrever su pensamiento teológico sólo hasta cierto punto podemos comprobarlo y aislarlo. El método basado en la «historia de la redacción», que investiga las intenciones teológicas de los evangelistas, no ha conducido todavía a resultados satisfactorios por lo que se refiere a esta antiquísima obra, y precisamente en la cristología tropieza

[103] Cf. *supra,* nota 29, en p. 200.

con incontables dificultades [1]. La razón fundamental de este estado de cosas es ese particular punto de vista de Marcos que, desde el trabajo de Wrede (1901), se ha designado con el nombre de «secreto mesiánico» y sobre el que se ha venido discutiendo sin encontrar hasta ahora ninguna explicación concluyente [2]. Como precisamente estriba en esto el problema de determinar cuál fue el plan seguido por el evangelista para relatar la actuación, la pasión y la resurrección de Jesús y la cuestión de por qué escogió ese plan y no otro, no podemos por menos de tratarlo. Si no nos engañamos, aquí radica la cuestión que hoy decimos del «Jesús terreno y el Cristo de la fe». Marcos no ofrece respuesta alguna, pero da a entender su punto de vista a lo largo de todo su procedimiento expositivo. Sólo a la luz de este procedimiento se puede penetrar en los títulos y denominaciones de Jesús, aunque también a éstos les afecte el «secreto mesiánico». Es fácil advertir que para Marcos son decisivos dos títulos: «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre». En ellos se resume positivamente todo lo que el evangelista quiere decir sobre la significación de Jesús. También el paciente siervo de Dios de Is 53 desempeña un papel en el trasfondo escriturístico y teológico, aunque la expresión no aparezca. La cuestión suscitada entre los judíos a propósito del Moisés, que está también en ese trasfondo, obtiene a través de todo esto una respuesta particular: la respuesta cristiana.

El hecho que se da a entender mediante la expresión «secreto mesiánico» puede resumirse en lo que sigue. En el Evangelio de Marcos aparece Jesús actuando poderosamente en virtud de un «poder» que Dios le ha concedido y que se manifiesta tanto en la enseñanza como en la expulsión de demonios (1,22. 27.34.39; 3,11s.23-27 y otros) y en los grandes milagros de curaciones (1,40-45; cap. 5; 7,31-37; 8,22-26). Realiza obras mesiánicas (multiplicación de los panes:

[1] Sobre la historia de la redacción de Marcos, véanse W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1956); J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (Zurich 1956); W. Trilling, *Christusgeheimnis und Glaubensgeheimnis. Eine Einführung in das Markusevangelium* (Maguncia 1957); G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums:* NTS 4 (1957-58) 1-24; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation* (Ithaca/N. Y. 1963); E. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus:* EvTh 24 (1964) 337-355; E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Cambridge 1965). Sobre su cristología en particular, cf. C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums:* ZThK 50 (1953) 1-38; J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums:* ZThK 58 (1961) 154-183; S. Schulz, *Markus und das Alte Testament:* ibíd., 184-197; G. M. Styler, *Stages in Christology in the Synoptic Gospels:* NTS 10 (1963-1964) 398-409; E. Schweizer, *Mark's Contribution to the Historical Jesus:* ibíd., 421-432; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums,* en *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 155-169; L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology:* JBL 84 (1965) 341-358.

[2] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gotinga 1901, ³1963); H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten* (Berlín 1939, con la bibliografía editada hasta entonces); E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); F. Gils, *Le secret messianique dans les Évangiles,* en *Sacra Pagina* II (París 1959) 101-120; G. H. Boobyer, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel:* NTS 6 (1959-60) 225-235; T. A. Burkill, *The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel:* ZNW 52 (1961) 189-213; del mismo, *Mysterious Revelation;* J. B. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark:* JBL 80 (1961) 261-268; G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium,* en *Studia evangelica* III (Berlín 1964) 87-104; E. Schweizer, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus:* ZNW 56 (1965) 1-8; U. Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ibíd., 9-30. Por parte católica ha aparecido una obra bastante extensa sobre el tema: G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (París 1968).

6,34-44; 8,1-10; el ciego Bartimeo: 10,46-52; entrada en Jerusalén: 11,1-11; purificación del templo: 11,15-19) y descubre su ser divino —aunque sólo ante sus discípulos— mediante epifanías (tempestad calmada: 6,45-52; transfiguración en el monte: 9,2-10). Sin embargo, se empeña en retirarse del tumulto popular, en permanecer escondido y en celar su misterio. Esta tendencia aparece con particular claridad precisamente en los fragmentos redaccionales, a menudo situados junto a otros que describen su irresistible fascinación y su sorprendente poder (1,37s.43ss; 3,12; 5,19.43; 6,31.43; 6,31.45; 7,36; 8,26). ¿Cómo se explica este comportamiento contradictorio?

Pero la problemática del «secreto mesiánico» es aún mayor. Aparte la tensión entre la revelación del poder de Jesús y su retraimiento, que se manifiesta cuando se aparta de las masas e impone silencio a los demonios (1,24s.34; 3,11s; 5,7) y a los enfermos a quienes cura (1,44; 5,43; 7,36; 8,26), hay que tener en cuenta sobre todo dos hechos: la incomprensión de los discípulos y la teoría de Marcos sobre las parábolas. Si lo comparamos con el *Evangelio de Mateo,* llama la atención el hecho de que aun los discípulos más estrechamente vinculados con Jesús, los «doce» (3,14), elegidos para que le acompañen constantemente y vivan en comunidad con él, denotan una incomprensión cada vez más fuerte, que, según el evangelista, llega a constituir una verdadera «obstinación» (6,52; 8,17.21). A pesar de que se «les ha confiado el misterio del reino de Dios» (4,11), no comprenden las parábolas (4,13; 7,17s), ni captan el significado de las acciones de Jesús, ni siquiera la cristofanía de la tempestad calmada (6,52, a diferencia de Mt 14,33). Después de la confesión de Pedro reciben una prohibición de revelar su contenido y lo mismo les ocurre a los tres testigos de la transfiguración (9,9). La negación de Pedro y la huida de los discípulos tienen para el evangelista una significación parecida dentro de ese contexto (cf. 14,27-31). En esta descripción de la conducta de los apóstoles y de la actitud de Jesús para con ellos se esconde seguramente una intención particular del evangelista.

Por último, es importante la dura teoría de la «obstinación» de que habla Marcos refiriéndose a las parábolas (4,11s), pero que cabría presentar como una frase que compendia la actividad global de Jesús y su acogida por parte de los hombres [3]. A pesar de la popularidad que le acompaña y de sus admirables y externamente claros discursos, Jesús es en el fondo un incomprendido; el secreto peculiar de su mensaje y de su actuación no se abre a los hombres, que permanecen «fuera»; sólo «a los que estaban con él y a los doce» (4,10) les descubre Dios su sentido. Se advierte claramente que Marcos alude a la incomprensión de los contemporáneos de Jesús, de sus oyentes y, en general, de todos los incrédulos con la intención puesta en la posterior comunidad de creyentes. En ello asoma una reflexión sobre la conducta y actuación terrena de Jesús tal como se fue imponiendo a la fe pospascual.

Si tenemos en cuenta la prohibición que Jesús hace a los tres apóstoles después de la transfiguración de contar lo que ha visto «hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (9,9), nos confirmaremos en nuestra suposición de que toda la obra de Marcos está determinada por esa mirada retrospectiva, que parte del acontecimiento de la resurrección y abarca la vida terrena de Jesús, así como también por la orientación hacia la comunidad creyente. Los numerosos datos que acabamos de observar a cuenta del «secreto mesiánico» podrían entrar también en este contexto. Con todo, es preciso dis-

[3] Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga ^{6}1962) 9-14; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels* (Munich 1961) 23-28 (sobre la concepción marcana, *ibid.,* 29-86).

tinguir: no todos los fenómenos admiten un juicio unitario (en la actualidad esto es cosa reconocida)[4]. La imposición de silencio a los demonios podría deberse simplemente a que Jesús rechaza sus voces de conjuro[5] o a que no quiere ser dado a conocer por ellos, por su condición demoníaca (3,12). La prohibición de hablar después de la confesión mesiánica (8,30) podría significar que Jesús intenta impedir la interpretación terreno-política del mesianismo, tal como se entendía entre el pueblo[6]; el efectuar las curaciones apartándose de la gente (5,40; 7,33; 8,23) y el evitar la presencia de las turbas ávidas de prodigios son probablemente reminiscencias auténticas del comportamiento del Jesús «histórico». Pero no todo se explica a base de estos aspectos parciales, sobre todo no acaba de explicarse el origen de la incomprensión por parte de los discípulos.

Se trata más bien de una tendencia preponderante del evangelista a hacer comprensible la trayectoria de Jesús hacia la muerte. Según la estructura del evangelio, que tiene su quicio en 8,31ss (primer anuncio de la pasión), el evangelista intenta mostrar el destino doloroso y mortal de Jesús como un camino dispuesto por Dios y necesario, al que Jesús da su consentimiento y que recorre después obedientemente. En ese sentido se ha dicho de este evangelio que es un «evangelio de la pasión» o una historia de la pasión precedida de una introducción muy circunstanciada[7]. La comunidad creyente, a la que Jesús ha sido presentado al principio del relato evangélico como «el Hijo de Dios», proclamado como tal por la voz divina en el bautismo, debe comprender que la actividad terrena de Jesús fue el camino del siervo obediente de Dios, camino que le llevaría en último término hasta la cruz. Incomprendido de los hombres, incluso de sus discípulos más íntimos, acusado por los jefes del pueblo judío, fue acogido por Dios y resucitado. El es el Mesías, aunque en un sentido completamente distinto al que los judíos esperaban, un Mesías oculto y humillado, cuyo misterio peculiar no puede expresarse en las categorías mesiánicas usuales; en realidad, el misterio de Jesús sólo puede comprenderse si se le reconoce como «Hijo de Dios» o —desde el punto de vista histórico-salvífico— como el «Hijo del hombre» que debe padecer y morir para ser resucitado por Dios y aparecer finalmente en la gloria.

Las tendencias de la obra marcana que acabamos de bosquejar ya fueron observadas atentamente por W. Wrede; sin embargo, no hay más remedio que oponerse a su explicación. En efecto, Wrede opinaba que de ese modo la aparición histórica de Jesús, que no había tenido nada de mesiánica, fue mesianizada posteriormente[8]. Tampoco son satisfactorias otras explicaciones que a partir de entonces han ido proponiéndose con diversas modificaciones. H. J. Ebeling intenta descubrir en el «secreto mesiánico» un simple artificio literario a fin de manifestar la revelación de la gloria del Hijo de Dios durante su actuación

[4] Cf. particularmente el trabajo de G. H. Boobyer, citado en la nota 2.

[5] Cf. O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (Stuttgart 1927); el autor se manifiesta contrario a una interpretación en el sentido del «secreto mesiánico» (87-93), aunque no lo excluya por principio.

[6] Cf. A. Vögtle: BZ NF 1 (1957) 254-257 y 268, distingue entre las demás prohibiciones y la de Mc 8,30, que, según él, se debe a la politización del concepto de Mesías en aquella situación.

[7] M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* reeditado por E. Wolf (Munich 1953) nota 60. El texto se refiere a todos los evangelios.

[8] *Op. cit.,* 209-229, concretamente 227ss.

terrena [9]. E. Percy [10] y otros descubren ahí la expresión de la *kénosis* del Hijo de Dios. Marcos resulta entonces emparentado con las perspectivas de la comunidad helenística, tal como aparecen en el himno cristológico de Flp 2. En último término, el kerigma helenístico y el mito gnóstico recogido en él determinarían la cristología de Marcos: el redentor habría sido un desconocido hasta su muerte, a fin de obtener mediante ésta su exaltación y la victoria sobre los poderes cósmicos [11]. Pero entonces, ¿cómo resulta que ya el Jesús terreno es el vencedor de los demonios y cómo es que él concede epifanías de su gloria divina durante su vida mortal, hasta tal punto que el Evangelio de Marcos es, en conjunto, un «libro de epifanías secretas»? (M. Dibelius).

E. Sjöberg intenta explicar el ocultamiento de las acciones de Jesús a partir de las ideas mesiánicas del judaísmo [12]; la idea apocalíptica del Hijo del hombre oculto, que sólo se manifiesta a su tiempo, ha sido trasladada de un modo adecuado (tal vez por Jesús o, si no, por la comunidad primitiva) al Mesías cristiano. En contra de esta opinión podemos decir que Jesús no permanece completamente oculto (de ahí sus actuaciones milagrosas) y que en la segunda parte del evangelio (a partir del anuncio de la pasión) no vuelve a prohibir que le proclamen Mesías (cf. 10,46-52; 11,9ss); él mismo confiesa ante el sanedrín su dignidad mesiánica, si bien en un sentido muy particular (14,62).

En las perspectivas de «dignidad» y «humillación» de Jesús se encierra un momento de la verdad; pero la verdad completa está sólo y precisamente en la tensión que existe entre ambas. O más bien, ¿serían algo así como dos líneas paralelas que Marcos no tiene intención de unir, cosa que algunos otros han sugerido? Semejante desequilibrio teológico es también difícilmente convincente. Para el evangelista estaban unidas ambas cosas: la revelación poderosa de la irrupción del reino de Dios en las obras de Jesús y su consciente ocultamiento con la incomprensión de los que le rodean. Solamente así la obra de Marcos es un *Evangelium Jesu Christi* (1,1) en el doble sentido de la expresión: evangelio de Dios que Jesús ha predicado y realizado y evangelio cuyo contenido es el mismo Jesús. Este último aspecto, el cristológico, requiere hacer comprensible el acontecimiento de la cruz no sólo con arreglo a sus factores históricos, sino sobre todo según su sentido teológico, tal como aparece en las afirmaciones sobre el Hijo del hombre paciente (8,31; 10,45; 14,21.41). Los discípulos no lo pueden captar; su incomprensión ante la persona de Cristo forma parte de esa soledad y abandono propios del Hijo del hombre. Solamente a partir de la resurrección podrán los discípulos comprender esa trayectoria de Jesús que pasa por la humillación y la muerte de cruz.

[9] *Op. cit.*, particularmente 170s («Cristo nos descubre el misterio divino. Cualquier pensamiento, cualquier palabra, cualquier motivo depende de este principio conductor», 171).

[10] E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953) 271-299, define su concepción como «histórico-revelacional» —*offenbarungsgeschichtliche—;* cf. sobre todo 294. «Para Marcos, lo mismo que para Pablo, la revelación cristiana, el evangelio de Jesús como Cristo, Hijo de Dios, coincide con el mensaje del crucificado y resucitado. Por eso el período que precede a la muerte y la resurrección de Jesús parece sólo un período de preparación y de ocultamiento». Esto podría ser poco; ¿por qué, entonces, Marcos —a diferencia de Pablo— tiene tanto interés por la actividad terrena de Jesús?

[11] Así se pronuncia sobre todo J. Schreiber, *op. cit.*, en nota 1, concretamente pp. 157s; S. Schulz, 186ss. Con ello intentan catalogar a Marcos dentro del terreno histórico-religioso. Sobre la tesis bultmaniana *(Theologie des NT*[5], 178ss) de que en la cristología helenística subyace el mito gnóstico del redentor, véase lo que decimos sobre Flp 2,6-11 en la sección segunda, 1.

[12] E. Sjöberg, *op. cit.*, 100-132.

¿Quiere esto decir que la exposición de Marcos no es histórica? El intento de explicar el «secreto mesiánico» a nivel exclusivamente político —Jesús tuvo que comportarse así porque no quería atizar ningún movimiento mesiánico de tipo político— no resuelve los enigmas planteados por el comportamiento del Jesús de Marcos ni da razón de los acentos teológicos que marca el evangelista [13]. Con ello no queremos decir tampoco que, merced a esas tendencias teológicas, haya renunciado Marcos a dejarnos una imagen del Jesús histórico. Si es verdad que en la conducta de Jesús no se pueden negar ciertos trazos de grandeza (cf. *supra,* sección primera), habrá que afirmar que el carácter «mesiánico» de su vida no es algo añadido posteriormente. Pero si el mismo Jesús se opuso a la esperanza mesiánica de los judíos, son históricamente comprensibles también la incomprensión y falta de acogida que hubo de sufrir. Marcos pudo muy bien entonces, a pesar de su perspectiva teológica, describir exactamente la impresión que Jesús causaba en los hombres de su tiempo y el eco que suscitaba su actitud en los diversos círculos. Jesús era para sus contemporáneos un fenómeno inexplicable, con rasgos aparentemente contradictorios, incapaz de entrar dentro de las categorías ordinarias. Le rodeaba un misterio que todos respetaban, un misterio que era interpretado de diversas maneras, malintencionadamente (cf. 3,22) o con benevolencia, pero siempre de un modo insuficiente (cf. 6,14s; 8,28). Los que más cerca lo percibieron fueron sus discípulos, que le veían en trato con Dios y en una proximidad peculiar hacia él; pero tampoco éstos pudieron comprenderlo entonces. Marcos intenta indicar a sus lectores este misterio a la luz de la fe. Jesús es el Hijo de Dios, que cumple obediente su cometido mesiánico y recorre la ruta que le ha sido marcada.

Habría que hablar entonces del misterio del «Hijo de Dios», que pasa a ser el misterio de la pasión y la muerte del «Hijo del hombre». Marcos intenta probablemente responder también a la cuestión del mesianismo judío, pero no lo hace de un modo inmediato. Dicha cuestión es para él importante, en cuanto que constituye el trasfondo histórico del comportamiento de Jesús, sobre todo en su proceso judicial. En último término, Jesús fue crucificado como «el rey de los judíos» —así rezaba la inscripción colocada en el madero (15,26)—; los lectores procedentes del paganismo tenían derecho a saber cómo había ocurrido aquello. Pero no es ésta la cuestión decisiva para el evangelista desde el punto de vista cristológico. Su intención es descubrir a los cristianos de la gentilidad, que son sus destinatarios, el misterio profundo de Jesús, tal como lo expresa el centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (15,39). Quiere presentarles también a Jesús durante su vida mortal dotado de un poder divino, actuando poderosamente en palabras y obras, Hijo de Dios lleno de fuerza para curar; sin dejar de explicarles por eso el hecho de que su vida pública discurriera entre la incomprensión y la enemistad, que al fin le llevaron a la muerte. El Jesús de Marcos se parece así, en cierto modo, al «hombre divino» de que el mundo helenístico tenía conocimiento; sin embargo, se diferencia radicalmente de él. En cuanto Hijo único, de quien el Padre daba testimonio (1,11; 9,7), quería y debía cumplir irreprochablemente un encargo, el de predicar el evangelio de Dios y realizar la salvación, rechazada por los hombres, por el camino de la pasión y la muerte. De cara a los cristianos de la gentilidad, Marcos ha hecho de la vida terrena de Jesús una revelación y una exhortación. En último término, es Dios mismo quien ha de abrir los corazones al misterio del reino que Jesús predica, esto es, al misterio de la presencia de Dios en Jesús (4,11). La fe y la oración deben tener una fuerza carismática (cf. 4,40; 9,28; 11,23s), y las dificultades, dolores y persecuciones deben

[13] Cf. también J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona ³1954) 155-159.

recibirse animosa y confiadamente en seguimiento de Cristo (8,34ss) y en espera del Señor que ha de venir (cap. 13). El mensaje del evangelista sobre Cristo ha de comprenderse dentro del *Sitz im Leben* y de la situación de la comunidad destinataria; con todo, para dar un juicio más seguro, son necesarias otras muchas investigaciones ulteriores.

Dirijamos ahora nuestra mirada a los títulos de Jesús preferidos por Marcos. Aquel a quien Juan el Bautista anuncia como «el más fuerte» que ha de venir detrás de él y al que el gran predicador de la penitencia se subordina humildemente (1,7) es presentado poco más adelante a los lectores como «Hijo querido» de Dios en una teofanía (1,11). La escena del bautismo es de gran significación en el ámbito cristológico, pues mediante ella adquieren los lectores la perspectiva exacta que les permitirá entender el resto del evangelio. No debe perderse de vista que antes de esta escena Jesús ya ha sido introducido como personalidad histórica: viene de Nazaret de Galilea al lugar del bautismo, que está en Judea (1,9), y se hace bautizar por Juan en el Jordán lo mismo que el pueblo (cf. 5). Pero después del bautismo una voz del cielo dice a Jesús de Nazaret: «Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto». El hecho de dirigirse Dios al mismo Cristo (en segunda persona; cf., en cambio, Mt 3,17: «éste es...») no significa un proceso revelador que afecte sólo a Jesús; los lectores se enteran del acontecimiento y, así, escuchan la confirmación divina de su confesión cristológica: «Jesús es el Hijo de Dios». Todas las demás interpretaciones —por ejemplo, que fue una «vivencia» de Jesús como si alcanzase precisamente entonces una conciencia mesiánica adulta, o que fue su «consagración mesiánica» (si bien es cierto que se habla efectivamente de su introducción en la función salvífica), o que constituyó el acontecimiento determinante de su vida (si bien no cabe dudar del carácter de acontecimiento extraordinario que el hecho tiene)— caen al margen de la intención del evangelista. Este considera la escena como una teofanía descrita según motivos veterotestamentarios (apertura del cielo, descenso del Espíritu en figura de paloma) y que se interpreta por medio de esa voz que Dios dirige a Jesús; la intención de la teofanía es testificar ante la comunidad de un modo autoritativo la dignidad cristológica y soteriológica de Jesús; ocurre lo mismo que en la escena de la transfiguración en el monte (9,2-8), con la única diferencia de que en esta última escena se recalca expresamente en la voz divina el papel de testigos de los tres discípulos (cf. 9,9).

El significado peculiar de la escena del bautismo queda claro a la luz de las trascendentales palabras de la voz celeste. Son evidentes las resonancias de Is 42,1, relativas a la elección del «siervo de Dios»: *a)* el encabezamiento: allí, «mi siervo»; aquí, «mi Hijo»; *b)* la añadidura «a quien yo quiero» (en hebreo, pariente próximo); *c)* la afirmación «mi predilecto»; *d)* la donación del Espíritu Santo, que en Is 42,1 se expresa en palabras («puse en él mi Espíritu»), mientras que en Mc 1,10 se describe el hecho mismo de su descenso. Cabría pensar que aquí Jesús es instaurado sólo en el papel de siervo de Dios, que el ὁ υἱός μου está simplemente en lugar de ὁ παῖς μου (puede significar lo mismo «siervo» que «Hijo») [14]. Tal vez fuera así en un principio; pero el hecho es que Marcos —y lo que ahora nos interesa es su perspectiva— no ha cambiado por casualidad ambas expresiones, sino que ha elegido conscientemente «mi Hijo». Con ello queda claro y seguro que su intención es entender ese testimonio de Dios incluso en el pleno sentido de la confesión de fe cristiana.

[14] Así, J. Jeremias: ThW V (1954) 699; cf. C. Maurer, *op. cit.*, que pretende apoyar la tesis de Jeremias demostrando que la idea del siervo de Yahvé fue el factor decisivo en la formación y estructuración de la historia de la pasión.

Nos distanciamos, pues, de algunas otras concepciones: no es que Marcos entienda la expresión en el sentido de una cristología basada en el título παῖς θεοῦ, tal como todavía aparece en el libro de los *Hechos* (cf. Hch 3,13.26; 4,27.30) [15], ni tampoco que pretenda considerar a Jesús exclusivamente en su papel de siervo de Dios, ni que la denominación «mi Hijo» tenga que ser forzosamente un antiguo predicado mesiánico (como en el caso de Rom 1,4; cf. Hch 13,33; a este propósito, véase *supra,* sección segunda, 2). Tampoco debe pensarse en la muerte expiatoria del siervo como si el bautismo de Jesús en el Jordán remitiera a su «bautismo de muerte» (cf. Mc 10,38) [16], puesto que el pasaje escriturístico al que se refiere aquí es Is 42,1 y no Is 53. La afirmación principal para Marcos es «mi Hijo», y este título hay que entenderlo como en los demás pasajes de su evangelio; mediante el trasfondo escriturístico, este Hijo de Dios aparece al mismo tiempo como siervo obediente de Dios, en quien Dios tiene todas sus complacencias.

Ciertamente, este Hijo y Siervo de Dios es el Mesías, pero en un sentido nuevo y superior. Con relación a las esperanzas del judaísmo hay una visión retrospectiva del descenso del Espíritu sobre Jesús [17] (por cierto, en el Evangelio de Marcos el Espíritu tiene un papel poco importante después de la historia de las tentaciones; cf. a lo más 3,29); su retiro al desierto, al que el Espíritu «impulsa» a Jesús, subraya este mismo aspecto, pues en el desierto es donde Jesús se prepara para realizar su obra mesiánica. La perspectiva escatológica se manifiesta en el «rasgarse los cielos», que cabe considerar como reminiscencia de Is 63,19 [18]. Todos estos motivos y otros que siguen resonando durante el subsiguiente retiro en el desierto están en relación mutua; pero lo decisivo es la dignidad de Jesús como Hijo de Dios, que se muestra también como siervo obediente, tal como lo prueban las tentaciones. La comprensión de la persona de Jesús, que está en la base de las narraciones del bautismo y de las tentaciones, sigue influyendo a lo largo de todo el evangelio, como podemos observar ya en 1,35ss, cuando Jesús se retira temprano a un lugar solitario a meditar sobre su tarea de predicador, o más adelante en 1,45; 6,31.46; 9,2, hasta la escena del Monte de los Olivos, donde Jesús se somete a la voluntad del Padre para el trance más difícil (14,32-42). El siervo obediente de Dios se va convirtiendo, a lo largo de los acontecimientos, en el siervo paciente y propiciatorio y, como tal, en portador de la salvación en un sentido peculiar («por muchos»: 10,45; 14,24).

Si seguimos examinando las afirmaciones sobre el «Hijo de Dios», tropezaremos con las confesiones de los demonios (3,11; 5,7), que originariamente (al nivel del relato) resultan molestas y rechazables, de tal forma que Jesús manda al demonio callar, pero que de cara a la comunidad expresan la verdadera dignidad de Jesús. Esto está claro también en el tratamiento que los demonios dirigen a Jesús en 1,24: «el santo de Dios», que no indica una función mesiánica

[15] Cf. J. Jeremias: ThW V, 700-703, que pretende retrotraer el antiguo título a Is 42 y 53; lo entiende de otra forma F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 385-387, que lo vincula con la visión de Dt 18,15; Jesús sería considerado como el nuevo Moisés prometido, y éste sería designado como «santo siervo de Dios».

[16] Contra O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zurich 1948) 11-15; del mismo, *Christologie,* 65ss; el problema es analizado detalladamente por A. Vögtle en *Gott in Welt* I (cf. *infra,* nota 21) 630-634.

[17] Cf. R. Koch, *Geist und Messias* (Viena 1950); M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT* (París 1958), particularmente 57-67.

[18] C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (Cambridge ²1963), en su comentario a este pasaje (p. 53), aduce otros pasajes que iluminan el trasfondo judaico.

(no está demostrado que sea un título mesiánico), pero sí destaca con fuerza su proximidad a Dios (los ángeles son denominados también de un modo parecido) y su dignidad interna.

La voz de Dios en la transfiguración de Jesús (9,7) no solamente reproduce las palabras decisivas de la teofanía del bautismo, sino que contiene, con la añadidura «escuchadle», una alusión al «profeta igual que Moisés» (Dt 18,15; cf. v. 18), es decir, al «Mesías profeta» [19]: nos encontramos nuevamente con una imagen mesiánica judía interpretada por el primitivo cristianismo con aplicación a Jesús, el Hijo de Dios. La añadidura tiene aquí, tras la revelación del misterio de la muerte del «Hijo del hombre» (8,31), un carácter de exhortación dirigida a la comunidad para que afirme y comprenda que, a la luz de la resurrección, el camino de Jesús hacia la muerte es el cumplimiento del designio divino (cf. 9,9). La idea de la muerte de Jesús, que él padece aun siendo el Hijo de Dios, se refleja también en el procedimiento histórico-redaccional de la parábola de los pérfidos viñadores (12,1-11). El «hijo querido» (v. 6) y «heredero» es asesinado por los viñadores y expulsado de la viña (v. 8); pero aquel a quien los hombres condenan es acogido por Dios y constituido —de acuerdo con la cita del Sal 118,22s y la imagen que aquí se emplea— piedra angular. En el lenguaje parabólico y simbólico, todo esto no significa más que el kerigma de la pasión y la resurrección de 8,31; 9,31 y 10,33. Por último, el centurión gentil, al advertir la muerte de Jesús, mediante la cual se manifestaba algo de su grandeza, reconoce también que «este hombre era Hijo de Dios» (15,39); esa manifestación pudo ser incluso el fuerte grito de 15,37; cf. οὕτως en v. 39.

A propósito de esta visión del Hijo de Dios contamos también con la frase de 13,32, donde se habla absolutamente del «Hijo» [20]. A pesar de que aquí en la cuestión del «día y la hora» de la plenitud escatológica todo queda reservado al Padre, se atribuye al Hijo una dignidad peculiar, en cuanto que se le coloca por encima de los ángeles del cielo. El poder decisorio del Padre destaca también en 10,40; en la perspectiva teocéntrica e histórico-salvífica de la Biblia, el Hijo se subordina en todo al Padre (esto resulta evidente en la escena del Monte de los Olivos: 14,36) y durante su estado terreno y humano (kenótico) es limitado en su saber [21] y está circunscrito a su función de revelador y salvador en la tierra. Lo cual no cambia nada de su peculiar situación respecto a Dios, de su absoluta filiación.

Podemos, pues, reconocer en el *Evangelio de Marcos* una cristología que depende de las concepciones más antiguas a que nos hemos referido en la sección segunda, pero que las supera ya con creces y que en algunos puntos parece próxima al himno cristológico de Flp 2 (figura de Dios, figura de siervo, obediencia hasta la muerte). Con todo, no encontramos en ella la idea de la preexistencia, si bien da un gran paso en este sentido al presentarnos al «Hijo de Dios» que actúa como tal en la tierra de un modo oculto. La discusión sobre el hijo de David (12,35-37) denota una relación con la cristología de exaltación al mismo tiempo que una apertura hacia la cristología de filiación.

[19] Cf. H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Filadelfia 1957), en especial 84ss; F. Hahn, *op. cit.*, 337s, 396 (cf. toda la sección, 380-404).

[20] Sobre el empleo del título absoluto «el Hijo», cf. B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961); sobre Mc 13,32, pp. 117-123.

[21] Cf. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi,* en H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962) 189-211; A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Gott in Welt* I (Friburgo de Br. 1964) 608-667 («Nada autoriza a pensar que la ignorancia del Hijo sea distinta de la ignorancia, auténtica sin duda, de los ángeles», 610).

Pasamos ahora al segundo título cristológico: «el Hijo del hombre». Este título, como ya hemos visto en páginas anteriores, no está en oposición con el título «Hijo de Dios» dentro de la concepción de Marcos, sino que brinda la posibilidad de proyectar la actuación y significación de Jesús bajo nuevos aspectos, sobre todo bajo el aspecto histórico-salvífico. Sin entrar en el trasfondo de esta denominación, nos preguntaremos cómo la aplica Marcos. Si tenemos en cuenta los tres grupos conocidos, con arreglo a los cuales el «Hijo del hombre» indica la grandeza escatológica de Jesús (8,38; 13,26; 14,62), o su significación presente y su capacidad de decisión y su «poder» (2,10.28), o, finalmente, su destino doloroso y mortal (8,31; 9,9[22]; 9,12.31; 10,33.45; 14, 21.41), el primer grupo es seguramente el principal atendiendo a su origen y a la historia de la tradición[23]. El último es, sin embargo, el más fuerte por razón de su número, y en el caso de Marcos, es muy instructivo. La idea de que Jesús aparecerá ante su comunidad como Hijo del hombre para verificar el juicio escatológico (8,38; 14,62) y la salvación de su comunidad al fin de los tiempos (13,26) le ha sido transmitida por la tradición del cristianismo primitivo; estas afirmaciones se encuentran independientemente de Marcos en la fuente de los *logia*. La idea de que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados (2,10) y es siempre la instancia decisiva, el Señor (ὁ κύριος) supremo de la comunidad (2,28), podría muy bien reflejar la conciencia de la comunidad (helenística), centrada en la presencia actual del Señor que ha de venir. La unión del título de Hijo del hombre con afirmaciones actuales referidas al Jesús terreno está asimismo atestiguada en el antiguo estrato tradicional de la fuente de los *logia* (Lc 7,34 = Mt 11,19; Lc 9,58 = Mt 8,20). En cambio, es Marcos el primero en transmitirnos las afirmaciones sobre la pasión (y resurrección) del Hijo del hombre, probablemente basándose en una tradición anterior[24], lo que no excluye que haya tenido parte en la elaboración de esa teología. De todos modos, en su evangelio destaca fuertemente la figura del Hijo del hombre doloroso y propiciatorio (10,45) que a través de la muerte llega a la resurrección; esta figura se acomoda perfectamente a su cristología, en la que tanto pesa el «secreto mesiánico». Nos fijaremos principalmente en estos pasajes.

Los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33s), que manifiestan una forma, una terminología y una construcción anterior (cf. también 9,12)[25], han sido introducidos conscientemente por Marcos como materiales destinados a articular los diversos elementos de la segunda parte de su evangelio, cuya finalidad es mostrar cómo la salvación se realiza en la muerte de Jesús. Es interesante observar cómo el kerigma de la pasión va desarrollándose cada vez con

[22] Este pasaje, que sólo habla de la resurrección del Hijo del hombre, lo catalogamos aquí porque: 1) en ningún otro pasaje se atribuye la resurrección al Hijo del hombre escatológico, de modo que no cabe incluirlo en ese grupo; 2) porque la resurrección aparece siempre como término de los anuncios de la pasión (así, anteriormente, 8,31); 3) porque en el contexto subsiguiente se hace referencia a la pasión del Hijo del hombre (9,12), de modo que ambas afirmaciones están en mutua relación: los discípulos no comprenden la resurrección del Hijo del hombre, porque no comprenden su camino de muerte.

[23] Cf. H. E. Tödt, *Der Menschensohn*, 29-104; a propósito de Mc, 30-44.

[24] Tödt, *ibíd.*, 134: «Los materiales antiguos de los relatos de la pasión han surgido sin vinculación alguna con la designación 'Hijo del hombre'»; 197: «Las afirmaciones relativas a la pasión no se encuentran —a diferencia de las otras dos series de *logia*— en la fuente Q. El autor del Evangelio de Marcos las ha tomado de una tradición antigua, palestinense en parte».

[25] Las ha estudiado concienzudamente Tödt, *op. cit.*, 143-172.

más fuerza y concreción, de forma que en el tercer anuncio se detallan particularidades de la pasión (burlas, salivazos, flagelación y muerte). El objetivo del evangelista es crear la impresión creciente de la proximidad, inminencia y amargura de la pasión del Hijo del hombre. El designio de Dios —en la Escritura se dice «debe»— y el «padecer *mucho*», que aparece en el primer anuncio (8,31), va haciéndose visible conforme avanza el proceso histórico. No hay que pasar por alto la intención parenética: el discípulo de Jesús debe tomar sobre sí la cruz y estar preparado para dar la propia vida por él (8,34-38); al referirlo a la vida terrena de Jesús, el evangelista pone también de relieve el abismo de incomprensión que se abría entre los discípulos de entonces y el Señor. Al último anuncio de la pasión le sigue la petición de los Zebedeos, que pretenden los primeros puestos en la «gloria de Jesús» (10,37); Jesús contesta con la metáfora del cáliz (de ira) que él ha de beber y la del bautismo de muerte con que ha de ser bautizado. El Hijo del hombre será «entregado» (por Dios) en manos de los hombres, los jefes del pueblo judío, juzgado por éstos y luego entregado en manos de los paganos, e incluso se verá privado de la proximidad, la comprensión y el consuelo de sus discípulos.

Pertenece también a este tema el oscuro suceso de que el Hijo del hombre sea «entregado» por uno de los suyos (14,21). Entre este anuncio de la pasión y la escena del Monte de los Olivos, que constituye el punto culminante de esta teología de la pasión, escuchamos todavía la predicción de que los discípulos se dispersarán y de que Pedro le negará (14,27-30). En el Monte de los Olivos, Jesús cae en tristeza y angustia «hasta la muerte», una muerte que tendrá que afrontar él solo, mientras los discípulos se dejan vencer por el sueño. En el momento en que el traidor se acerca, Jesús pronuncia la frase: «Llegó la hora, y veréis que el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores» (14,41). Lo que tiene lugar a partir de entonces es sólo la realización del acontecimiento que Jesús experimenta ya en su interior en total debilidad y que acepta obediente. La «hora» de la pasión y la muerte es una unidad que va despidiendo toda su oscuridad a lo largo del desarrollo de los hechos (cf. Lc 22,53; Jn 13,1.31). El abandono más profundo del Hijo del hombre es (por lo menos para el evangelista [26]) el que aparece en la plegaria que Jesús dirige desde la cruz (15,34).

No obstante, junto a esta teología del Hijo del hombre rechazado por los hombres y totalmente «entregado» encontramos también la promesa de su glorificación. En los anuncios de la pasión nunca falta el de la resurrección; tal vez incluso la forma activa («resucitar» en vez de «ser despertado») insinúa la grandeza del que ha de padecer y resucitar [27]. Al lado de la frase relativa al cáliz de muerte y al bautismo de muerte hallamos la relativa al trono de gloria (10,37.50). Pero, sobre todo, la muerte de Jesús en pleno «abandono de Dios» se convierte, mediante la frase siguiente, en una promesa: el velo del templo se rasga y el centurión pagano confiesa que ese hombre era Hijo de Dios (15,38s). Por último, sobre la tumba abierta resplandece el mensaje: el crucificado ha

[26] Es distinta la cuestión de cómo sonó la última palabra de Cristo en la cruz y si no fue más bien una expresión de gran confianza y de seguridad victoriosa. No pocos exegetas sostienen que sólo se *cita* el comienzo del Sal 22, pero que Jesús lo *recitó* todo entero, incluso los versos llenos de confianza con que termina. Th. Boman propone una nueva e interesante teoría sobre toda la cuestión en su artículo *Das letzte Wort Jesu:* «Studia Theologica» 17 (1963) 103-119. Sin embargo, el *evangelista* intentó tal vez dar a entender que Jesús cae primero en un profundo abandono por parte de Dios (15,34) y después expira con un nuevo grito (v. 37), desacostumbrado e impresionante.

[27] Así opinan F. Hahn, *op. cit.*, 49; H. E. Tödt, *op. cit.*, 174.

resucitado (16,6). Mc 9,9 confirma también que en la teología del Hijo del hombre se incluye la resurrección.

Si es verdad que en estas frases encaminadas a destacar la necesidad de la pasión del Hijo del hombre desde el punto de vista histórico-salvífico no queda claro el carácter soteriológico de la muerte de Jesús, tal laguna (quizá explicable por la historia redaccional) queda superada mediante la frase referente al rescate en 10,45. Aquí resulta evidente algo que ya se insinuaba en varios de los anuncios de la pasión, particularmente en 9,12[28]: que al Hijo del hombre se le vincula también con la figura del siervo de Yahvé de Is 53, que muere con una muerte expiatoria «por muchos». En la teología de Marcos puede relacionarse perfectamente esta significación —que Jesús mismo insinúa en la institución de la cena refiriéndose a su propia muerte (14,24)— con la figura del Hijo del hombre. Sólo así adquiere unidad la cristología basada en el título del «Hijo del hombre», que hubo de ser transmitida al evangelista en una forma anterior muy difícil de determinar. Creemos no equivocarnos al afirmar que el propio Marcos ha estructurado esa teología unitaria del Hijo del hombre con el fin de introducirla en su exposición evangélica; en ella se acoplan después, como coronación de la misma, afirmaciones relativas a su grandeza escatológica.

Aun cuando en este esbozo quedan sin clarificar algunos extremos, podemos considerar exactos los dos puntos clave que hemos indicado al hablar del «Hijo de Dios» y del «Hijo del hombre». La cristología de Marcos, encuadrada en el más antiguo de los evangelios, constituye un buen ejemplo de cómo un teólogo del cristianismo primitivo ha recogido antiguas tradiciones, desarrollando al mismo tiempo, conforme a sus propios puntos de vista teológicos, su peculiar kerigma cristológico.

2. *Mateo*

Por lo que se refiere al *Evangelio de Mateo,* contamos con una serie de investigaciones sobre su historia redaccional en las que se encuentran buenas referencias a su cristología[29]. Queda aún bastante por hacer en el capítulo del tratamiento sistemático de la cristología mateana, sobre todo en el problema, todavía no decidido con pleno acuerdo, del *Sitz im Leben* de este evangelio, tan fuertemente influido por el pensamiento de la Iglesia[30]. Su conexión con

[28] Cf. J. Jeremias: ThW V (1954) 704, 19ss-705, 7.

[29] G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium,* en *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen 1960) 13-47, más concretamente 29-47; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus:* ibíd., 54-154, espec. 117-149; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten:* ibíd., 155-287, sobre todo 159-168 y 234-262; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Gotinga 1962) 86-188; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Munich 1963) 109-142.

[30] Cf. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946), sobre todo 124-134; P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus 1958), está en contra de esta perspectiva; G. Strecker, *op. cit.,* 15-35 (el redactor es un cristiano de origen pagano); de modo diferente, R. Hummel, *op. cit.,* quien subraya el carácter judeocristiano del Evangelio de Mateo y piensa que la Iglesia de Mateo está aún unida a la sinagoga; W. Trilling, *Das wahre Israel* (Munich ^{3}1964; trad. española: *El verdadero Israel,* Madrid 1974) 212-224 (carácter universalista del evangelio, en el que no se advierten diferencias esenciales entre cristianos provenientes del judaísmo o del paganismo); W. D. Davies, *The Setting of*

el mundo cultural judío es indiscutible, pero no se puede perder de vista su universalismo, su apertura al mundo de la gentilidad y a un cristianismo «de gran Iglesia». Hay que considerar igualmente la frase relativa a la misión de Jesús y sus discípulos a solo Israel (15,24; 10,6) y la promesa de que los gentiles entrarán en el reino (8,11s), la reunión de todos los pueblos ante el trono judicial del Hijo del hombre y Rey (25,31-46) y la gran escena final en la que los discípulos son enviados como misioneros a todos los pueblos en virtud del poder que les confiere el Cristo exaltado (28,18ss). Viene a ser un paréntesis la frase de 21,43 (que sólo aparece en la redacción de Mt): «Por eso os digo que se os quitará a vosotros el reino de Dios y se dará a un pueblo que produzca sus frutos». Mateo parece retirarse del Israel histórico y considerar la comunidad cristiana como «verdadero Israel» [31]; sin embargo, la discusión con el antiguo Israel, la terminología y la argumentación delata aún un vivo interés por el judaísmo, una vinculación con sus tradiciones, aunque también —claramente condicionado por la situación de los últimos decenios del siglo I— una polémica contra su estamento dominante, el de escribas y fariseos [32]. Si queremos comprender las peculiaridades de la cristología de Mateo hemos de tener presente este «lugar» de su teología, que quizá cabe definir como una especie de «escuela» de catequistas y misioneros del cristianismo primitivo familiarizada con la exégesis y la tradición doctrinal del judaísmo [33].

El «secreto mesiánico» de Marcos desaparece en Mateo; los discípulos son presentados en sentido de modelo y orientación. La cuestión mesiánica se plantea de un modo distinto, con más intensidad que en Marcos, pues el primer evangelista tiene especial interés en demostrar la mesianidad de Jesús en el sentido judaico aunque no de acuerdo con las ideas habituales del judaísmo, sino a base de una interpretación cristiana condicionada por el comportamiento de Jesús. Al servicio de esta finalidad está la prueba escriturística, así como la particular presentación de los relatos de milagros propia de Mateo [34]. Si nos preguntamos por los títulos cristológicos, podremos comprobar que, aparte los de «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre», destacan fuertemente la designación «peculiar» ὁ Χριστός («el Ungido») y «el Rey» (de Israel y de los judíos), pero sobre todo adquiere un significado preponderante «el Hijo de David». Más expresamente que en Marcos, se indica que este Mesías regio esperado procede del linaje de David, siendo al mismo tiempo el «siervo de Dios» de Isaías, aunque resalta su actuación callada y humilde como obrador de curaciones y perdonador de los pecados (12,15-21). Nuestro trabajo no se centrará

the Sermon on the Mount (Cambridge 1964; está traducido al español el resumen de este libro: *El Sermón de la Montaña,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

[31] Cf. la obra de W. Trilling (nota anterior); según G. Strecker, Mateo da a la vida de Jesús un carácter «histórico», como parte autónoma correspondiente al curso del tiempo (185), e interpreta el elemento escatológico (dado con la exaltación de Jesús) de la historia de la salvación en sentido ético (186). También Strecker piensa en una «historificación» del acontecimiento (por ejemplo, respecto al concepto de discípulo, 192s). Esto podría ser tan desacertado como la sentencia contraria de R. Hummel (véase la nota anterior), según la cual la comunidad está aún vinculada a la sinagoga.

[32] Lo destaca fuertemente R. Hummel, *op. cit.,* sobre todo 36-75.

[33] Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954). Pese a la crítica de que el autor no prueba su tesis, su punto de vista puede ser fundamentalmente exacto. Aparte las citas veterotestamentarias que estudia, hay otros indicios en favor de una «escuela catequética», como lo son la misma disposición sistemática del evangelio, además de la clara indicación de 13,52 (el escriba cristiano); 23,8.10 (uno sólo es vuestro maestro y catequista: Cristo).

[34] Cf. el trabajo de H. J. Held (nota 29).

primaria ni exclusivamente en los títulos, sino que situaremos como punto central la cuestión mesiánica, para pasar después a las cuestiones de detalle; entre otras, a la comprensión del título «Hijo de Dios».

Es importante constatar que Mateo antepuso a su información sobre la vida pública de Jesús una «prehistoria» o, mejor, un «preevangelio» (que se denomina inexactamente «evangelio de la infancia»: cap. 1-2). En esta «prehistoria» lo que interesa es demostrar que Jesús es el Mesías prometido (cap. 1), en cuanto que es «Hijo de David, Hijo de Abrahán» (1,1); que, según las Escrituras, procede de Belén, la ciudad de David; que ya desde niño debe cargar con el destino típico de Israel y por eso viene a la ciudad de Nazaret, que será considerada como su patria (cap. 2)[35]. La genealogía (1,1-17) concede especial valor a su descendencia del pueblo de la promesa (Abrahán) y de la estirpe real de David e intenta mostrar, valiéndose del simbolismo de los número (tres listas de catorce generaciones), que sólo Jesús es el Mesías esperado (cf. versículo 16s)[36]. El relato siguiente del encargo de Dios a José de tomar consigo a su esposa María, que ha concebido del Espíritu Santo (1,18-25), más que una prueba dogmática o apologética de la virginidad de María, constituye la legitimación de la ascendencia davídica de Jesús (cf. v. 20: «José, hijo de David»), como ya se insinúa antes (v. 16), así como también el cumplimiento de la profecía del Emanuel (Is 7,14)[37]. Jesús es, pues, el Mesías prometido de la estirpe de David, el representante de Israel (cf. 2,15) y la esperanza de la gentilidad (visita de los Magos).

Mediante estos pasajes los lectores quedan preparados para entender la aparición de Jesús, su actividad y su destino mesiánico. El título «Hijo de David» aparece nueve veces en total (en Marcos y Lucas sólo tres veces). Entre los pasajes que Mateo añade son de particular importancia los siguientes: 12,23, donde, tras la curación de un ciego y mudo, surge la pregunta: «¿No es éste el Hijo de David?», mientras los fariseos empiezan a sospechar (cf. Mc 3,22) que Jesús tiene un pacto con Beelzebul; 15,22, donde la cananea le invoca (igual que los ciegos judíos de 9,27; 20,30 *par.)* como «Hijo de David»; por último, 21,9.15, en el contexto de la entrada en Jerusalén. Sólo Mateo trae esta proclamación mesiánica y dice que, tras la purificación del templo, los niños siguen aclamando a Jesús. El primer evangelista subraya así sin vacilaciones el cumplimiento de las esperanzas del pueblo judío en Jesús. Sin embargo, defiende también el título «Hijo de David» contra una interpretación equivocada: el Mesías Rey es, como expresa la cita de Zacarías acomodada por él (Zac 9,9, en Mt 21,5), el Rey pacífico, sin violencia.

Esta trayectoria benigna y pacífica destaca más todavía al estar relacionada con el pensamiento del siervo de Yahvé. El pasaje ya indicado de 12,18ss, que es una larga cita de reflexión tomada de Is 42,1-4, está en estrecho parentesco con la opinión del pueblo de que él podría ser el Hijo de David (12,23) y da a entender por su contenido que Hijo de David se interpreta en el sentido de

[35] Cf. M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2:* CBQ 22 (1960) 160-175; K. Stendahl, *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Berlín 1960) 94-105; A. Vögtle, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte:* BZ NF 8 (1964) 45-58, 239-262; 9 (1965) 32-49 (con bibliografía).

[36] Cf. J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu* (Friburgo de Br. 1910); M. Lambertz, *Die Toledoth in Mt 1,1-17 und Lk 2,23bss* (Homenaje a Fr. Dornseiff; Leipzig 1953) 201-225; A. Vögtle: BZ 9 (1965) 32-49.

[37] K. Stendahl, *Quis et Unde?,* 102, dice que toda esa sección es «una nota ampliada al punto esencial de la genealogía»; A. Vögtle: BZ 8 (1964) 242-246, acepta esta idea y la confirma mediante un análisis. Cf. también R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium:* BZ 11 (1967) 79-95, sobre todo 79-91.

Salvador misericordioso. En este punto es importante la observación de que Mateo ha recogido, al componer sus diez relatos de milagros en los cap. 8-9, la curación de dos ciegos (9,27-30) que invocan a Jesús (lo mismo que el ciego de Jericó: Mc 10,46-52 *par.)* como Hijo de David. Lo que para Marcos acaece sólo en el viaje hacia Jerusalén, lo sitúa Mateo entre las actividades que Jesús realiza en medio del pueblo, aunque con el mandato de guardar silencio (9,30); tal vez lo entiende el evangelista en el sentido del siervo de Yahvé, que no armará ruido por las calles (cf. 12,16 con 19). Junto al tema de la fe comprendida paradigmáticamente [38], estos relatos de las curaciones tienen una tendencia cristológica que aparece con total claridad al final del ciclo de los milagros. Las turbas dicen: «Nunca se ha visto tal cosa en Israel» (9,33), mientras que los fariseos sospechan contra Jesús, como ya hemos visto en 12,24 (cuando la gente piensa en la posible filiación davídica de Jesús).

Sin necesidad de entrar en el fondo polémico (antifarisaico), podemos decir positivamente que el Jesús de Mateo es el Hijo de David que cumple las esperanzas del pueblo de Israel, aunque en un sentido puramente religioso, en cuanto que redime de los pecados (1,21; 26,28) por ser el siervo de Yahvé que no partirá la caña resquebrajada ni apagará la mecha humeante y por ser el Mesías que trae la salvación a Israel (2,6; 15,31) y la esperanza a los gentiles (cf. 12, 20s). Tras haber presentado la predicación de Jesús (Sermón de la Montaña, cap. 5-7) y su actividad milagrosa (cap. 8-9), a las que, por razones didáctico-misioneras, se ha añadido en seguida el discurso a los discípulos, puesto que deben hacer suyas ambas actividades de Jesús (cap. 10), queda planteada la pregunta decisiva en boca de los emisarios de Juan Bautista: «¿Eres tú el que había de venir, o esperamos a otro?» (11,3). Jesús responde con frases de la Escritura (una combinación de citas de Isaías) que muestran el cumplimiento de la esperanza mesiánica en su persona y su obra (11,4ss). Las curaciones relatadas anteriormente, y los milagros, pero también su predicación a los «pobres» (cf. 11,5 con 5,3), confirman que Jesús es «el que había de venir» en el sentido de la promesa profética. Con ello se da a los judíos una respuesta clara y se establece una figura cristiana del Mesías, heredada de las mejores tradiciones de Israel, que mantiene los rasgos característicos de Jesús y facilita a la comunidad cristiana la reflexión posterior sobre su Mesías.

La oposición entre la misión histórica de Jesús a Israel (10,6; 15,24) y la misión universal de los discípulos sólo puede resolverse teniendo en cuenta que con la exaltación e instauración de Cristo en poder después de su resurrección se ha efectuado un giro decisivo. La descendencia de Jesús del pueblo de Abrahán y su misión salvífica a Israel tienen valor en cuanto que forman parte del plan histórico-salvífico de Dios; pero después de que Jesús es rechazado por los representantes del antiguo pueblo de Dios y por el pueblo mismo (cf. 25, 25: πᾶς ὁ λαός), Dios forma el verdadero pueblo de Dios, el escatológico, sobre un nuevo fundamento; la sangre de Jesús es la sangre de la alianza «derramada por muchos para el perdón de los pecados» (26,28). No es que con ello la salvación pase sin más a los gentiles, sino que el pueblo de Dios se constituye con todos aquellos que han sido redimidos por la sangre de Jesús, que cumplen los mandamientos de Jesús (28,20) y dan los frutos propios del reino de Dios (21,43). Los miembros de la comunidad salvífica de Cristo reciben también fuertes exhortaciones y advertencias; a pesar de su vocación, a pesar de las promesas eficaces, a pesar del poder de atar y desatar que obra en la comunidad (16,16; 18,18), no deben sentirse seguros de su salvación. Los miembros indignos serán separados, rechazados por el Señor de la comunidad,

[38] Cf. H. J. Held, *op. cit.,* 207ss, 227s.

condenados por el juez escatológico (cf. 7,21.22s; 13,41ss.49s; 18,34s; 22,11-14; 25,31-46). Esto no impide que el verdadero pueblo de Dios escatológico, formado por judíos y gentiles creyentes, llegue a heredar como un todo el reino prometido, por voluntad de Cristo, que derramó su sangre «por todos» y al que tras su resurrección «se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra» (28,18). En esta escena final [39] discurren paralelas la línea cristológica y la eclesiológica: el Cristo que ha sido establecido en poder, en el que ya se pensaba como «Hijo del hombre» (cf. la reminiscencia de Dn 7,14), aun cuando la expresión como tal no aparezca (cf., no obstante, 13,41: el «reino del Hijo del hombre»), constituye, en virtud de su misión, su comunidad (16,18: μου τὴν ἐκκλησίαν) y se manifiesta al mismo tiempo en calidad de Señor, apoyo (28, 20: μεθ' ὑμῶν) y garante de su existencia «hacia el fin de los tiempos».

Queda claro así que también, por lo que respecta a Mateo, comienza su pensamiento a partir de la resurrección de Jesús, que significa tanto su entronización como su instauración celeste, considerando todos los acontecimientos anteriores desde esta perspectiva. Mateo lo hace incluso más decidida y consecuentemente que Marcos. Está más en segundo plano la trayectoria de humillación y pasión, aun cuando en Jesús se advierte el comportamiento «humilde» y la actuación del Salvador (8,17) a la luz de la figura del siervo de Yahvé (cf. *supra*). Los rasgos de grandeza del Mesías enviado por Dios están ya muy acusados en la doctrina y actividad milagrosa de Jesús. En el Sermón de la Montaña escuchamos las poderosas antítesis que él establece con la inaudita pretensión: «Se dijo a los antiguos..., pero yo os digo» (5,21-48). Jesús es el intérprete autoritativo, el que da cumplimiento y perfección a la ley [40]. El se sabe en el papel del poderoso enviado de Dios, de cuya dignidad y misión participan todos aquellos a quienes él a su vez envía (cf. 10,40-42); el destino escatológico de cada individuo se decide por su actitud hacia él (10,32s). Para esta generación perversa él es un signo como el de Jonás; Mateo piensa entonces en la permanencia del Hijo del hombre en el seno de la tierra durante el período que media entre la muerte de cruz y la resurrección (12,40), de modo que Jonás se convierte ya en signo del resucitado. La presencia de Jesús es de mayor importancia que la de Jonás o Salomón (12,41s), o la del templo (12,6). Como maestro y anunciador de la voluntad de Dios, Jesús emplea un duro lenguaje contra los «escribas y fariseos hipócritas» (discurso de los ayes, cap. 23; cf. 6,1-18; 15,7), y él es la autoridad absoluta en su comunidad, que sólo tiene un maestro y un catequista: Cristo (23,8.10). Este mismo Cristo es el juez venidero, y en cuanto Rey-Hijo del hombre ejerce este oficio con una justicia insobornable (25,31-46). El llamará a cuentas a todos los miembros de su comunidad que no estén preparados a la hora de su venida (24,44; 25,11s) ni hayan cumplido fielmente las tareas que les fueron confiadas (24,45-51; 25,14-30).

Después de lo dicho no puede sorprendernos que la invocación «Señor» (κύριε) esté en Mateo en primer término (diecinueve veces referida al Jesús terreno), también en boca de sus discípulos, y de una forma tal que para los lectores cristianos debía sugerir la autoridad del Señor que fue exaltado en la Pascua (cf. 7,21; 14,28.30; 17,4; 18,21; 22,43ss; 28,6) y que aparecerá en po-

[39] Cf. O. Michel, *Der Abschluss des Matthäusevangeliums:* EvTh 10 (1950-51) 16-26; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus,* ed. por W. Schmauch (Gotinga 1956) 412-426; W. Trilling, *Das wahre Israel,* 21-51; A. Vögtle, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20,* en *Studia evangelica* II (Berlín 1964) 266-294; G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20,* en *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 171-191.

[40] Cf. W. Trilling, *op. cit.,* 165-211; G. Barth, *op. cit.;* G. Strecker, *op. cit.,* 143-147; R. Hummel, *op. cit.,* 34-75; W. D. Davies, *op. cit.,* 187-190, 447-450.

der (cf. 7,22; 22,42.46.48.50; 25,11.19-26.37.44). El empleo del tratamiento Kyrios, corriente en la comunidad helenística, es retrotraído por Mateo a la misma vida terrena de Jesús [41].

Pero esta observación no se limita al título Kyrios. Ya hemos comprobado en la sección primera (apartado 1) que Mateo elaboró de forma peculiar la conclusión de la escena de la tempestad calmada. A diferencia de Mc 6,51s, los discípulos que están en la barca caen de hinojos ante Jesús (προσεκύνησαν) y confiesan: «De verdad eres Hijo de Dios» (14,33). Hacen lo mismo que las mujeres al encontrarse con el resucitado (28,9) y que los once apóstoles en la escena final del evangelio (28,17): se ponen de rodillas ante él, como corresponde a un ser celeste y divino. La palabra que aquí se emplea (προσκυνεῖν) puede, sin duda, entenderse simplemente en el sentido de caer al suelo (cf. 8,2; 9,18; 15,25; 18,26; 20,20) [42], pero da la impresión de que Mateo la entiende en sentido de adoración (cf. 4,9s) o de homenaje ante un gran señor (cf. 2,2. 8.11) [43]. En la actitud de los discípulos después del milagro este significado queda confirmado por la confesión de Jesús como «Hijo de Dios»; asimismo, en Mateo aparece la confesión de Pedro con este atributo: «el Hijo del Dios viviente» (16,16; lo estudiaremos más adelante).

En este contexto resulta significativo que el evangelista —a diferencia, una vez más, de Marcos (8,27)— formule la pregunta de Jesús de otra manera: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre» (en vez de: ¿por quién me tienen los hombres?). En el sentido del evangelista no es probable que se trate sólo de haber sustituido el pronombre personal o de haber introducido un nombre que Jesús empleaba para designarse a sí mismo; Mateo quiso más bien expresar la misión de Jesús como «Hijo del hombre», confirmándola después y explicándola más adecuadamente mediante la confesión de Pedro [44]. En el Evangelio de Mateo «el Hijo del hombre» es frecuentemente presentado como el Cristo de la parusía (10,23; 13,41; 16,28; 25,31), y sólo en una ocasión aparece actuando en el presente, concretamente en 13,37 (el «Hijo del hombre» es el que siembra la palabra), aunque aquí está ya en clara correspondencia con su función futura de juez (13,41) [45]. En el título «Hijo del hombre» no dejan de resonar las pretensiones de Jesús sobre su misión.

Vemos entonces cómo los títulos de grandeza y dignidad del Cristo que resucitó y que aparecerá en poder surgen con más relieve y claridad en boca del Jesús terreno y en las confesiones de los suyos según Mateo que según Marcos. En conjunto, el Jesús de Mateo, en cuanto Cristo que es, habla un lenguaje elevado [46]. La entrada de Jesús en Jerusalén está estructurada con caracteres de poderosa manifestación mesiánica; toda la ciudad está excitada y dice: «¿Quién es éste?» (21,10); la acción prosigue con la purificación del templo por Jesús

[41] Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, 38s; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 85s, 96-100; G. Strecker, *op. cit.*, 123ss.

[42] Pero incluso en estos casos el evangelista parece querer insinuar algo más a sus lectores; cf. H. Greeven: ThW VI (1959) 764, 30ss: «Los que caen de rodillas proclaman por su misma actitud espontánea e inconsciente de quién se trata».

[43] F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 86, deduce de la omisión de la palabra en Mt 27,30, que Mateo sólo usa esa palabra en el sentido de una auténtica adoración. Cf. también H. Greeven: ThW VI, 764s.

[44] Cf. A. Vögtle: BZ NF 1 (1957) 259-262; 2 (1958) 96.

[45] Cf. H. E. Tödt, *Der Menschensohn,* 85-88, 125s.

[46] Cf. H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ NF 2 (1958) 54-84. Reúne cuarenta y dos modismos del «lenguaje de Cristo» en el conjunto de los evangelios; muchos de ellos se encuentran en el Evangelio de Mateo.

y las aclamaciones de los niños (21,12-17). En el relato de la pasión según Mateo hay también rasgos de grandeza [47], y tanto la historia de la sepultura como la de la pascua confirman esta visión que tiene el evangelista del poder y la gloria de Jesús [48].

Antes de examinar el título «Hijo de Dios», o mejor, el modo de hablar de Jesús sobre el «Hijo» en sentido absoluto, nos ocuparemos brevemente de una cuestión que se plantea con frecuencia: ¿ve el evangelista en Jesús un segundo Moisés?, ¿usa en su evangelio una tipología del *Exodo* y de Moisés? Las respuestas que se han dado son contradictorias. Según un punto de vista externo, todo el *Evangelio de Mateo* delata en su estructura la intención del autor de escribir un pentateuco cristiano. Mediante las observaciones estereotipadas con que termina cada uno de los cinco grandes discursos (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) ha querido Mateo dividir su obra en cinco libros, que tendrían ese sentido simbólico e indicarían la superación y cumplimiento de la antigua «ley» [49]. Pero con ello no se explica la disposición de conjunto del *Evangelio de Mateo.* Los «libros» así formados constituyen unidades literarias sumamente problemáticas y además dejan fuera de su campo de visión puntos muy importantes, como, por ejemplo, la sección de Cesarea de Filipo de 16,13-28. Por ello esta concepción apenas tiene en la actualidad partidarios [50]. Sin embargo, sigue siendo sorprendente el relieve de estos cinco discursos en los que se contiene todo lo necesario para la vida de la Iglesia a partir de su fe y su esperanza: el Sermón de la Montaña (cap. 5-7), la instrucción de los discípulos (cap. 10), el discurso de las parábolas (cap. 13), las normas de la comunidad (cap. 18) y la enseñanza escatológica (cap. 24-25) son en conjunto una especie de catecismo de la comunidad y la vida cristiana. Otros discursos (15,1-20 sobre lo puro y lo impuro; cap. 23 contra el judaísmo de los escribas y fariseos) no están señalados por la misma fórmula conclusiva. El motivo del Pentateuco puede aceptarse aquí o apuntarse sin que se convierta en principio de división de los miembros ni en idea conductora. La tipología mosaica queda insinuada en muchos rasgos del *Evangelio de Mateo,* de los que los principales son los siguientes: en el cap. 2 (huida a Egipto y regreso) hay dos alusiones claras a la historia de Moisés. La tentación de Jesús los cuarenta días y cuarenta noches (4,2) recuerda el ayuno de Moisés (Ex 34,28; Dt 9,9-18). El predicador que habla desde la montaña aparece como un nuevo Moisés, que por el escenario (monte) y por el contenido (la cuestión de la ley) está entroncado con el gran

[47] Cf. Mt 26,53 (Jesús podría haber pedido al Padre más de doce legiones de ángeles); 27,4 (Judas confiesa su culpa); 27,19 (el mensaje que envía a Pilato su mujer); 27,24s (lavatorio y declaración de Pilato); 27,43 (él dijo: soy Hijo de Dios); 27,51ss (sucesos que acaecen a la muerte de Jesús). Sin embargo, algunos rasgos expresan también *el sufrimiento inocente del Justo,* idea muy corriente en el AT y en el pensamiento judaico; cf. Sal 22, al que Mateo concede particular valor, y además Sab 2,10-20, pasaje en el que el «Justo» es también considerado «Hijo de Dios» (vv. 13 y 18). Cf. N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus:* NTS 2 (1955-56) 17-32, sobre todo 24ss (subraya la oposición a la sinagoga); G. Strecker, *op. cit.,* 181-184; Th. de Kruijf, *op. cit.,* 102s.

[48] Cf. los guardias del sepulcro: 27,62-66 y 28,11-15 (con tendencia marcadamente apologética); el terremoto y el ángel que abre el sepulcro: 28,2-4; la gran alegría de las mujeres: 28,8; el encuentro del Resucitado con las mujeres: 28,9s; escena final: 28,16-20.

[49] B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (Nueva York 1930) 80-90.

[50] Cf. los comentarios modernos, que en conjunto siguen otra división muy distinta del evangelio; además, N. D. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Filadelfia 1944) 119-154, sobre todo 130s; W. D. Davies, *The Setting,* 14-25. Por el contrario, el punto de vista de Bacon es aceptado por Sh. Johnson, *The Theology of the Gospels* (Londres 1966) 53s.

mediador de la ley de Dios en la antigua alianza, al que, por otra parte, supera y deja como en sombra (cf. las antítesis). La presentación conjunta de diez milagros, peculiar de Mateo (caps. 8-9) recuerda las diez plagas de Egipto, que fueron milagros para castigo; los milagros de Jesús son, en cambio, milagros de bendición, signos de la irrupción del tiempo salvífico y pueden ser considerados bajo la imagen de un nuevo éxodo. La estructura mateana de la perícopa de la transfiguración (17,1-8) refuerza la referencia (que ya podía advertirse en Mc) a Moisés; a éste se le nombra antes que a Elías (v. 3); Mateo añade a la descripción del Señor transfigurado: «Y su rostro brillaba como el sol» (v. 2; cf. Ex 34,29-35); habla de la nube «luminosa», recogiendo así más acusadamente la imagen judía de la *shekhina*. Todo este conjunto de cuestiones ha sido recientemente examinado a fondo y a base de un extenso material judaico como punto de comparación por W. D. Davies [51]; en cada punto llega a resultados diferentes, reconociendo los acentos mosaicos de la perícopa de la transfiguración y rechazando las referencias mosaicas de los diez milagros. La reserva con que se aceptan los motivos del «nuevo Moisés» y del «nuevo Exodo», incluso en el caso del Sermón de la Montaña, son para Davies muy dignos de tenerse en cuenta, y le llevan a la conclusión de que «las categorías del nuevo Moisés y del nuevo Sinaí están efectivamente presentes en los caps. 5-7, como también en otras partes de Mateo; pero estos trazos mosaicos innegables del Cristo mateano han sido recogidos, tanto aquí como en otros pasajes, situándolos en un contexto más profundo y elevado. Este Cristo no es tanto Moisés que ha venido en calidad de Mesías —por así decirlo— cuanto el Mesías, Hijo del hombre, Emanuel, que asume también la función de Moisés» [52]. Este juicio equilibrado y bien fundado nos da una importante indicación para toda la cristología de Mateo: el evangelista inicia su idea de Jesucristo, de su figura única e irrepetible, penetra en ella con los ojos de la fe, pero emplea al mismo tiempo todos los recursos que el AT y el judaísmo ponen a su disposición a fin de iluminarla y perfilarla. La tipología de Moisés no ejerce una influencia decisiva, pero ha sido tenido en cuenta y en algunos pasajes ha sido destacada en orden a iluminar la grandeza y la superioridad, la misión y la función del Mesías cristiano.

Por tanto, si Mateo tiene siempre ante sus ojos al Mesías cristiano, al Hijo de David que también es el Señor de sus antepasados (22,41-45), al Hijo del hombre que ejerce el señorío junto a Dios, contamos ya con la suficiente preparación para comprender también en pleno sentido cristiano la confesión de Cristo como «Hijo de Dios» [53]. No hay en este punto de vista una diferencia fundamental con respecto a Marcos; la única peculiaridad de Mateo en este sentido es que, con arreglo a sus fuentes y a su peculiar intencionalidad, concedió mayor espacio a ese altísimo predicado cristológico, no teniendo reparo en hacer resonar esa confesión ya en la vida terrena de Jesús, con el fin de llegar lo más inmediatamente posible al oído de sus lectores. La historia de las tentaciones, completada a base de la colección de dichos (Q), le ofrecía el título «Hijo de Dios» con ocasión de la discusión de Satanás con Jesús (4,3-10; cf. Lc 4,3-12). Originariamente, el título «Hijo de Dios» debió de ser entendido aquí en el sentido de Mesías regio llamado por Dios a desempeñar su misión salvífica, pues de otra forma no tendría setido la «tentación» de Satanás, y sólo así

[51] *Op. cit.*, 25-93.
[52] *Ibid.*, 93.
[53] Cf. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951); O. Cullmann, *Christologie*, 281-297; B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn»* (las pp. 3-28 dan una visión panorámica de las opiniones de los estudiosos); F. Hahn, *op. cit.*, 319-330; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (con amplia bibliografía).

se explica su conexión con la escena del bautismo: precisamente éste que acaba de ser introducido por Dios en su función mesiánica es inducido por Satanás a abusar de su poder mesiánico; pero Satanás se ve forzado a retroceder ante el Hijo de Dios, que sigue siendo al mismo tiempo el siervo obediente de Dios [54]. Para Mateo y sus lectores cristianos va iniciándose una comprensión más profunda: el reto del tentador —«*si* eres Hijo de Dios...»— implica la certeza *de que* Jesús es Hijo de Dios; la última frase de Jesús, que constituye el clímax del relato mateano (a diferencia de Lucas) —«al Señor tu Dios adorarás y a él sólo servirás» (4,10)— coloca a Jesús por debajo de Dios, pero no en el sentido de una retirada, sino indicando que Jesús, precisamente por su obediencia de Hijo, está en total cercanía respecto a Dios; por ello, la escena concluye con la marcha del diablo y el descenso de los ángeles a servirle.

Comparable a esta apertura de la actuación mesiánica de Jesús existe otra escena que se halla al final de la vida terrena: las burlas al pie de la cruz (27,40-43). Junto al reto a bajar de la cruz, hallamos aquí una especie de tentación. Mateo ha introducido, de su propia cosecha y por dos veces, la expresión «Hijo de Dios»: los que pasan ante la cruz blasfeman contra él, mueven la cabeza (cf. Sal 21,8; ya aparecía en Mc 15,29) y dicen: «Si eres el Hijo de Dios, ¡sálvate a ti mismo!» (v. 40); los jefes del pueblo se burlan de él (según Lucas, hacían burlas entre sí), citan el Sal 21,9 y exclaman: «Pues él ha dicho: Soy Hijo de Dios» (v. 43). En esta situación, la confesión del centurión gentil hace el efecto de un responsorio: «De verdad éste era Hijo de Dios» (27,54); los judíos deben sentir vergüenza ante este pagano que reconoce en Jesús su dignidad de Hijo de Dios.

No es preciso que nos ocupemos con mayor detención de la inteligencia judeo-mesiánica del título (2,15; 26,62), del paso de ésta a la profunda concepción cristiana del mismo (en el bautismo, 3,17; en la transfiguración, 17,5; en la confesión de Pedro, 16,16), del tratamiento de los demonios a quienes se impone secreto y que ya conocemos por Marcos (8,29), así como de la confesión de los discípulos después de la tempestad calmada, a la que también nos hemos referido anteriormente (14,33). Unicamente requiere particular atención la expresión «el Hijo» en sentido absoluto, que también advertíamos en Marcos (cf. Mc 12,6 = Mt 21,37; Mc 13,32 = Mt 24,36); la razón es que Mateo, basándose en la fuente Q, añade la famosa «exclamación de júbilo» de Jesús, en la que se lee: «No conoce nadie al Hijo sino el Padre, ni conoce nadie al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarle» (Mt 11,27 = Lc 10,22). En este pasaje se discute ante todo el origen histórico-tradicional y el trasfondo histórico-religioso [55]. Todos estos problemas los dejaremos aparte y nos limita-

[54] En el trasfondo del relato de Mt sobre las tentaciones podrían estar también las tentaciones de Israel en el desierto; cf. J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* NTS 3 (1956-57) 287-304; A. B. Taylor, *Decision in the Desert. The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy:* «Interpretation» 14 (1960) 300-309. En Ex 4,22 se llama a Israel «primogénito de Yahvé», pero en las tentaciones se muestra desobediente. Por el contrario, Jesús es el Hijo obediente en sentido pleno; representa al verdadero Israel, aunque en su persona vive también el unigénito de Dios. Cf. Th. de Kruijf, *op. cit.,* 55-58; J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966) 30-76.

[55] Cf., además de la bibliografía citada en la nota 53, H. Mertens, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques* (Gembloux 1957, con bibliografía); A. M. Hunter, *Crux criticorum —Matt. XI, 25-30— A Re-appraisal:* NTS 8 (1961-62) 241-249. Para la discusión de la tesis, antes tan influyente, del origen helenístico o gnóstico del *logion* o de todo el himno, cf. J. Bieneck, *op. cit.;* H. Mertens, que (en unión de L. Cerfaux) aboga

remos a preguntar qué significación tiene esa frase en el conjunto de la cristología de Mateo. Se trata, también según el contexto (v. 25), de la revelación de un misterio, ciertamente del «misterio del reino de Dios» (Mc 4,11; cf. Mt 13,11, aquí en plural por razón de la parábola), pero que tiene como contenido la presencia del señorío de Dios en la actuación de Jesús, como ya hemos visto en Marcos. En este «*logion* joánico» el misterio está estrechamente vinculado con la persona de Jesús. Se podría interpretar así: sólo a quien se revele el misterio de la persona de Jesús —del propio Jesús, del «Hijo»— se le descubre el misterio del reino de Dios. Este misterio de Jesús consiste en su «conocimiento» íntimo y peculiar del Padre, no en el sentido de un saber racional, sino en el de una intimidad y familiaridad personal y de un conocimiento interno tal como lo expresa la reciprocidad de la expresión «el Padre conoce al Hijo, el Hijo conoce al Padre». La relación entre el Padre y el Hijo es una realidad exclusiva: sólo el Padre y el Hijo mantienen este intercambio de conocimiento vital y se hallan por lo mismo en la más íntima comunión personal. El «conocimiento del Padre», que sólo el Hijo puede revelar a voluntad, se refiere seguramente, según el contexto, al descubrimiento del designio salvífico de Dios, aunque no se explicite más concretamente el ταῦτα (v. 25); pero es evidentemente una revelación que para sus destinatarios («los menores de edad») significa la salvación. Con ello, «el Hijo» reivindica de hecho un poder revelador (y salvífico) —πάντα μοι παρεδόθη—, como hace ver con toda profundidad teológica el *Evangelio de Juan*. En el caso de Mateo se debe trazar una línea desde este pasaje de la «exclamación de júbilo» al importante texto final en el que se dice que al Resucitado se le ha entregado «todo poder» (28,18). «Todo se lo ha dado el Padre a Jesús, no sólo la revelación del reino, sino el reino mismo; él es, en efecto, el Mesías real y escatológico esperado y el Hijo del hombre» [56].

Si es exacta la cristología de Mt que acabamos de esbozar, podemos decir que no se diferencia mucho en su contenido de la de Marcos, pues ambos evangelistas coinciden en la confesión de Jesucristo como Hijo de Dios. Es cierto que la exposición de Mateo acusa un mayor influjo del espíritu judío, en cuanto que la cuestión mesiánica constituye el punto central que él intenta dilucidar teniendo en cuenta los presupuestos judaicos, aunque la respuesta sea cristiana, y también en cuanto que el influjo literario-teológico y tipológico del AT se destaca mucho más. Por lo que se refiere al Jesús terreno, el primer evangelista descubre el misterio de Jesús más claramente que Marcos y casi renuncia por completo a presentarlo con fondo de incomprensión por parte de los discípulos, aun a sabiendas de que este profundísimo misterio sólo se desvela a la luz de la fe. Llevado de su interés parenético y catequístico por la comunidad, subraya la grandeza y dignidad de Jesús con un énfasis que presupone la fe cristiana pospascual. En la discusión con el judaísmo contemporáneo, prevalentemente farisaico, Mateo ha subrayado diversos matices del comportamiento de Jesús, aun conservando muchos rasgos del Jesús histórico, cuya misión y destino sólo cabe entender a la luz y en el ámbito del judaísmo. La ruptura que supone el abrirse universalmente a la gentilidad constituye para él un encargo del Resucitado, del Cristo establecido en todo poder, que se ha convertido también en Señor, maestro y conductor permanente de su comunidad y en futuro juez de todos los pueblos.

por un trasfondo apocalíptico; B. M. F. van Iersel, *op. cit.*, 146-161 (intenta reconstruir una conexión con Mt 13,54-56); Th. de Kruijf, *op. cit.*, 65-76.

[56] Th. de Kruijf, *op. cit.*, 74.

3. *Lucas*

La cristología de Lucas, para la que, entre otros trabajos más reducidos, contamos con la monografía de G. Voss [57], se distingue sobre todo por dos aspectos peculiares: la concepción fundamental que Lucas tiene de la historia de la salvación [58] y su apertura al pensamiento helenístico y a la mentalidad de sus lectores, cristianos procedentes de la gentilidad. El tercer evangelista, que según él mismo nos informa aprovecha documentos y fuentes anteriores para su exposición (Lc 1,1-4), pudo dar un especial relieve a sus propias ideas en su segundo libro, los *Hechos de los Apóstoles*. Por eso, cuando se trata de hacer un resumen a base de lo más esencial, es recomendable partir de los discursos que aparecen en la primera parte de los *Hechos,* que contienen de ordinario un compendio de la «historia de Jesús» y su significación salvífica. Los títulos y afirmaciones cristológicas se encuentran en la doble obra de Lucas en una forma muy variada. Dejan entrever, sin duda, ciertas preferencias del autor por tal o cual predicado [59]; pero, dada su riqueza y sus cambios, nos llevan a la conclusión de que Lucas los recogió de la tradición sin añadirles un alcance cristológico decisivo. No hay en Lucas nada notable sobre la cristología del «Hijo del hombre», como en Marcos, ni del «Hijo de David», como en Mateo. En realidad, ningún título aparece en primer plano; es fácil que la división por él introducida en el interrogatorio de Jesús ante el sanedrín (primero la pregunta se refiere al «Mesías» y luego al «Hijo de Dios») en Lc 22,67-70 indique qué clase de confesión cristológica es la que le interesa [60]. Pero Lucas intenta, sobre todo, mostrar a sus lectores un cuadro atrayente de Cristo.

Si comparamos las afirmaciones que se reiteran y complementan en los discursos de los *Hechos* (Hch 2,22-24; 3,13-15; 4,10-12; 5,30s; 10,37-42; 13, 23-31), resulta lo siguiente [61]:

a) Es común a todos los discursos la afirmación central de que Jesús fue muerto a manos de los hombres, pero Dios le resucitó, lo cual, como vimos anteriormente (sección primera, 2), constituye el principio fundamental de la

[57] G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ:* NTS 2 (1955-56) 160-175; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga [3]1960; trad. española: *El centro del tiempo,* Madrid 1974) 158-192 (halla un «claro subordinacionismo, que proviene de la tradición y penetra sin dificultad en el historicismo lucano», 172); U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,* 155-178 (para los títulos); J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (Londres 1961) 117-145 (para los títulos); A. George, *La royauté de Jésus selon l'Évangile de Luc:* «Sciences Ecclés.» 14 (1962) 7-29; del mismo, *Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon s. Luc:* RB 72 (1965) 185-209; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (París 1965).

[58] Cf. H. Conzelmann (nota anterior); E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* EvTh 14 (1954) 256-275; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas:* ZThK 57 (1960) 51-66; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich 1965); estos dos últimos autores restringen considerablemente la historia «lineal» de la salvación.

[59] Sobre todo por ὁ χριστός: doce veces en el evangelio más veinticinco en Hechos, frente a diecisiete en Mateo y siete en Marcos; además, ὁ κύριος, que emplea muchas veces incluso en estilo narrativo.

[60] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.,* 158ss; G. Voss, *op. cit.,* 114-117.

[61] Cf. J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939) 12-70; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (Londres [6]1950) 21s (para ambos se trata del kerigma «apostólico»); G. W. H. Lampe, *op. cit.,* 161-165; U. Wilckens, *op. cit.,* 101-178 (para este autor se trata de un kerigma puramente lucano).

cristología. Pero lo propio de Lucas es acentuar el carácter histórico-salvífico de la vida de Jesús y la necesidad, testificada por la Escritura, de que «el Mesías debía padecer (= morir) y así entrar en su gloria» (Lc 24,26; cf. 17,25; 24,26; Hch 17,3; 26,23). Además, otro rasgo característico de Lucas es que concede un valor autónomo a la actividad pública de Jesús.

b) En consecuencia, concede gran importancia a la actuación taumatúrgica y curativa de Jesús. A través de él, Dios ha manifestado obras poderosas, milagros y signos (2,22); Jesús recorre el país haciendo el bien y curando a todos los que se encuentran poseídos por el demonio, puesto que Dios está con él (10,38). Este último pasaje refleja una mentalidad helenística, sobre todo en la referencia al «bienhechor» divino (εὐεργέται; cf. Lc 22,25) [62].

c) La historia de Jesús, «el acontecimiento que ocupó a todo el país de los judíos» (Hch 10,37), comienza con la actuación de Juan el Bautista, «el que predicaba antes de su llegada» (13,24), que con su bautismo de penitencia preparaba al pueblo de Israel para la venida de Jesús, que no era el Mesías (13,25; cf. Lc 3,15s), sino sólo el «precursor», el cual, cumplida su misión, cede el puesto al verdadero Mesías. Es clara la referencia a la exposición de Lucas en su evangelio y al juicio que allí hace del Bautista, que pertenece aún al período de la ley y los profetas (Lc 16,16).

d) También Lucas concede valor a la ascendencia davídica de Jesús, a fin de mostrar que en él se han cumplido las promesas hechas al rey David (13, 22s). Por esta razón, Lucas recoge la historia de la infancia, que probablemente ya existía en un documento anterior y en la cual la idea del reino de David y su cumplimiento en el Mesías esperado desempeñan un papel considerable (cf. Lc 1,32.69; 2,4.11). La profecía de David es también importante, con referencia a la resurrección de Jesús (Hch 2,25-31.34; 13,34-37). El reino de David, que se cumple en Jesús, se mueve totalmente en perspectivas mesiánico-escatológicas: su reino no tendrá fin (Lc 1,32), es rico en misericordia (18,38s) y pacífico (19,38; cf. 2,14) y tiene prevista la acogida a los gentiles (cf. Hch 15,15-18).

e) La actuación de Jesús está caracterizada por su unción con el Espíritu Santo y la fuerza (10,38). Lucas vuelve retrospectivamente al bautismo de Jesús, en el que el Espíritu Santo desciende sobre él «en forma corpórea» (Lc 3,22) y le «unge» en orden a su predicación mesiánica (cf. 4,18). Desde entonces Jesús actúa en la fuerza del Espíritu Santo, que le llena por completo (cf. 4,1.14; 10,21). Cabe pensar que Lucas descubre en el título ὁ χριστός la significación originaria de «el Ungido», puesto que él (y sólo él) acentúa la significación mesiánico-cristológica del verbo χρίω (particularmente en Hch 4,26; y además en Lc 2,11 con 2,26). Durante la vida terrena de Jesús, el Espíritu Santo es el don mesiánico que le distingue, que hace posible y fecunda toda su actividad; después de su exaltación, ese don es concedido a toda la comunidad cristiana y hace del tiempo de la Iglesia el tiempo del Espíritu (cf. Lc 11,13; 12,12; y a todo lo largo de los Hechos) [63].

f) A la resurrección de Jesús sigue su exaltación a la diestra de Dios y su instauración en el señorío celeste (2,33ss; 5,31), hecho que ya hemos mencionado anteriormente (sección segunda, 2). También la parusía aparece en su fun-

[62] Cf. G. Voss, *op. cit.*, 46s; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tubinga 1963), en el comentario a este pasaje, dice: «predomina el estilo del θεῖος-ἀνήρ».

[63] Para la significación del Espíritu en Lucas, cf. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926); G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, en *Studies in the Gospels* (Oxford 1957) 159-200; U. Luck, *op. cit.*, 60ss; E. Schweizer: ThW VI (1959) 401-413.

ción salvífica, consumadora (3,20s; cf. 1,11), judicial y punitiva (10,42; cf. 7, 56), en cuanto acontecimiento futuro y meta última.

g) La significación salvífica de Jesús en estos discursos se centra sobre todo en la idea de que conoce el camino de la salvación y conduce a ella. Jesús es «caudillo de la vida» (3,15) y en este sentido «Salvador» (5,31; cf. 13,23; Lc 2,11)[64]. En ningún otro está la salvación (Hch 4,12); «la palabra de salvación», que ha sido enviada a todo Israel (13,26) y que llega hasta los confines del mundo, incluso a los gentiles (cf. 13,47), consiste, sobre todo, en que los hombres deben convertirse y alcanzar el perdón de los pecados (3,19), bautizarse en el nombre de Jesucristo y recibir el don del Espíritu (2,38). Los que se convierten a la fe en Jesús y se bautizan en su nombre quedan vinculados a este Señor cuyo nombre invocan (9,14.21; 22,16) y en el cual realizan signos y prodigios (3,6.16; 4,7 y otros) y reciben la remisión de los pecados (10,43) y la salvación (4,12). Da la impresión de que la idea de la muerte vicaria de Jesús y la redención efectuada por su sangre quedan en segundo plano; lo único que ocurre es que el hecho de la redención queda indicado desde otros aspectos, concretamente en la figura de Jesús que abre el camino hacia la vida y hace posible marchar por él a todos aquellos que se adhieren a su persona, dispuestos por el Espíritu Santo[65].

La panorámica del kerigma que presentan los discursos de los *Hechos* muestra particularmente la línea histórico-salvífica propia de la cristología lucana. El período de Jesús es aquel en el cual el «Ungido» del Señor, en virtud del Espíritu que se le ha infundido, predica el reino de Dios, trae a los pecadores la misericordia de Dios (Lc 15), cura las enfermedades, destruye el poder del Maligno y prepara el tiempo de la Iglesia; es, como dice H. Conzelmann, «el centro del tiempo». ¿Es esto exacto? La predicación del reino de Dios que se inicia con Jesús se pronuncia fuertemente en contra del período de la ley y los profetas (Lc 16,16); también se señala el término del período terreno en que Jesús descubre la salvación divina, pero no de una manera tan drástica. Por una parte, advertimos la tensión existente entre la tentación de Jesús y su pasión en cuanto período de bendición durante el cual Satanás se retira y está atado (cf. 4,13 con 22,3.36.53)[66]; por otra, el tiempo de la Iglesia comienza sólo con la venida del Espíritu Santo en Pentecostés (Hch 2). En el intermedio están la pasión, la resurrección y la enseñanza e instrucción que el Resucitado imparte a sus discípulos «durante cuarenta días» (Hch 1,3-8). También esto pertenece al «tiempo de Jesús», pero conduce inmediatamente al «tiempo del Espíritu».

El tiempo de Jesús y el de la Iglesia están íntimamente relacionados entre sí; la pasión de Jesús, su resurrección y exaltación son el presupuesto de la venida del Espíritu, que Jesús anuncia expresamente como «promesa del Padre» (Lc 24,29) y como «fuerza que descenderá» sobre los discípulos (Hch 1,8). Robustecidos por la fuerza del Espíritu, los apóstoles no hacen otra cosa que lo que hacía Jesús, el portador mesiánico del Espíritu, durante su vida mortal: predicación del reino de Dios (cf. Hch 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31),

[64] Sobre el título ὁ σωτήρ, cf. M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Tubinga ³1955) Exk., pp. 74-77; G. Voss, *op. cit.*, 45-55.

[65] Según U. Wilckens, *op. cit.*, 178-186, en el kerigma de Jesús se echa de menos el aspecto directamente soteriológico o incluso un punto de referencia al mismo; Lucas ve la significación salvífica del destino y la persona de Jesús en la función central histórico-salvífica de Jesús como tal; cf., por el contrario, las modificaciones de G. Voss, *op. cit.*, 118-130; también la crítica de J. Dupont: RB 69 (1962) 50, con la nota 27.

[66] Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 21s, 73s; W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Munich 1965) 85-89 (sobre Lc 22,28).

milagros y curaciones (aparte las informaciones de detalle, véase el sumario de Hch 5,12-16; además, 6,8 y 8,6s; 14,3; 15,12) y siempre «en el nombre de Jesucristo» (cf. 3,6; 3,16; 4,10.30; 19,13). La predicación tiene también como objeto el «reino de Dios y a Jesús el Mesías» (8,12). El tiempo del Jesús terreno queda trasladado, en virtud del Espíritu Santo, al tiempo de la Iglesia, y la actuación de Jesús se eleva a un nuevo nivel. Por eso estos dos tiempos, que sin duda se distinguen, no están realmente separados, sino subordinados entre sí. No se trata de considerar el tiempo del Jesús terreno simplemente como un pasado histórico; más bien deberíamos decir que lo que irrumpió ya en su persona y en su obra se cumple, según el plan de Dios, en el tiempo de la Iglesia, sobre la base de la obra de Jesús. Su predicación del reino de Dios significa también para Lucas una presencia [67], del mismo modo que en la predicación de los apóstoles después de Pentecostés está presente y actúa en forma eficaz el señorío de Dios (cf. Hch 28,31).

A pesar del énfasis que pone en todo lo referente al tiempo de la Iglesia, Lucas no pierde de vista la parusía de Jesús. Ha «dilatado» el período intermedio, tal como puede colegirse de la comparación del discurso sobre la parusía de Lc 21 con el de Mc 13. El juicio punitivo sobre Jerusalén se entiende como un hecho histórico, intramundano, mediante el cual se ha cumplido «todo lo que estaba escrito» (21,20-22); se trata de «este pueblo», Israel, que caerá al filo de la espada y será llevado prisionero a todos los países (v. 23s). Con esto se excluye la parusía, pues hasta entonces deben cumplirse completamente «los tiempos de los paganos» (v. 24 al final). Sin embargo, esta parusía que se divisa en lontananza, ese acontecimiento que ha de traer la completa liberación (v. 28), no debe desaparecer de la conciencia, sino que debe animarnos a la vigencia, a la liberación de las ataduras terrenas y a la oración continua, ya que ese día caerá sobre los hombres «como un lazo» y cada uno tendrá que presentarse ante el tribunal del Hijo del hombre (v. 34-36) [68]. Lucas cuenta seguramente con un «retraso de la parusía» (cf. Lc 17,20s; 19,11; Hch 1,6s) [69]; pero esto no excluye que la irrupción del «día del Hijo del hombre» sea repentina e inesperada (cf. Lc 17,26-35). Todo el tiempo de Jesús constituye una dimensión continua, aunque articulada en períodos por la trayectoria que Jesús va siguiendo: la actuación terrena de Jesús hasta su pasión es el tiempo fundamental de la predicación y la salvación; su camino hacia la gloria pasando por la pasión es el trayecto constitutivo y paradigmático de la salvación de todos los hombres; la época que comienza con el envío del Espíritu Santo es el tiempo de la Iglesia, que (según los *Hechos)* puede también dividirse en varias secciones desde el punto de vista misionero (1,8: Jerusalén, toda la Judea y Samaría, hasta el confín de la tierra); finalmente, con la parusía llega el reino de Dios consumado. Todos los períodos de la historia de la salvación, desde la predicación primera del reino de Dios, están mantenidos por Jesucristo. Por eso en vez de hablar del «centro del tiempo» sería más exacto hablar del «centro del kerigma», que es Jesucristo en todos los períodos del tiempo salvífico por él inaugurado.

[67] Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Br. ⁴1965) 94s; G. Voss, *op. cit.,* 25-39.

[68] Cf. W. Ott, *op. cit.,* 73-75, 137-139.

[69] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.,* 87-127; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957) 178-198; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961). J. Gnilka se pronuncia contra una exageración unilateral, *«Parusieverzögerung» und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte:* Cath 13 (1959) 277-290; H. Flender, *op. cit.,* 85-98, sobre todo 90s.

Lucas es muy celoso del carácter «señorial» de la persona de Jesucristo, pero no lo es menos del camino que éste ha de recorrer hasta su entronización junto a Dios. También el tercer evangelista —y en esto se parece a Mateo— ha recogido la idea del reinado mesiánico-davídico. Se advierte claramente en la predicación del nacimiento de Jesús (Lc 1,26-38). En las palabras del ángel está combinada la antigua profecía hecha a David (2 Sm 7,12-16) con la profecía del Emanuel (Is 7,14). El hijo que se promete a María será llamado «Hijo del Altísimo» (v. 32), «*Hijo de Dios*» (v. 35); el *Señor Dios le dará el trono* de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin (v. 32s). Pero la realización de este plan divino superará con mucho la profecía de Natán, ya que ésta ha de ser vista a la luz de la promesa de Isaías: la virgen (así lo manifiesta el contexto) concebirá en su cuerpo (v. 31) por obra del Espíritu Santo, que descenderá sobre María, y de la fuerza divina, que la cubrirá con su sombra (v. 35); por eso, él será «grande» y su reino no tendrá fin (v. 32; cf. Is 9,5s). El niño será realmente un nuevo retoño de la vara de Jesé (Is 11,1), el portador mesiánico del Espíritu (Is 11,2s), que implantará de una manera nueva el señorío de Dios sobre Israel y sobre los pueblos, y a quien Dios injertará en la antigua vara [70]. Jesús es un nuevo principio colocado por Dios en la historia de la humanidad, como hace ver el árbol genealógico de Lucas, que llega hasta Adán y hasta Dios y evita la lista oficial de los reyes después de David (3,23-38). El reino de Cristo es entendido y subrayado por Lucas como cumplimiento de la espera del Mesías (cf. 19,38; 23, 2.37), pero al mismo tiempo es interpretado en un nuevo sentido. Sólo en Lucas habla Jesús de *su* reino (22,30); para el evangelista es el pretendiente a la corona que va a una tierra lejana a tomar posesión de su señorío (19,12), del reino que su Padre le ha «preparado» (22,29).

El reinado peculiar de Jesús está, según eso, reservado al futuro, se realiza tras la exaltación en cuanto señorío a la diestra de Dios (cf. Lc 20,42-44; 22,69; Hch 2,34ss) y se revela en la parusía; pero ya el Jesús terreno y su vida aparecen a la luz de ese reinado. Lucas no presenta al Jesús terreno en humillación; como ya hemos dicho, el período intermedio entre la tentación y la pasión es un tiempo en que Satanás está sometido (cf. 10,18; 11,20; 13,10-17; Hch 10, 38) y en el que se revela el poder salvífico de Jesús. También como maestro es Jesús el Señor a quien se invoca (cf. 6,46), él llama a los hombres con plena soberanía a su seguimiento (9,57-62), envía a sus discípulos, dispuestos por su poder, a las ciudades y lugares adonde él había de ir (10,1; cf. 9,16) y es consciente de la significación salvífica de su presencia (10,23s). La actitud futura del Hijo del hombre se decide según sea la confesión que el hombre haya hecho de él en la tierra (12,8s).

Por lo que respecta a este *logion,* tantas veces tratado, recogido por Lc 12, 8s en su forma más antigua bimembre (confesar y negar) y con el cambio de «yo» por «el Hijo del hombre», no necesitamos ocuparnos aquí —a nivel histórico-redaccional— de si nos hallamos ante una frase original de Jesús [71]. El problema ulterior de determinar si Jesús distingue entre su propia persona y el «Hijo del hombre» es un problema que Lucas ni se plantea, puesto que,

[70] Cf. G. Voss, *op. cit.,* 65-72; sobre el reinado de Cristo en Lucas, cf. el trabajo de A. George (nota 57).

[71] En este punto las opiniones se hacen cada vez más divergentes; la originalidad en boca de Jesús la defienden, entre los protestantes, G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956) 161 y 206; H. E. Tödt, *Der Menschensohn,* 50-56, 60; F. Hahn, *Christologische Hoheitstttel,* 33-36, 40-42. Sobre la versión lucana del *logion,* cf. G. Voss, *op. cit.,* 42-45.

sin duda, considera al Jesús actual como el Hijo del hombre futuro. De lo contrario, no añadiría en seguida esa otra frase sobre el Hijo del hombre: «Todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre será perdonado, pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará» (12,10). En este caso, el Hijo del hombre sólo puede referirse al Jesús terreno, en relación con el ataque de que es objeto por parte de sus adversarios [72]. Este *logion* sobre la confesión y negación es algo que da testimonio de la alta estima que merecen a Lucas las pretensiones de Jesús sobre su propia persona (seguramente según una tradición muy antigua).

Otros pasajes del «largo viaje» (9,51-18,14 o bien 19,27) muestran la grandeza de Jesús en su enseñanza (por ejemplo, 11,29-36; 12,54-59), en la dureza de sus exigencias (14,25-35) y en su comportamiento (en relación con Herodes, 13,31-33). Aunque el viaje se dirige a Jerusalén, donde le espera el destino de los profetas (13,33) y donde deben cumplirse «los días de que fuera llevado a lo alto» (9,51), es un camino real, cosa que confirma la entrada en Jerusalén (19,28-40). Su rostro está firmemente orientado hacia Jerusalén (9,51); por encima de la consumación de su pasión según las Escrituras y dentro del plan de Dios, su vista mira ya al triunfo futuro (13,35) y a la poderosa aparición del Hijo del hombre (17,24).

Junto a esta línea «señorial-regia» de la cristología lucana, requiere también atención otra línea, la profética. En Lucas, Jesús destaca en su calidad de profeta con caracteres que no se encuentran en los otros dos sinópticos; únicamente en el *Evangelio de Juan* encontramos algo que se le aproxima notablemente. Es preciso, al aplicar la categoría profética a la cristología lucana, tener en cuenta ciertas diferencias. En primer lugar, recoge Lucas de la tradición sinóptica materiales como las opiniones del pueblo sobre Jesús, que él aclara: «Uno de los antiguos profetas ha resucitado» (9,8.19). De la fuente Q, es decir, del material utilizado también por Mateo, proceden dos frases sobre la persecución de los profetas. La primera, Lc 11,49 = Mt 23,34, no está referida en Lucas a los profetas cristianos —como en Mateo—, puesto que según la introducción «por eso dijo la sabiduría de Dios» puede interpretarse de los anteriores profetas y enviados de Dios. Para Lucas, la persecución de los profetas culmina en Jesús. Jerusalén es la ciudad asesina de los profetas, como lo da a entender la segunda de esas dos frases procedentes de la fuente Q: Lc 13,34 = Mt 23, 37; pero antes trae Lucas otra frase de Jesús que sólo él nos refiere: «... porque no está bien que un profeta muera fuera de Jerusalén» (13,33). Esta frase descubre la perspectiva teológica de Lucas: Jerusalén, la capital de los judíos, hace con Jesús, el más grande «profeta», lo mismo que había hecho con los anteriores profetas y hombres de Dios: resistir a su predicación y prepararles un destino trágico. Esta perspectiva va unida al significado teológico que adquiere Jerusalén: Jesús está firmemente decidido a ir hacia Jerusalén, donde padecerá el destino de los profetas, para difundir luego victoriosamente el evangelio desde allí al mundo entero [73]. Esta concepción lucana, según la cual Jesús padece el odio, la persecución y la muerte en Jerusalén en cuanto que es el

[72] Cf. H. E. Tödt, *op. cit.*, 109-112.

[73] Es conocida la significación de Jerusalén en la teología lucana. Lucas sitúa la última de las tentaciones de Cristo en el pináculo del templo de Jerusalén (4,9); en la transfiguración menciona que el desenlace de Jesús se verificará en Jerusalén (9,31); describe el último viaje de Jesús a Jerusalén atribuyéndole una significación teológica y un objetivo preciso (9,51.53; 17,11; 19,11); las apariciones del Resucitado tienen lugar sólo en Jerusalén (a diferencia de Mc; cf. 24,6s); los discípulos se quedan en Jerusalén, y de allí parte su misión evangelizadora (24,47.52s; Hch 1,8.12).

último en la serie de los profetas, aparece confirmada finalmente en el discurso de Esteban, que dice al terminar: «¿A qué profeta no han perseguido vuestros padres? También mataron a los que anunciaban la venida del Justo, de quien ahora vosotros os habéis hecho traidores y asesinos» (Hch 7,52). Jesús es entonces el caso límite de ese tipo de contradicción que espera a los profetas y a los justos perseguidos, que se halla a lo largo de la historia de la salvación en todo el AT y es, al mismo tiempo, el cumplimiento de las correspondientes profecías: el Mesías que padece y muere.

También la actividad terrena de Jesús aparece en Lucas desde el aspecto profético. Tras la resurrección del hijo de la viuda de Naín (relato exclusivo de Lucas), el pueblo alaba a Dios diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo» (7,16). La última fórmula, peculiar de Lucas, es una indicación de que el evangelista ha podido entender la aclamación en un sentido mesiánico (cf. 1, 68.78; 19,44); pero no es seguro que al decir «gran profeta» esté pensando precisamente en el Mesías-Profeta de Dt 18, 15.18 [74]. También forma parte de la tradición exclusiva de Lucas la duda que sugiere el fariseo en el banquete cuando aparece la mujer pecadora: «Este, si fuera profeta, sabría quién es y qué es esa mujer que le toca; porque es una pecadora» (7,39). Por último, los discípulos de Emaús llaman a Jesús «Profeta poderoso en obras y palabras» (24,19). Ellos esperaban que él libertaría a Israel (24,21); también aquí cabe preguntarse cuál era exactamente la idea que tenían del «Profeta».

Es de notar el alcance cristológico de dos pasajes de los *Hechos* en los que Jesús aparece en relación con el profeta mesiánico prometido por Moisés. En el discurso de Esteban hay una cita de Dt 18,15: «Dios te suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, al que vosotros escucharéis» (cf. Hch 7,37). La larga sección referida a Moisés (7,20-37) que le presenta como caudillo, libertador y profeta podría significar desde un punto de vista tipológico que la interpretación peculiar de la historia de Moisés, determinada por ideas típicamente lucanas, se basa en Jesús, cuyo oficio y misión han sido prefigurados en Moisés [75]. El otro pasaje, 3,22s, muestra claramente que Lucas veía cumplida en Jesús la promesa del «profeta como Moisés». Se cita aquí también la segunda parte del verso deuteronómico: «Debéis escucharle en todo lo que os diga». Este pasaje se encuentra en un contexto cristológico en que es elevado a una categoría mesiánica que no es preponderante en el NT, pero que puede advertirse perfectamente (sobre todo, luego en Juan) [76], una afirmación probablemente antigua y significativa que después hubo de ceder terreno a causa de los malentendidos a que se prestaba.

La discusión sobre la cristología lucana descubre hasta ahora una gran analogía con el pensamiento veterotestamentario y judío, mayor de la que podía esperarse del «helenista» Lucas. A esto hay que añadir sus sorprendentes conocimientos escriturísticos (a base de los LXX), junto con su enraizamiento en la primitiva tradición cristiana. Sin embargo, es cierto que Lucas ha abierto el mensaje de Cristo al mundo helenístico. Esto se advierte no tanto en afirma-

[74] Cf. O. Cullmann, *Christologie,* 29; un punto de vista diverso en G. Friedrich: ThW VI (1959), 847, 34ss; F. Hahn, *op. cit.,* 392 (el profeta de los últimos tiempos, la tipología mosaica).

[75] Cf. J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (Munich 1963) 51-63, 102-111; también F. Hahn, *op. cit.,* 383, que defiende una tipología Moisés-Jesús anterior a Lucas y procedente del judeocristianismo helenístico (385).

[76] Cf. J. Jeremias: ThW IV (1942) 871ss; G. Friedrich: ThW VI (1959) 847ss; O. Cullmann, *Christologie,* 29-49; F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957); F. Hahn, *op. cit.,* 351-404.

ciones y conceptos aislados cuanto en toda la descripción que él hace de Jesús, en lo que podríamos llamar su retrato de Jesucristo. Aquí nos limitaremos a trazar algunos perfiles. Los rasgos de Hch 10,38, que fueron mencionados al principio, se confirman en el evangelio: Jesús es el médico bueno, auxilio de los hombres, bienhechor divino, que por su misericordia acerca Dios a los hombres en todas sus angustias de cuerpo y alma, siendo él mismo un hombre «con el cual está Dios». En la resurrección del joven de Naín, Jesús siente compasión de la afligida madre que lleva a su hijo a enterrar (7,13). El relato del buen samaritano (10,30-37), la parábola del hijo pródigo (15,11-32), la del rico Epulón y el pobre Lázaro (16,19-31) y otros muchos pasajes de la tradición exclusiva de Lucas constituyen verdaderas perlas de arte narrativo que habían de atraer por fuerza a los lectores helenistas. En su misma forma exterior, los verbos que hablan de curar tienen para Lucas un peso determinante [77]. Sólo él nos ofrece la narración de la mujer pecadora que en el banquete unge los pies de Jesús (7,36-50) y la del recaudador Zaqueo (19,1-10), en cuya casa entra Jesús. El cap. 15, con sus tres parábolas sobre la salvación de lo que estaba perdido, es externa e internamente el corazón del *Evangelio de Lucas* y constituye un «evangelio en el evangelio». Incluso en la cruz Jesús asegura al buen ladrón, que está a su derecha, la pronta entrada en el paraíso (23,43).

Otras peculiaridades de la exposición lucana destacan la impresión de la «humanidad» de este médico divino. Aquí entra el «sentido social» del tercer evangelista, que recogió y presentó como ningún otro las ideas sobre la pobreza presentes en el mensaje de Jesús. Jesús exige que se invite no solamente a los parientes y vecinos, sino precisamente «a los pobres, a los tullidos, a los inválidos, a los ciegos» (14,12ss); este grupo de desgraciados es también objeto de la invitación del Señor en la parábola del gran banquete (14,21). Se refiere muchas veces a la beneficencia: dar sin esperar recompensa (6,34s), granjearse amigos mediante el injusto Mammón (16,9), dar la mitad de los propios bienes a los pobres (19,8) e incluso dejar todo lo que se posee a fin de hacerse discípulo de Jesús (14,33). La atención que tiene Lucas por las mujeres es uno de los rasgos más característicos de su obra. Jesús permite que haya mujeres en su comitiva y deja que le atiendan (8,1-3), va muchas veces a casa de Marta y María (10,38-42) y habla con las piadosas mujeres que lloran al verle con la cruz a cuestas (23,27-31); Lucas nombra expresamente a las mujeres que estaban al pie de la cruz y luego junto al sepulcro (23,55; 24,10). Describe también cariñosamente a las mujeres que aparecen en la historia de la infancia, sobre todo a María, la madre de Jesús, pero también a Isabel y a la profetisa Ana (visita de María a Isabel: 1,39-56; María guardaba todos los acontecimientos en su corazón: 2,19.51; Ana: 2,36ss).

Además, la devoción cordial atraviesa todo el *Evangelio de Lucas*. Se destaca muchas veces la oración de Jesús, elemento que introduce Lucas en el bautismo (3,21), antes de la elección de los apóstoles (6,12), antes de interrogar a sus discípulos en Cesarea de Filipo (9,18), antes de la transfiguración en el monte (9,28) y de la instrucción de los discípulos sobre la verdadera oración (11,1). Jesús ora por Simón, para que su fe no desfallezca (22,31s), incluso en la cruz pide por sus enemigos (23,34), y su última palabra es un verso sálmico de confianza (23,46). La incesante exhortación a la plegaria (11,1-13; 18,1-8; 21,36) recibe mediante el ejemplo de Jesús una importancia marcadísima y un motivo lleno de fuerza, sobre todo en la escena del Monte de los Olivos (20,40.46). A la hora de reunir materiales tradicionales y de emplearlos entendió Lucas

[77] Θεραπεύειν: Mt, dieciséis veces; Mc, cinco; Lc, catorce. Ἰᾶσθαι: Mt, cuatro veces; Mc, una; Lc, once.

que debía presentar a Jesús no sólo como objeto de atracción para sus lectores procedentes de la gentilidad, sino también como modelo y objeto de imitación, tanto en las tentaciones como en el sufrimiento, en su actitud hacia Dios como en su bondad hacia los hombres hasta el amor a los enemigos (cf. Esteban: Hch 7,59s); Jesús es el único «conductor hacia la vida», que abre y allana el camino de la salvación y que, a la vez, es el modelo humano que se puede seguir. Lucas no suprime nada de la seriedad de la predicación de Jesús ni del mensaje cristiano; sin embargo, el brillo de la alegría resplandece sobre todo su evangelio. Su exposición está transida de ese gozo por la salvación desde el anuncio del nacimiento de Juan (1,14), pasando por el mensaje de la Navidad (2,10.14), las bienaventuranzas (6,23), la alegría por el retorno de los discípulos después de su misión (10,17.21), el gozo de Dios por la conversión del pecador (15,5.7.10.32), hasta la alegría pascual (24,41.52). En la vida de la Iglesia primitiva reina también el júbilo escatológico (Hch 2,46) y una gran alegría misionera (15,3).

Por último, recordaremos que determinados títulos cristológicos tienen una particular resonancia para el mundo helenístico. Esto vale expresamente para el título «el Salvador» (ὁ σωτήρ), que, sin duda, no niega su trasfondo veterotestamentario y judío (en el *Magnificat* se llama «Salvador» a Dios mismo: Lc 1, 47), pero que en el helenismo se convierte también en atributo de las divinidades de salvación y de los soberanos [78]. Lucas interpreta la función dominadora y regia en los *Hechos* más bien a base de otras expresiones como ὁ βασιλεύς (pues los «reyes» en el Imperio Romano eran sólo reyes vasallos), o también ὁ κύριος y ὁ ἀρχηγός (3,15; 5,31). Por eso en el evangelio la expresión corriente griega κύριε ha sido destacada con mayor fuerza mediante ἐπιστάτα en seis ocasiones [79]. Es sorprendente su reserva frente a la expresión «Hijo de Dios» [80]. ¿Intenta evitar el malentendido de la expresión a que se prestaba en el mundo helenístico (en el sentido de «hombre divino») cuando dice que el centurión confesó al pie de la cruz que aquel hombre «era justo» (Lc 23,47), en vez de decir, como en Marcos y Mateo, que era «Hijo de Dios»? Tal vez pretenda expresar simplemente la confesión de la inocencia de Jesús por parte de los romanos. En conjunto, basta concluir que para Lucas lo esencial no son los predicados, sino la confesión que en ellos se encierra y la figura de Jesús globalmente considerada.

Si comparamos la cristología de Lucas con la de los otros dos sinópticos no encontraremos en ella diferencias notables en el aspecto teológico. Sin embargo, dentro de esta visión retrospectiva creyente que parte de la Pascua e ilumina toda la vida terrena de Jesús y en la que se da cierta conjunción del Jesús histórico con el Cristo de la fe, se advierte en Lucas una concepción progresiva de la historia de la salvación que nos permite distinguir en sus dos obras lo ocurrido de una vez para siempre, lo que acontece en el momento actual en que Cristo se encuentra exaltado y lo que ocurrirá con la parusía. Lucas no considera los dos modos de existencia de Jesús como dos modos aislados y yuxta-

[78] Cf. *supra*, nota 64.

[79] Cf. V. Glombitza, *Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas:* ZNW 49 (1958) 275-278 (el último título designa a Jesús como investido de un ministerio, un hombre con ἐξουσία).

[80] Cf. el trabajo de A. George en RB 72 (1965) que citamos en la nota 57. El hecho de que Lucas evite la designación de Jesús como «Hijo de Dios» en boca de los hombres se explica bien si tenemos en cuenta que para Lucas es éste un título lleno de misterio, impropio de labios humanos (195). En conjunto, George piensa que el título sobrepasa la antigua significación mesiánico-regia (207s) —siempre en Lucas— y expresa sobre todo la relación de Jesús con el Padre (209).

puestos [81]; piensa, por el contrario, que el Jesús terreno sólo puede ser comprendido a la luz del Señor resucitado-exaltado, y que asimismo el Cristo que reina junto a Dios no puede separarse del Jesús que estaba y se revelaba en la tierra. Desde el punto de vista cristológico, es común a los tres sinópticos —como no podía por menos de ser, tratándose de evangelios escritos— la referencia a estos dos modos de existencia de Cristo que están en una relación indisoluble de unión y de tensión. Todavía no destaca la idea del Cristo preexistente, idea que se reserva para el *Evangelio de Juan,* el cual constituye un tipo perfecto de evangelio escrito.

SECCION CUARTA

LA CRISTOLOGIA DE PABLO Y DE JUAN

1. *El himno cristológico de Flp 2,6-11*

Como colofón de una ferviente exhortación al amor fraterno, a la concordia y a la abnegación, nos ofrece Pablo en su *carta a los Filipenses* el famoso himno cristológico, que constituye uno de los pasajes más estudiados y discutidos de todo el NT [1]. Sin duda alguna, es uno de los puntos culminantes de la con-

[81] Lo ha subrayado sobre todo H. Flender en su obra citada en la nota 58. Observa que «el *hoy* de la predicación de Jesús acontece *en los oídos de sus oyentes* (4,21)... La palabra hace blanco en la realidad... No está ligada sólo a una historia pasada que se cumple ni al Señor que habla desde el cielo, sino también a los oyentes en el mismo momento en que se pronuncia» (136).

[1] Bibliografía, además de los comentarios: E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* (Sitzungsberichte Heidelberg 1927-28; Darmstadt ²1961); L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu,* en *Miscellanea historica A. de Meyer,* I (Lovaina 1946) 117-130, y también en *Recueil L. Cerfaux,* II (Gembloux 1954) 425-437; J. Dupont, *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil. II, 6-11:* RSR 37 (1950) 500-514; J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975); R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 212-242: «Los himnos cristológicos»; E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2,5-11:* ZThK 47 (1950) 313-360; P. Henry, *Kénose:* DBS V (1957) 7-161 (con bibliografía); J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* 130-154; T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978); M. Meinertz, *Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2,5-11,* en *Theologie als Glaubenswagnis* (Hamburgo 1954) 79-95; L. Krinetzki, *Der Einfluss von Is 52,13-53,12 par. auf Phil 2,6-11* (Roma 1959); G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11,* en *Studien zu Antike und Urchristentum* (Ges. Aufsätze, II; Munich 1959) 177-187; R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (Londres 1960); E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung,* 93-99; P. Lamarche, *L'hymne de l'Épître aux Philippiens et la Kénose du Christ,* en *L'homme devant Dieu,* I (París 1963) 147-158; G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11:* ZNW 55 (1964) 63-78. Más bibliografía reciente y exposición de diversas opiniones en W. Schmauch, *Beiheft zum Kommentar von E. Lohmeyer* (Gotinga 1964) 19-33; R. P. Martin, *Carmen Christi. Phil. II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge 1967); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga 1967) 118-133; J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Friburgo de Br. 1968) 111-147. No hemos podido consultar estas tres últimas obras antes de concluir nuestro trabajo.

fesión de fe en Cristo. Si lo miramos dentro de todo el desarrollo de la cristología, advertiremos que nos presenta la primera configuración cristológica completa, puesto que atestigua los tres modos de ser de Cristo: su preexistencia, su condición terrena y su glorificación pascual. El itinerario que Cristo recorrió por nuestra salvación aparece aquí en un lenguaje hímnico peculiar, que despierta multitud de asociaciones y resulta sumamente cercano a la conciencia del creyente. A causa de este estilo tan rico en referencias y en ideas es francamente difícil situar este pasaje en la línea evolutiva de la cristología de la Iglesia primitiva, comprender exactamente sus afirmaciones, interpretarlas cristológicamente y agotar toda su profundidad.

Los problemas principales que nos presenta este himno cristológico son los siguientes: *a)* ¿Tiene este himno un origen prepaulino o ha sido el Apóstol mismo quien lo ha redactado? *b)* ¿Es simplemente un motivo de la parénesis o tiene en sí mismo una importancia autónoma, en cuanto que constituye un compendio cristológico-soteriológico del kerigma, destinado a que los cristianos penetren el misterio de salvación? *c)* ¿Cómo hay que entender la construcción del himno? *d)* ¿Cuál es la concepción de fondo?; o, por decirlo con las palabras típicas: ¿es el mito del hombre primordial redentor, o el paralelo Adán-Cristo, o el siervo de Dios paciente y glorificado, o una síntesis de la cristología del siervo de Dios con la cristología del Kyrios? *e)* ¿Cómo hay que explicar, consiguientemente, las difíciles afirmaciones sobre la «forma de Dios» y la «igualdad con respecto a Dios» y precisamente en su relación mutua (mediante el giro οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο)? ¿Cómo hay que interpretar la «kénosis» y la «humillación»? ¿Cómo hay que delimitar y jerarquizar conceptos como μορφή, ὁμοίωμα y σχῆμα? ¿Qué sentido hay que atribuir a la división tripartita que aparece en el v. 10 y a la confesión con los tres predicados del v. 11? Brevemente, ¿qué explicación detallada puede darse a las preguntas anteriores a base de la opción que se haya tomado?

En nuestra exposición no podremos discutir con detención todas estas cuestiones. Queremos poner el acento en la explicación positiva para la que es imprescindible una clarificación de toda la estructura del himno, un razonamiento de los términos, un planteamiento del problema de su origen y de las posibles relaciones de cada una de las expresiones y una atención a su trasfondo. Las demás cuestiones no tienen igual importancia.

Esto vale concretamente para la cuestión de si el himno tiene un origen prepaulino o paulino. A partir de E. Lohmeyer, se ha abierto paso decidido en la investigación reciente la idea de que Pablo utiliza un himno ya existente que él ha recogido y adaptado, tal vez con algunas añadiduras[2]. Las razones son fuertes: *a)* la extensión de la pieza y su proceso continuado y ascendente hasta la alabanza cultual tributada a Cristo sobrepasan con mucho el espacio requerido por una motivación a base de Cristo como modelo; *b)* la forma poética y la estructura estrófica hacen pensar en un himno, cosa que siempre se ha opinado; *c)* el comienzo a base de un ὅς se encuentra igualmente en 1 Tim 3,16; cf. Col 1,15.18; *d)* no pocos giros y conceptos son raros en Pablo, e incluso algunos

[2] La mayoría de los autores mencionados en la nota 1 y los comentarios recientes siguen la opinión de que se trata de un himno prepaulino. Sin embargo, podemos registrar también la opinión de que Pablo mismo había compuesto este himno con anterioridad (L. Cerfaux) o que lo compuso *ad hoc* (M. Meinertz). También abogan por su origen paulino R. P. Martin, *op. cit.*, 16, y J. M. Furness, *The Authorship of Philippians, II, 6-11:* «Exp. Times» 70 (1958) 240-243, tras un detenido examen. Cf. orientaciones en B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (París 1962) 187-189.

totalmente únicos en el NT [3]. Estas consideraciones no exigen absolutamente un origen prepaulino, como tampoco las observaciones sobre el lenguaje (a diferencia de Rom 1,3, donde el carácter no paulino de algunos conceptos es indudable; cf. *supra*, sección segunda, 2 y 3). Pero en conjunto las razones en favor del origen prepaulino de nuestro himno son tan fuertes, que cabe pensar en un canto a Cristo que se cantaba en los círculos del judeocristianismo anteriores a Pablo o, al menos, contemporáneos suyos.

La otra cuestión, es decir, si en el conjunto de la carta sólo se atiende a la abnegación de los cristianos o también al acontecimiento salvífico de Cristo, depende de la exégesis que se haga del v. 5. El ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ¿remite al paradigma de Cristo, como quiere probar Lohmeyer con razones de lenguaje [4], o hay que entender el ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ como la conocida fórmula paulina de nuestra unión con Cristo (cf. v. 1: ἐν Χριστῷ) de modo que se debería añadir: «lo que también *debe pensarse* en Cristo Jesús (en o por razón de la comunión con Cristo)», tal como postula expresamente E. Käsemann? [5]. El giro gramatical es, en cualquier caso, duro o elíptico. Una perspectiva puramente ética no es satisfactoria para la teología paulina; Pablo no pretende exclusivamente motivar una exhortación, sino retroceder hasta los fundamentos mismos del ser y actuar cristiano; no solamente mostrar el «ejemplo» de Cristo, sino introducir a los cristianos en el acontecimiento Cristo [6]. El himno cristológico adquiere entonces una significación autónoma, un alcance cristológico y soteriológico completo.

Sobre la estructura del himno surgen sólo dos concepciones de interés, esto es, la articulación en tres estrofas o en dos. En ambos casos hay que contar, a la hora de buscar una transparencia estrófica y rítmica, con las adiciones del Apóstol. El representante más cualificado de la primera concepción es J. Jeremías, que comprende el himno como sigue (las palabras entre paréntesis son las añadidas por Pablo) [7]:

I. *El, a pesar de su condición divina,*
no se aferró avaramente a la categoría de Dios,
sino que se vació él mismo
y tomó la condición de siervo.

II. *Hecho semejante a los hombres,*
y al presentarse en situación de hombre,
se humilló a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte (y muerte de cruz).

[3] Hapaxlegomena: μορφή, ἁρπαγμός, ἴσος, ὑπερυψοῦν, καταχθόνιος. La designación de Cristo como δοῦλος no es paulina (cf., por el contrario, διάκονος: Rom 15,8; Gál 2,17), ἑαυτὸν κενοῦν, εὑρίσκεσθαι ὡς, ausencia de la idea de expiación (ὑπὲρ ἡμῶν), división trimembre en el v. 10.

[4] *Op. cit.*, 12; opinión contraria en E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946) 120, nota 92.

[5] *Op. cit.*, 355s.

[6] G. Strecker intenta unir ambos puntos de vista, *op. cit.*, 66s; escribe: «El recuerdo de la actividad determinante de Cristo respecto a la Iglesia no contiene sólo la idea de que la comunidad fue construida por medio de la cruz, sino también la reflexión sobre el acontecimiento de la cruz, en cuanto actitud del Kyrios, normativa de una vida ética» (67). En el mismo sentido, E. Larsson, *Christus als Vorbild* (Upsala 1962) 230-235 (sigue también un análisis del himno, 237-263).

[7] J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 146-154; y también en el artículo que se cita en la nota siguiente.

III. *Por eso Dios lo encumbró*
y le otorgó un nombre que sobrepasa todo nombre,
para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla
(en el cielo y en la tierra y en el infierno)
y toda lengua proclame que Jesús, el Mesías, es Señor
(para gloria de Dios Padre).

Así, consigue Jeremias tres estrofas a base de dos versos dobles, que realmente forman una unidad. La primera estrofa describe el cambio de la forma de Dios por la forma de siervo [8]; la segunda, el itinerario terrestre de Jesús hasta la muerte (Pablo aclara de acuerdo con su teología de la cruz: «y muerte de cruz»); la tercera se refiere a la exaltación con arreglo al esquema de entronización: subida al trono, proclamación de la soberanía (Pablo lo aclara refiriéndose a las potencias que dominan en las tres partes del universo según la mentalidad contemporánea) y *proskýnesis* con aclamación (Pablo cierra el himno con un broche teocéntrico: «para gloria de Dios Padre»).

Esta disposición ha sido criticada recientemente por G. Strecker, quien propone una división en dos estrofas de la siguiente manera [9]:

I. *El, a pesar de su condición divina,*
no se aferró avaramente a la categoría de Dios,
sino que se vació a sí mismo
y tomó la condición de siervo,

hecho semejante a los hombres,
y al presentarse en situación de hombre
(lo demás, es decir, todo el v. 8, es una adición de Pablo).

II. *Por eso Dios lo encumbró*
y le otorgó un nombre que sobrepasa todo nombre,
para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla
en el cielo y en la tierra y en el infierno,
y toda lengua proclame:
Jesús, el Mesías, es Señor para gloria de Dios Padre.

Strecker mantiene, pues, dos estrofas, que describen el camino a la humillación y de allí a la exaltación. Sin quitar ni una palabra en estas dos estrofas al himno precedente, Strecker subraya que el v. 8 intermedio es una adición de Pablo. De esta forma consigue un himno de articulación sumamente clara y transparente.

Lo que menos convence en estas soluciones contradictorias son los cortes que introducen. En la propuesta por Jeremias no se ve por qué en la tercera estrofa se toma como adición lo de «en el cielo, en la tierra y en el infierno», teniendo en cuenta que Pablo no emplea en ninguna otra parte esa triple división; más lógico sería decir que ese verso pertenece al estrato más original del himno. En cuanto a la fórmula conclusiva, W. Thüsing ha demostrado que no es ningún «broche de oro» puramente retórico para redondear la frase, sino parte integrante del himno: Jesucristo ha llegado a ser Señor sobre el mundo

[8] J. Jeremias tiende a interpretar esa «enajenación de sí» en el sentido de entrega a la muerte, sirviéndose de Is 53,12 TM, en su artículo *Zu Phil II, 7: EAYTON EKENΩΣEN:* NovT 4 (1963) 182-188. Sin embargo, el inciso siguiente «tomando la forma de siervo» (λαβών) explica la *kénosis* y apenas puede referirse a algo distinto de la encarnación.

[9] *Op. cit.*, 71s.

y sobre la Iglesia «en orden a la glorificación de Dios Padre» (cf. sobre la inteligencia de este texto por Pablo 1 Cor 3,23) [10]. En la solución de Strecker tropezamos con la eliminación del v. 8. A la frase «se humilló a sí mismo» corresponde lo de «por eso le ha exaltado Dios». La idea de la humillación se expresa ya en Is 53,8 LXX, y la misma «exaltación» podría ser igualmente una reminiscencia del cántico del propiciatorio siervo de Yahvé (Is 52,15). Si no se quieren negar arbitrariamente las referencias a la figura del siervo de Dios de Isaías, habrá que contar también con el v. 8; sólo la adición «y muerte de cruz» sería una interpretación paulina, mediante la cual el Apóstol introduce su teología de la cruz. Pero si no se excluye la humillación y la obediencia hasta la muerte es preferible atenerse a la estructura tristrófica. Llegamos entonces a la misma concepción que Jeremias, con la sola diferencia de que en la última estrofa no admitimos dos, sino tres dobles versos (sin supresiones). ¿Qué razón hay para impedir que este himno explicite de una manera más detallada lo referente a la exaltación? ¿Podemos lícitamente prescribir según nuestras ideas un principio formal tan estricto a base de tres dobles versos, sobre todo si tiene razón Jeremias al indicar que la última estrofa está influida por el esquema de la «entronización» en tres actos (que no hay que buscar de un modo exacto)?

Entendido así el himno, podemos reconocer claramente los tres modos de existencia de Cristo. La primera estrofa nos lleva de la preexistencia a la condición terrena de Cristo. Este ha cambiado la «forma de Dios» por la «forma de siervo»; se presupone aquí la encarnación, que antes de Juan no se expresa como tal, pero que está implícita (cf. para Pablo: Gál 4,4; Rom 8,3; sobre el cambio paradójico: 2 Cor 8,9). La segunda estrofa describe primero la condición terrena de Jesús, y luego pasa a describir su obediencia y su humillación «hasta la muerte». La muerte constituye el límite exterior de la existencia humana y descubre su falta de libertad y su contingencia creatural (su peculiar «forma de siervo»). La seriedad con que Cristo asumió la existencia humana se manifiesta en su aceptación de las últimas consecuencias de ésta: él se hace obediente «hasta la muerte», es decir, de tal forma renuncia al poder que tiene a su disposición en cuanto Dios, que asume voluntariamente la muerte. La tercera estrofa proclama el gran misterio de salvación en el que se realiza la actuación paradójica de Dios: «por eso», por esta profundísima humillación, por este don total de sí, Dios le ha exaltado sobremanera. Más aún, la continuación del camino que va de la muerte a la vida concluirá en la cumbre del desarrollo de la vida, en la plenitud de la soberanía, en la dominación sobre todas las cosas, allí donde únicamente puede estar la obra de Dios. El compendio del mensaje cristiano de salvación es que Dios ha actuado de esa manera mediante la exaltación (o la resurrección) de Jesucristo. Con ello no solamente Cristo es glorificado, sino que nos abre el camino hacia la gloria. Las potencias cósmicas contrarias a Dios, que en esta visión («mitológica» en cierto modo) parecen ser la razón más profunda y peculiar de la servidumbre humana y de su exclusión de la gloria divina, son forzadas a la adoración y acaban doblando la rodilla ante el Kyrios. Ese «super» (ὑπερ-) que Jesús ha alcanzado mediante su peregrinar en la existencia humana y en su humillación consiste precisamente en esa soberanía cósmica que aplasta al mal y dispensa la salvación a los hombres.

Vistas así las cosas, no es sólo la glorificación de Cristo la que aparece en toda su significación cristológica. Aun cuando el himno no lo diga expresamente, a la confesión forzosa del Kyrios por parte de las potencias celestes, terrestres e infraterrestres se une también la confesión cultual agradecida de la comu-

[10] W. Thüsing, *Per Christum in Deum* (Münster 1965) 46-60.

nidad creyente, que tiene conciencia de estar en camino hacia la gloria de Dios merced a este Kyrios. La referencia eclesial de la aclamación Kyrios se destaca aún más si trazamos una línea desde Flp 2,11 a 3,20s [11]. No se puede pasar por alto la afinidad de ambos pasajes: el Kyrios Jesucristo, exaltado sobre todas las potencias creaturales, es esperado después como «Salvador» (σωτήρ), que transformará —nótese el verbo de raíz σχημ— el cuerpo de nuestra humillación (ταπείνωσις) y lo conformará al cuerpo de su gloria. Lo mismo si Pablo ha recogido aquí una fórmula ya existente que si ha sido él mismo quien la ha plasmado, el hecho es que el recuerdo de la condición humana asumida por Cristo en el camino de su humillación no es una casualidad. La entrega de la existencia humana a la muerte queda superada por este «Salvador» (expresión que nunca aparece en las cartas principales de san Pablo), que posee ya un «cuerpo de gloria», y quienes estén unidos a él «mediante el poder que él tiene para someterse el Todo» serán por él conducidos a la transfiguración de sus cuerpos. El acontecimiento Cristo, al que canta el himno de Flp 2,6-11, es también el gran acontecimiento de salvación para los que creen en Cristo.

Tras esta explicación de las grandes líneas de pensamiento pasaremos ahora a algunas afirmaciones concretas del himno. Es importante la descripción de la preexistencia, dado que aparece aquí por vez primera. Cristo estaba en la «forma de Dios». Mucho se ha escrito sobre esta expresión, que no es filosófica, sino más bien metafórica. Teniendo en cuenta que su contraposición con «forma de siervo» es evidente, cabe preguntarse si la expresión «forma de Dios» no se empleará aquí sólo para que haga juego con aquélla. Seguramente no significa en realidad más que la condición de la gloria divina y —frente a la «forma de siervo» humana— la grandeza de la soberanía divina [12]. Si se compara este texto con Flp 3,21, se confirma la sospecha de que se ha pensado en la *doxa* divina, que no es inmediatamente el ser divino, sino su manifestación y a la vez su irradiación e influencia; este Cristo preexistente posee el poder divino de soberanía y de disposición, aunque todavía no haya alcanzado el señorío cósmico que se le conferirá formalmente después de la exaltación. En el himno de Flp se contiene también la idea que destaca claramente en Juan: Cristo poseía antes de su encarnación la *doxa* divina (Jn 17,5.24) y la recupera en su exaltación, pero (lo acentúa el himno) la acrecienta aún más desde su situación de soberano cósmico.

La expresión «forma de Dios» no plantea directamente el problema de la relación entre el Cristo preexistente y Dios mismo, pero esta cuestión se impone a causa de la fórmula siguiente: «ser igual a Dios». ¿Significa esto lo mismo que «forma de Dios» o representa un grado más elevado? Exegéticamente hablando, la solución de este problema (tal vez mal planteado) depende de la comprensión de οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.

Resulta difícil explicar desde el lenguaje mismo esta singular expresión neotestamentaria, puesto que en la literatura restante no se puede demostrar ningún giro que corresponda completamente. Hallamos con frecuencia ἅρπαγμα o ἁρπαγμὸν ποιεῖσθαι y además ἕρμαιον ποιεῖσθαι o ἡγεῖσθαι, siempre en el mismo sentido de «considerar como botín, como un tesoro, es decir, hacerse con una cosa o aprovecharla [13]. La idea recientemente propuesta de ἁρπαγμός

[11] Sobre este pasaje, cf. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Gotinga 1966) 240-247 (muestra la afinidad de los dos pasajes y opina que también Flp 3,20s es un fragmento de un himno prepaulino).

[12] Cf. J. Behm: ThW IV (1942) 758s.

[13] Cf. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I, II, An die Philipper* (Tubinga ³1937) 75s; J. Gewiess, *Die Philipperbriefstelle 2,6b*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Ratisbona 1963) 69-85, más concretamente 70s.

en el sentido de «ocultamiento a la vista» [14] está lejos del contexto. Surge después el problema, resuelto de diversas formas por los Padres de la Iglesia, de si se trata de una *res rapta* o de una *res rapienda* [15]. En el segundo caso habría que pensar en un trasfondo de ideas a base de las pretensiones de ser iguales a Dios en las que incurrieron Satanás, los ángeles o Adán. Tampoco entonces debe entenderse lo de «ser en forma de Dios» como esencialmente diferente de la igualdad respecto a Dios, pues aquí no interesa la esencia, sino la situación; puede también prevenirse un abuso del modo de ser en el sentido de una falsa autocomprensión. Como quiera que este trasfondo no es seguro, lleva ventaja la concepción expuesta en primer término: Cristo pensó que no debía explotar (como una cosa robada o una ganancia) la igualdad con respecto a Dios que le había sido dada con el «ser en forma de Dios» (el artículo que precede a εἶναι ἴσα es entonces anafórico) [16]. En realidad, ambas concepciones no se excluyen, como ya advirtió Lohmeyer [17]. En ambas salta a la vista la posibilidad, dada junto con el mismo estado de *doxa,* de un comportamiento que tenía caracteres de tentación, por lo menos desde el punto de vista teórico, tentación a la que Cristo no cedió. No se trata de la *naturaleza* divina del preexistente, sino del modo de ser divino (P. Henry: *condition divine),* dentro del cual él podía permitirse todas las ambiciones y caprichos, y del que, sin embargo, no abusó.

Esa cuestión de si entre la «forma de Dios» y la «igualdad respecto a Dios» media una diferencia esencial o no, parte de concepciones cristológicas posteriores y, por tanto, está mal planteada. Cuando el himno se refiere a la preexistencia, lo mismo que cuando alude al estado de Cristo glorificado, se refiere siempre a la situación de Cristo *junto a* Dios, aunque tan próximo a él que de ahí a la afirmación de su divinidad no hay más que un paso (cf. Jn 1,1: πρὸς τὸν θεόν-θεός); o, dicho de otra forma: a partir de las afirmaciones relativas a la condición podían surgir otras relativas a la esencia.

También hemos de tener en cuenta las categorías bíblicas a la hora de determinar concretamente el significado de la *kénosis.* ¿Ha «enajenado» Cristo su ser al tomar la forma de siervo? Ahora bien, precisamente la «forma de Dios» significa la forma divina de existencia, no la naturaleza divina. Si este modo de ser estaba caracterizado por la *doxa,* el estado kenótico significa la renuncia a todas las ventajas de la *doxa,* a todas las prerrogativas y manifestaciones del estado anterior. Se puede clarificar exegéticamente la expresión de Pablo cuando habla de su renuncia voluntaria a las posibilidades de que disponía. En 1 Cor 9 asegura por tres veces que no ha hecho uso de su facultad (ἐξουσία) de vivir a costa de la comunidad (vv. 12.15.18). Desde el punto de vista dogmático, podría decirse, en relación con la cristología de las dos naturalezas, que la *kénosis* no sólo debe aludir en sentido impropio a la naturaleza humana, sino que ha de referirse en sentido propio a la segunda persona divina (que es el

[14] L. L. Hammerich, *An Ancient Misunderstanding —Phil. 2,6 'robbery'—* (Copenhague 1966).

[15] Cf. J. Gewiess, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5-11):* ThQ 120 (1948) 463-487; A. Horváth, *Exegesis Patrum de Phil 2,5-8 eiusque momentum* (Roma 1956). Abundante material patrístico en P. Henry, *op. cit.,* 56-136.

[16] Así también numerosos intérpretes modernos: M. Dibelius, en el comentario a nuestro pasaje; W. Foerster: ThW I (1933) 472ss; G. Stählin: ThW III (1938) 354; K. Staab, *Die Thessalonicherbriefe, Die Gefangenschaftsbriefe* (Ratisbona ³1959) 183; G. Friedrich, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (Gotinga ⁹1962) 109. Apunta algunas reservas J. Gewiess en su trabajo citado en la nota 13.

[17] *Op. cit.,* 23s; cf. también su comentario: *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga 1930) 92s.

sujeto de ἐκένωσεν), aunque no es lícito explicarla como tarea de la naturaleza divina o como atributo suyo, sino más bien como renuncia a la condición divina [18]. Con todo, este planteamiento queda lejos del himno, como ya hemos dicho; lo único que aquí se contempla es la sucesión de las formas de existencia de Cristo, las «secuencias del acontecimiento histórico-salvífico» [19].

La segunda estrofa, que describe el itinerario de Cristo «en la forma de siervo» hasta su más profunda humillación en la muerte, pone de relieve su aspecto humano y emplea para ello los conceptos de ὁμοίωμα y σχῆμα. El primero de ellos es familiar a Pablo; lo emplea en un sentido parecido en Rom 8,3: Dios ha enviado a su Hijo en la forma de la carne pecadora. El himno de Flp no habla de la «carne de pecado», sino que acentúa el hecho de la humanidad de Cristo, que como tal significa ya la «enajenación» de la gloria divina y la entrada en las servidumbres («forma de siervos») humano-creaturales; por eso este concepto está más próximo al concepto joánico de σάρξ. El segundo término, σχῆμα, lo emplea Pablo sólo en 1 Cor 7,31 hablando de la «forma del mundo», que es pasajera, y además con verbos derivados de la misma raíz (μετα-, συσχηματίζειν). En contraposición a ὁμοίωμα, este término contiene a lo más el matiz de una visibilidad y una actitud exterior; pero probablemente las tres expresiones —μορφή, ὁμοίωμα y σχῆμα— se han aplicado aquí como sinónimos, y su única finalidad es dar un colorido poético y rítmico a esa realidad en la que consiste la «forma de siervo» [20]. Si atendemos al itinerario de obediencia que Cristo recorre y que le lleva a la muerte, advertiremos que la «enajenación» se convierte en «humillación». Se acentúa en este punto la aceptación libre de ese destino mortal impuesto al hombre.

En la tercera estrofa llama la atención la concesión del «Nombre sobre todo nombre». Si se piensa en la concepción, corriente en la antigüedad, de que el «nombre» representa la esencia y el poder de la persona, habrá de entenderse la frase que nos ocupa como expresión del lugar preponderante que Cristo adquiere (cf. Ef 1,21). Al hablar de «el» nombre (la variante con artículo es la mejor), hay que pensar en el título Kyrios, de acuerdo con el v. 11 [21]; pero, según el v. 10, toda rodilla debe doblarse ante el «nombre de Jesús». No hay ninguna contradicción; Jesús tiene el «nombre» de Kyrios, que desde ahora es inseparable de él (esto es, de Jesús) y que expresa su soberanía divina. En virtud de la alusión siguiente a un pasaje escriturístico que originariamente se refiere a Yahvé (Is 45,23), se indica implícitamente que el Jesús entronizado participa de la dignidad soberana de Dios, que es el administrador del poder y la soberanía divina [22]. Esta es la soberanía de que Dios le ha hecho gracia (cf. v. 9: ἐχαρίσατο) sobre todas las cosas, representadas en los tres grupos de las potencias cósmicas.

Así, aparece en este himno el título Kyrios en toda su resonancia. No es solamente el tratamiento de Jesús, sino la aclamación cúltica que corresponde al Cristo exaltado en el ejercicio de su soberanía universal. La aplicación a Je-

[18] Cf. P. Henry, *op. cit.*, 13s. Dice positivamente: «Si Cristo renuncia a su condición divina es que renuncia a manifestar su gloria en y por su humanidad, mientras dura su condición kenótica» (13).

[19] J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 146.

[20] Cf. M. Dibelius, en el comentario al pasaje en cuestión (pp. 74s).

[21] J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 143s, pretende referir el «nombre» a las tres expresiones de la confesión en el v. 11 *(Kyrios Jesus Christus* querría decir: Señor, redentor, ungido del Señor); su idea no resulta convincente.

[22] Cf. W. Foerster: ThW III (1938) 1088, 3-14; L. Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royal de Jésus,* en *Recueil L. C.,* I (Gembloux 1954) 3-63; y su obra citada en la nota 1; O. Cullmann, *Christologie,* 224; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 120s.

sús de la equivalencia «Yahvé» = «Kyrios», corriente en el judaísmo helenístico (incluso si entonces no se transcribía aún el tetragrama), es un hecho de gran importancia teológica que ha dejado ulteriores vestigios en Pablo (cf. Rom 10,13; 1 Cor 1,31; 10,21.22; 2 Cor 3,16.18)[23]. Cristo alcanza por ello una dignidad igual a la de Dios y le es debida la veneración cúltica —invocación y adoración— por parte de su comunidad. Existen datos que nos indican que esta evolución fue exigida e impulsada por el contorno pagano-helenístico; sobre todo se acentuó la contraposición con otros «dioses y señores» de que se ocupa Pablo en 1 Cor 8,5, subrayando decididamente que «para nosotros» sólo existe un Dios, el Padre, y sólo un Señor, un Kyrios, Jesucristo. Pablo aplica aquí una fórmula, tal vez ya en uso, que distingue entre la significación del Padre, «de quien viene todo y nosotros también, destinados a él», y del Señor Jesucristo, «por quien es todo y nosotros también por él», aunque ambas están estrechamente vinculadas[24]. La expresión preponderante en el lenguaje paulino «*nuestro* Señor» refleja además la conciencia de la comunidad cristiana, que vive en un ambiente rico en cultos y en sociedades cultuales; los creyentes cristianos se saben comprometidos exclusivamente con su Kyrios, el cual no es un señor más entre las demás divinidades cultuales, sino que es el Señor único, que está por encima de todos los llamados dioses y sobre todas las potencias cósmicas.

Si atendemos al trasfondo teológico e histórico-religioso del himno comprenderemos que no es posible discutir con profundidad los problemas, debido a la cantidad de cuestiones y a su dificultad, las cuales no permiten llegar sino a hipótesis más o menos fundadas; nos limitaremos aquí a intentar una orientación sucinta y a formarnos un juicio prudente. Al igual que en investigaciones similares, es preciso observar aquí que la joven cristiandad estaba sometida a muy diferentes influencias y que en los términos que ella elige pueden resonar ideas muy varias, e incluso que a veces se intenta que suenen[25]; es preciso, pues, guardarse muy bien de buscar un principio fundamental y unitario que explique todo de la misma manera. Precisamente en un himno los conceptos e imágenes pueden despertar multitud de asociaciones, destinadas a nutrir y estimular la contemplación creyente. Nos preguntaremos por algunos temas, aunque basados siempre fundamentalmente en el texto.

La referencia a *Adán,* tantas veces afirmada[26], cuyo antitipo sería aquí Cristo ya en su comportamiento protológico, se basa en las siguientes «alusiones»: *a)* tras la expresión μορφὴ θεοῦ está Adán en cuanto creado «a imagen de Dios» (Gn 1,26s), pues el concepto griego podría reproducir el hebreo *demuth;* la Peschitta, en efecto, traduce nuestro pasaje por *demutha; b)* la frase siguiente, v. 6, ha de entenderse como contraste con la pretensión de Adán de hacerse igual a Dios; *c)* frente a la pretensión desobediente de Adán está la obediencia de Cristo, v. 8, lo mismo que en Rom 5,19. Junto a estas razones, que parecen merecer alguna consideración, surgen fuertes objeciones: *a)* en la tipología pau-

[23] Cf. L. Cerfaux, «*Kyrios*» *dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament,* en *Recueil L. C.,* I, 173-188; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn,* 154-157.

[24] Cf. W. Thüsing, *op. cit.,* 225-235. Piensa que la fórmula ha sido acuñada anteriormente por Pablo mismo como frase nuclear o fórmula de proclamación.

[25] Esto ocurre con los títulos «Kyrios», «Redentor», «Logos» (Jn 1,1), «Cordero de Dios» (Jn 1,29) y otros, así como con algunas expresiones como «epifanía», «parusía» y otras palabras importantes en el ámbito helenístico.

[26] A. Feuillet, *L'homme-dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur,* en *Vivre et penser,* II (París 1942) 58-79; J. Dupont, *op. cit.;* P. Bonnard, *L'Épître de St. Paul aux Philippiens* (Neuchâtel 1950) 48, y otros que ven en el trasfondo el mito del hombre primordial (cf. notas 28-30). Opinión contraria en G. Bornkamm, *op. cit.,* 179s.

lina Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,20ss.45-49), Cristo es el hombre escatológico y el padre del linaje humano; su preexistencia no se compara nunca con Adán; *b)* el intento de relacionar el v. 6 con Gn 1,26 olvida que Adán no perdió su condición de imagen de Dios (cf. Gn 9,6); Cristo, en cambio, se enajenó y asumió la forma de siervo; por eso no se da un paralelo convincente con la historia de Adán; *c)* en el himno, la obediencia de Cristo «hasta la muerte» no necesita contraponerse a la desobediencia de Adán, sino que puede muy bien proceder, no verbalmente, pero sí en cuanto al sentido, del poema del siervo de Yahvé de Is 53,7.8 [27].

Un paso más es el que da la opinión que vincula el recuerdo de Adán con el tema del *Hijo del hombre;* Cristo, que es la única verdadera imagen de Dios, es el «Hombre» celeste [28]. El hecho llamativo de que Pablo no emplee nunca el título «Hijo del hombre» se explica perfectamente demostrando que lo sustituye por ἄνθρωπος, incluso en el paralelo Adán-Cristo de Rom 5,12-21 [29]. Contra esta opinión se puede objetar que esa sustitución es muy discutible, que precisamente en el himno el preexistente no es designado como «hombre» y que en la segunda estrofa su aparición en cuanto «hombre» *se contrapone* a la forma divina de existencia. Si Cristo procede también del cielo, la verdad es que aquí no se le califica de «hombre celeste».

Si se sospecha que en el trasfondo de las dos primeras estrofas se halla un «mito», es consecuente que se recurra al mito *gnóstico*. Esto es lo que ocurre con muchos estudiosos a partir de Bultmann [30]. En el gnosticismo se encuentra una terminología semejante, incluso en un modo que se aproxima bastante al contenido. «Habida cuenta de que en la gnosis la forma designa precisamente el ser del hombre interior o del hombre primordial en el Dios altísimo, el uso de la expresión ἐν μορφῇ θεοῦ o ἐν εἰκόνι es corriente» [31]. La μορφὴ δούλου significa la esclavitud de la humanidad bajo las potencias de este mundo [32]. A esta situación correspondería la victoria de Cristo sobre las potencias a que se refiere la tercera estrofa (v. 10). Detrás de todo el himno estaría el mito gnóstico con su esquema descenso-ascenso, camino típico del redentor que trae

[27] Cf. L. Krinetzki, *op. cit.*, 58-67.

[28] O. Cullmann, *Christologie,* 178ss. Este autor opina que en el himno se han unido las tres figuras: Hijo del hombre, Siervo de Dios y Kyrios; pero no las atribuye al mundo del pensamiento helenístico, sino (con Lohmeyer) a un antiguo salmo cristiano escrito en arameo. Para la unión con la idea del Hijo del hombre se remite a J. Héring, *Kyrios Anthropos:* RHPhR 16 (1936) 196-209, y a la obra del mismo autor *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937, Neuchâtel ²1959) 162s. Héring intenta captar la «adamología» que encierran numerosos pasajes de la cristología paulina (²184-218).

[29] Así, O. Cullmann, *Christologie,* 174-178. También E. Brandenburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962) ve tras el paralelo Adán-Cristo el mito del *Anthropos,* pero mantiene mucha reserva en la cuestión del «Hijo del hombre» (131-135). El «Hijo del hombre» no desempeña papel alguno en la creación del mundo ni tiene significación antropogónica alguna; no tiene nada que ver con el primer hombre, Adán, ni con el hombre primordial, ni muestra apenas rasgos que puedan emparentarlo con el mito gnóstico del hombre primordial-redentor (132). Sospecha, separadamente con más fundamento, que en determinados círculos judíos los predicados correspondientes al hombre *celeste* fueron transmitidos a Adán, *primer* hombre (histórico) (137s). Para la crítica de la identificación del «hombre» y del «Hijo del hombre» en Pablo, cf. también A. Vögtle, *Die Adam-Christus-Typologie und «Der Menschensohn»:* TThZ 60 (1951) 209-228.

[30] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁵1965) 178ss, 298; E. Käsemann, G. Bornkamm, G. Strecker, obras citadas en la nota 1; J. Héring, *op. cit.;* J. Jervell, *Imago Dei* (Gotinga 1960) 227-231.

[31] J. Jervell, *op. cit.,* 228.

[32] *Ibid.,* 229; y otros en el mismo sentido.

la salvación, cristianizado mediante la referencia a la figura histórica de Jesús. Esta perspectiva, que explicaría la penetración de la idea de la preexistencia en la cristología primitiva y luego la edificación de una cristología procedente de un pensamiento completamente distinto del de la comunidad judeo-palestinense, es, a primera vista, seductora; pero, si se la somete a un examen detallado, tropieza con dificultades nada desdeñables: *a)* Es bastante problemática la existencia de un mito gnóstico uniforme sobre el redentor del que pudiera apropiarse el cristianismo, tal como pretenden los defensores de esta teoría [33]. *b)* Puede demostrarse que la idea de la preexistencia tiene su punto de contacto más próximo en la especulación judeo-helenística sobre la sabiduría [34]. *c)* Esta concepción malentiende la evolución anterior de la cristología, que surge de la fe en la resurrección de Jesús y deriva la instauración de Cristo en señorío a la diestra de Dios arrancando de ideas bíblicas y no tomadas del gnosticismo. Ahora bien, el himno ha sido pensado partiendo de la exaltación y glorificación de Cristo; sigue el itinerario de Jesús desde este punto hacia atrás, y últimamente hasta su preexistencia celeste. Aunque el himno comienza con ésta, no le concede mayor peso; su finalidad no es la recuperación del *pléroma,* sino la elevación de Cristo al puesto de Kyrios. *d)* Por último, no es de ningún modo seguro que detrás de esta estrofa se esconda la teología del *eikon* [35]. El origen mitológico de la cristología primitiva en su completo desarrollo no constituye un hecho demostrado, sino sólo una hipótesis sobre la que han de hacer todavía mucha más luz los estudios sobre historia de las religiones. Lo que no quiere decir que no quepan préstamos terminológicos [36].

Un cuadro completamente diverso resulta si tomamos como trasfondo dominante del himno el *poema del siervo de Yahvé* de Is 52,13-53,12 [37]. Este trasfondo se puede demostrar por numerosas resonancias verbales, precisamente conforme al texto hebreo (es decir, no por los LXX): así se explica el término δοῦλος en vez del παῖς que cabría esperar en otro caso, la fórmula ἑαυτὸν κενοῦν, que en griego es un giro francamente duro y que no aparece en ningún otro lugar, pero que aquí depende de *he'erah... nafshô* (Is 53,12 TM), la aparición como hombre pobre de espíritu, la «humillación» y «exaltación» y la idea de obediencia, entre otras. Incluso habría que remitir el origen del himno a la comunidad palestinense. Pero, por significativas que parezcan tales observaciones de lenguaje, no faltan dificultades a esta interpretación: *a)* no se habla en el himno del «siervo *de Dios*», sino que se contrapone la «forma de siervo» a la «forma de Dios», es decir, la aparición humana a la divina; *b)* falta el pensamiento característico de la figura del siervo, la muerte expiatoria; *c)* el primer doble verso, descripción de la preexistencia, no halla indicio alguno en Is 53; *d)* tampoco la tercera estrofa tiene antecedentes veterotestamentarios (a

[33] Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1961); también W. Kramer, *op. cit.,* 119s.

[34] Cf. E. Schweizer, *Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus:* EvTh 19 (1959) 65-70, y su *Erniedrigung und Erhöhung,* 99s; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* I (Friburgo de Br. 1965) excurso *Der Präexistenzgedanke,* 290-302.

[35] Cf. H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962) 120-143, sobre todo 134.

[36] Esto vale *a priori* para Juan, cuyo esquema descenso-ascenso es clarísimo; cf. R. Schnackenburg, *op. cit.,* 433-447.

[37] Así concretamente L. Cerfaux, *op. cit.;* J. Jeremias: ThW V (1954) 708s; y su artículo en NovT 4 (1963) 182-188; L. Krinetzki, *op. cit.;* H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín ³1952) interpreta las innegables influencias de la siguiente manera: «En el himno cristológico de Flp 2,5-11, Pablo recoge un material cristiano tradicional centrado en Is 53» (98).

excepción de la idea de exaltación). La cita del v. 10s sigue a los LXX en parte (texto masorético: «jure toda lengua»); además, la idea del Kyrios queda muy lejos del poema del siervo de Yahvé. Estas y otras peculiaridades exigen el nacimiento del himno en círculos helenísticos del cristianismo primitivo con influjos judeo-helenísticos, o incluso en un ambiente pagano-helenístico.

En medio de tantas observaciones diferentes y aun contradictorias nos encontramos desconcertados. En semejante situación es menester ser consciente de la enorme fuerza integradora del cristianismo primitivo, que recoge multitud de ideas del AT, de la especulación judeo-helenística y del entorno pagano, las acomoda y las introduce en el seno de su propia confesión cristiana. No es lícito negar la reminiscencia del siervo de Dios, de su humillación y exaltación, de su obediencia y glorificación, ni tampoco su enriquecimiento mediante la confesión del Kyrios; más aún: hay que estar abierto a los elementos helenísticos, probablemente «gnósticos», que nos hablan de la servidumbre del hombre, de su existencia oprimida y amenazada, de la que Cristo nos ha liberado. Como quiera que nos hallamos en un estadio avanzado de la antigua «cristología de exaltación», no podemos desplazar el himno al primer estadio de evolución de la cristología primitiva, y luego, al ver que Pablo lo expone abiertamente, dejarlo estancado en el tiempo. Pablo es un testimonio de que la Iglesia primitiva alcanzó con relativa rapidez la plena configuración de la cristología, de una cristología —entiéndase bien— de tipo bíblico e histórico-salvífico, que no se centra en el ser o en las dos naturalezas de Cristo, sino que tiene presentes sus modos de existencia, su itinerario desde la preexistencia, pasando por la humillación y su peregrinación terrena, hasta la exaltación y glorificación y hasta la soberanía cósmica, y que eleva un canto hímnico y cultual a ese camino por el que llegó la salvación a los que creen en el Kyrios Jesús.

2. *Pilares de la cristología paulina: el Mesías crucificado, el Hijo de Dios, el Kyrios, el segundo Adán*

Pablo, cuya vida tomó, a raíz de lo sucedido en el camino de Damasco, una dirección completamente nueva (Flp 3,4-11), que se puso por completo al servicio de Jesucristo, su Señor (Gál 2,20; 2 Cor 4,5; Flp 1,21-24), y realizó su fe en Cristo en una dura existencia apostólica (1 Cor 4,9-13; 2 Cor 6,3-10; 11,23-33) y con una extraordinaria coherencia, que llegó a un profundo amor por Cristo e incluso a una mística de la pasión (Gál 2,20; 6,14.17; 2 Cor 4, 7-18; Flp 3,10s; Col 1,24), tiene en cristología sus propios centros de gravedad [38]. Si lo comparamos con los sinópticos y con la tradición y mentalidad de la Iglesia primitiva que éstos representan, nos encontraremos con que Pablo se interesa menos por la actuación terrena de Jesús, por sus obras y palabras, y que pone su punto de partida teológico en la cruz y resurrección de Jesús; sabe que éste es en la actualidad su Señor, que está a la diestra de Dios y le espera glorioso mirando hacia el futuro, cara a la parusía. Como ya veíamos en la primera sección, este punto de partida no es otro que el de toda la Iglesia pri-

[38] Bibliografía sobre la cristología paulina: F. Prat, *La théologie de saint Paul,* II (París [38]1949) 131-189; O. Michel, *Die Entstehung der paulinischen Christologie:* ZNW 28 (1929) 324-333; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* II (Bonn 1950) 62-87; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1951); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* 292-306; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres 1958) 32-61; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (Zurich 1963); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964) 99-129; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (cf. *supra,* nota 11).

mitiva; pero el pensamiento teológico de Pablo incide en una dirección diversa de aquella que profundizaba en el Cristo de la fe volviendo los ojos al Jesús histórico. A Pablo le basta saber que este Jesús murió en la cruz y fue resucitado por Dios para de ahí sacar todas las consecuencias necesarias en orden a la significación de Jesucristo. Se atiene inmediatamente al Señor viviente y actual, que se le apareció en el camino de Damasco, y desarrolla a partir de esa fe su imagen de Cristo, que en los rasgos fundamentales es, poco más o menos, la del himno que acabamos de estudiar. Aun cuando este himno le haya sido transmitido por el cristianismo helenístico, la cristología paulina está perfectamente adaptada para estudiar la contextura y configuración de una línea doctrinal que, partiendo de ideas judías, pudo abrir más fácilmente al mundo del paganismo helenístico el acceso al mensaje de Cristo.

En el himno cristológico de Flp 2 nos encontrábamos con la expresión «y muerte de cruz», de tal solera paulina, que, por lo menos ésta, habría de ser atribuida sin vacilar al puño y letra del Apóstol. De hecho, Pablo, como oriundo judío que es, piensa en el Mesías, y como cristiano, en el Mesías crucificado [39]. A la predicación de Jesucristo, del crucificado (1 Cor 2,2), vincula él la esperanza judía del Mesías, superándola al mismo tiempo mediante la paradoja de la actuación salvífica de Dios, que se revela en la cruz; ocurre algo semejante a lo vivido en su propia persona, pues también él, perseguidor cruel de la comunidad cristiana en aras de la fe de los Padres (Flp 3,5ss), fue vencido por el Crucificado, que se le apareció resucitado en el camino (1 Cor 15,8). Desde entonces Pablo ha conocido el camino de la salvación por la fe, enteramente opuesto a la justicia de la ley (Flp 3,9) y ha desarrollado una *theologia crucis,* que se ha convertido para él en criterio del evangelio: el escándalo de la cruz no debe dejarse a un lado (Gál 5,11; cf. 6,12). A los corintios, que se dejan llevar de falsas pretensiones de sabiduría [40], no les predica otra cosa (1 Cor 2,2) ni quiere predicarles más que a Cristo crucificado, «escándalo para los judíos, necedad para los griegos; pero para los llamados, tanto judíos como griegos, (ese Cristo es) fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23s). Ya en este pasaje [41], aunque más acentuadamente un poco más adelante, se advierte que Pablo considera la necedad de Dios como sabiduría oculta (1 Cor 2,6-9) y que ve la cruz de Cristo a la luz de la resurrección. Si los «dominadores de este eón», las potencias enemigas de Dios, hubiesen conocido el plan de Dios, no hubieran crucificado al «Señor de la gloria» (v. 8). La cruz se alza y debe alzarse en la historia como un escándalo, según el plan salvífico de Dios, a fin de que los hombres puedan salvarse, no por su propia sabiduría ni por la gloria vana, sino por la fe y la misericordia de Dios (cf. 1 Cor 1,21.31); la cruz resplandece bajo una nueva claridad si se cree que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24).

[39] Cf. L. Cerfaux, *Le Christ,* 361-374; N. A. Dahl, *Die Messianität Jesu bei Paulus,* en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 83-95; W. Kramer, *op. cit.,* 131-148; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 213s.

[40] Cf. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Aarhus-Copenhague 1954) 127-161; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga 1956), afirma que se trata de una actitud gnóstica; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tubinga 1959), advierte ideas tanto gnósticas como estoicas; según él, los corintios entenderían la σοφία como título cristológico (68ss); H. Schlier, *Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Br. 1956) 147-159; y su *Kerygma und Sophia:* ibíd., 206-232.

[41] Cf. K. Müller, *1 Kor 1,18-25. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes:* BZ 10 (1966) 246-272. «Cristo es, según Pablo, poder de Dios en cuanto que en él se ha realizado el poder de Dios, que resucita a los muertos» (268).

La cruz y la resurrección de Jesús son para Pablo dos realidades inseparables, como se indica en la fórmula soteriológica (tal vez anterior a Pablo): «fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25) [42]. La debilidad humana asumida por Cristo se manifiesta en la crucifixión, pero al mismo tiempo se descubre en él la fuerza de Dios, en virtud de la cual vive a partir de su resurrección (cf. 2 Cor 13,4). Pablo considera a los cristianos introducidos en el acontecimiento de la cruz y resurrección de Cristo desde su bautismo; partiendo de ahí comprende la existencia cristiana con sus apuros terrestres y su esperanza creyente (2 Cor 4,11-14; Flp 3,10s), con sus exigencias éticas y la promesa escatológica (Rom 6,4.8; 8,17). La cruz y la resurrección de Cristo tienen para Pablo su propio aspecto soteriológico: la cruz es el lugar en que se cumple la muerte propiciatoria (Gál 3,13; 2 Cor 5,14.19.21), la resurrección es la dispensación de la vida divina para los creyentes, ya que Cristo llena de su Espíritu (πνεῦμα) a cuantos están unidos con él (1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17s; Rom 8,9-11) [43]. La cristología paulina, que todo lo enfoca desde la cruz y resurrección de Cristo, tiene, pues, una fuerte orientación soteriológica; en último término, constituye la respuesta al problema de la comprensión existencial y de la salvación del hombre [44]. Sin embargo, desde este ángulo de visión cristológico, podemos también observar cómo ve Pablo la persona de Cristo y los títulos, funciones y dimensiones que le atribuye; en efecto, la predicación de Jesucristo no se agota en su significación para la comprensión existencial del hombre, sino que se basa en su fe en la persona de Cristo, en la interpretación e importancia que él le da a la luz de la fe.

Refiriéndose a su conversión, dice Pablo en Gál 1 que Dios tuvo a bien revelarle a su *Hijo* (Gál 1,16). Si echamos un vistazo a los predicados cristológicos del Apóstol, observaremos que el título «Hijo de Dios» no es muy frecuente (dieciséis veces incluyendo Ef y Col, además de «el Hijo» de 1 Cor 15,28), aunque aparece casi siempre en contextos diferentes e importantes. Pablo lo emplea refiriéndose al preexistente (Rom 8,3; Gál 4,4), al crucificado (Rom 5,10; 8,32), al actualmente exaltado (a menudo) y al que vendrá en el futuro (1 Tes 1,10), es decir, al que actuará al fin de los tiempos (1 Cor 15,28). Debido a esta capacidad de acomodación, ¿puede decirse que los títulos y representaciones paulinas del Hijo de Dios tienen «sólo una importancia subordinada» y que sólo en Gál 2,20 y 4,6 han sido «elaborados» y empleados con una finalidad característica, es decir, para subrayar la inmediata pertenencia mutua existente entre Dios y el portador de la salvación? [45]. En semejante opinión se

[42] Cf. para este pasaje la sección primera, 2, con la nota 23; además, S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon s. Paul:* Gr 39 (1958) 295-318; J. M. González Ruiz, *«Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25):* Bibl 40 (1959) 837-858; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology,* 171-173; W. Kramer, *op. cit.,* 26s.

[43] Cf. H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus:* ThLZ 77 (1952) 457-470; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (Friburgo de Br. ²1956) 48-56; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961); E. Schweizer: ThW VI (1959) 416s, 431ss; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1962) 50-61.

[44] En este sentido, cf. particularmente R. Bultmann, que observa las diversas categorías de la exposición paulina y reconoce como finalidad peculiar de la predicación la llamada a una nueva interpretación de la existencia: *Theologie des NT,* 300ss; detalladamente en *Die Christologie des Neuen Testaments,* en *Glauben und Verstehen,* I (Tubinga 1933) 245-267. Cf la crítica de P. Althaus, *Das sogennante Kerygma und der historische Jesus* (Gütersloh 1958) sobre todo 46-52; E. Güttgemanns, *op. cit.,* 199-210.

[45] Así, W. Kramer, *op. cit.,* 188s; cf., por el contrario, L. Cerfaux, *Le Christ,* 329-343.

pasan muy por alto o se subestiman funciones esenciales de esta cualificación de Cristo. Tan cierto es este dato, que cuando Pablo describe la obra y la significación salvífica de Jesucristo, lo mismo cuando mira al acontecimiento ocurrido una vez por todas en el Gólgota que cuando se fija en la vinculación continua con el Señor celeste, utiliza el título Cristo y le da en su teología un sentido nuevo y peculiar (fórmulas como διὰ Χριστοῦ, σὺν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ), aunque ello no prive de su significación cristológica al título «Hijo de Dios».

Esto se advierte en seguida si se tiene en cuenta cómo recoge Pablo las fórmulas precedentes y las vincula a *sus* propias ideas sobre el «Hijo de Dios». En Rom 1,3 emplea la antigua fórmula cristológica del «Hijo de Dios» en un sentido estrictamente mesiánico (v. 4; cf. sección segunda, 1 y 3), anotando previamente que el evangelio de Dios trata de su Hijo y haciendo ver que todo el camino que Cristo recorre desde la existencia «sárquica» a la «pneumática» es el camino del Hijo de Dios. Le guiará aquí la idea de que este camino comienza con la preexistencia, pues también la expresión relativa a la «misión» de Cristo que Pablo hace suya se entiende en el sentido de que su origen último es Dios, que envía a su propio Hijo (Rom 8,3; cf. Gál 4,4.6). Es curioso que el himno cristológico de Flp 2,6-11 no contenga la expresión «Hijo de Dios», si bien su contenido teológico no se diferencia del expresado por la «forma de Dios» del preexistente. Pablo podría haber hablado aquí perfectamente del «*Hijo de Dios*», *pues el Hijo único y amado de Dios es ya en su* preexistencia la «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 13). Lo mismo si se sospecha la existencia de un himno anterior, que Pablo recoge en Col [46], que si se atribuye esta carta sólo a un discípulo de Pablo, la idea está ya en él. Cierto que en las cartas principales la gloria y la cualificación de imagen de Dios que se atribuyen a Cristo están vinculadas en primer término al Resucitado (cf. Rom 8,29; 2 Cor 3,18; 4,4), es decir, se entienden en sentido actual y escatológico; ahora bien, en cuanto que Cristo es el «Hijo de Dios» (Rom 8,29), procede ya de la gloria del mundo celeste. Esto deriva de la frase de Rom 8,3: Dios envió a su Hijo «en una condición como la nuestra pecadora», lo que supone que antes existía en otra modalidad, precisamente en la modalidad determinada por la filiación divina. A propósito de esta «fórmula de misión», E. Schweizer, basándose en el mismo verbo (ἐξαποστέλλειν), sospecha una relación con Sab 9,10: «Manda (la sabiduría) desde el cielo sagrado y envíala desde su trono sagrado» [47]. Aunque esto siga siendo inseguro, la misión del Hijo presupone en Pablo su preexistencia y su permanencia en la esfera divina (o «en la condición de Dios»), y en este sentido el título «Hijo de Dios» le presta un notable servicio.

Este Hijo de Dios, que goza de la mayor cercanía hacia él, toma sobre sí la obra de la salvación del mundo. «Dios no perdonó a su propio Hijo», como dice Rom 8,32, en clara alusión al sacrificio de Isaac (cf. Gn 22,16 LXX). A esto añade Pablo la antigua expresión «entregar» (παραδιδόναι), que en los sinópticos se refiere todavía al «Hijo del hombre» (Mc 9,31 *par.*; 10,33; 14,41) y la entiende acentuadamente como entrega del único y querido Hijo de Dios

[46] H. J. Gabathuler, *Jesus Christus Haupt der Kirche-Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre* (Zurich 1965). El autor da orientaciones fundamentales sobre la interpretación tradicional del pasaje, admite que está basado en un himno y ofrece un análisis de su estructura (125-131). De modo diferente, N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967), obra que no pudimos tener en cuenta a tiempo.

[47] E. Schweizer: EvTh 19 (1959) 68.

a la muerte propiciatoria «por todos nosotros» (Rom 8,32b; cf. 4,25)[48]. La extraordinaria manifestación del amor de Dios (cf. Rom 5,8) es también una revelación de las relaciones entre Cristo y Dios: él es el Hijo de Dios, que se entrega a nosotros en el amor (Gál 2,20b). Por ello no es pura casualidad que Pablo continúe en Rom 5,10: «Porque si cuando éramos enemigos, la muerte de su *Hijo* nos reconcilió con Dios...». En cuanto Hijo amado, que recibe el amor de Dios y nos ama hasta dar su propia vida por nosotros, Cristo ha llevado a cabo la obra de la reconciliación. La expresión «el Hijo de Dios» no ha sido elegida en estos pasajes simplemente por su asociación con «Dios», sino porque destaca un aspecto particular de la voluntad reconciliadora de Dios. Su amor solícito va tan lejos, que nos entrega a su Hijo único como prenda de paz en una sangrienta muerte de cruz. El amor en que se basa la autodonación del Hijo de Dios a nosotros aparece expresamente en Ef 5,2.25 (sin la expresión «Hijo de Dios»).

Este Hijo único de Dios ha hecho también de nosotros hijos de Dios. Pablo expone este pensamiento en Gál 4,4. Tras una larga explicación teológica de que la promesa hecha a Abrahán se ha cumplido en Cristo, que es el descendiente de que allí se habla, y tras declarar que nosotros participaremos en la misma promesa si somos miembros de Cristo (3,6-29), Pablo toma otro punto de vista —el hijo es el heredero— y hace ver que mediante ese verdadero Hijo de Dios hemos alcanzado la filiación divina y el derecho a la herencia (4,1-7). Para ello utiliza conceptos tomados del lenguaje jurídico, como el concepto de filiación adoptiva (υἱοθεσία), que da derecho a la herencia[49], y da a entender, no obstante, que no nos hemos convertido en hijos de Dios en virtud de un acto jurídico externo, sino mediante un proceso real interno, esto es, en virtud de la donación del Espíritu. Dios ha enviado «el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el cual clama: Abba (nuestro Padre)» (v. 6). Reconocemos entonces[50] que somos «hijos» de Dios los que de otro modo sólo teníamos aspiraciones a la herencia como esclavos (v. 7). En este contexto no puede dudarse de que Pablo habla con plena conciencia del «Hijo de Dios» a fin de iluminar perfectamente su significación salvífica para nosotros. Jesucristo es el Hijo de Dios en un sentido peculiar; no recibió esta filiación de prestado, sino que la poseía originariamente; partiendo de esta firme base, razona el Apóstol que Dios envió a su Hijo a fin de «rescatarnos» de la esclavitud de la ley y hacernos hijos de Dios. Desde esta perspectiva, se iluminan también otros pasajes en los que él habla exclusivamente del Hijo de Dios. Jesús es el único Hijo verdadero de Dios en ese sentido pleno al que se refieren Marcos y los otros dos sinópticos (sin aludir a la preexistencia; cf. sección tercera) y que se destaca claramente (incluyendo la preexistencia) en Juan y en la *Carta a los Hebreos* (1,2.5.8, etc.).

Las ideas del helenismo pagano sobre los «hombres divinos» (θεῖοι ἄνδρες) y los «hijos de Dios» (υἱοὶ θεοῦ) no sirven de paralelos a esta confesión del

[48] Cf. K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Roma 1961) 216-235. Para Rom 8,32, cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Gotinga 1955) 184s; D. Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet* (Tubinga 1950).

[49] La palabra es rara en la literatura griega; sin embargo, muy frecuente en las inscripciones; cf. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien* (Marburgo 1897) 66s; L. Wenger: RAC I (1950) 100.

[50] A. Duprez ha probado suficientemente el sentido cognitivo o declarativo del ὅτι en su *Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien:* RSR (1964) 421-431. Para la historia de la interpretación, cf. la monografía de L. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952), que se decide por el mismo sentido.

cristianismo primitivo, según la cual Jesús es *el* Hijo de Dios [51]. Estas ideas extracristianas no han podido influir seriamente en la formación de la cristología del Hijo de Dios. No hay por qué excluir cierta coloración secundaria de los relatos de milagros y de las expulsiones de demonios a base de la representación de las fuerzas divinas que actúan en dichos hombres [52]; pero la confesión del cristianismo primitivo sobre Jesús, el Hijo de Dios, no ha crecido en este contexto. Sus raíces están más bien en el ámbito del judaísmo y del AT, en el cual el título (aun faltando pasajes inequívocos) es una designación mesiánica o, por lo menos, se insinúa como tal (cf. 2 Sm 7,14; Sal 2,7) [53]; pero, sobre todo, arrancan de la forma de hablar Jesús de sus relaciones con el «Padre». Para Pablo, que había recogido todas esas ideas de la tradición, el paso decisivo lo supuso su reflexión sobre la persona de Jesús y su situación respecto a Dios, como se deduce de Gál 1,16 y 1 Cor 15,28.

Si Pablo dice en Gál 1,16 que Dios le reveló a su Hijo, lo hace pensando en algo más que en una simple acomodación al sujeto «Dios» (que en la lectura mejor no es nombrado de modo directo). Ante Damasco se le ha descubierto que Jesús es no sólo el Mesías resucitado y viviente, a pesar de su ignominiosa muerte de cruz (cf. Gál 3,13), sino también el Hijo de Dios, a quien el Padre quiere y a quien entregó por él (Gál 2,21). Dios mismo le descubrió entonces que ese su Hijo, tan profundamente introducido en su vida, está lleno del ser y el poder de Dios. Pablo lo proclama desde entonces en su evangelio (cf. Rom 1,9; 2 Cor 1,19) y ve que los creyentes están llamados a la comunidad con el Hijo de Dios (1 Cor 1,9). Dios los ha predestinado a todos «a ser semejanza de la imagen de su Hijo», es decir, a estar vinculados al Hijo en su gloria (Rom 8,29).

Aparece, finalmente, la designación «el Hijo de Dios» también en sentido escatológico. En 1 Tes 1,10 se ha recogido una formulación procedente de la predicación misionera y anterior a Pablo; la singular designación del Cristo de la parusía como «Hijo de Dios» podría tener aún resonancias mesiánicas, pues hay también una referencia a la resurrección (cf. Rom 1,4; Hch 13,33) [54], o bien cabe que haya sido elegida por los misioneros del cristianismo primitivo en el ámbito del paganismo griego en vez de la expresión más antigua «el Hijo del hombre» [55]. El mismo Pablo, que la hace suya sin más, denomina las más de las veces al que se le apareció glorioso con el título de Kyrios [56]. En 1 Cor

[51] El material ha sido reunido por P. G. Wetter, «*Der Sohn Gottes*» (Gotinga 1916); L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum,* 2 vols. (Viena 1935-36). Sobre las relaciones de Pablo con ese mundo de ideas, cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga ⁴1935) 151ss; R. Bultmann, *Theologie des NT,* 133; H. Braun: ZThK 54 (1957) supl., 353, 368, etc. En contra, L. Cerfaux, *Le Christ,* 341ss; O. Cullmann, *Christologie,* 299s.

[52] Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 295-300.

[53] Cf. L. Cerfaux, *Le Christ,* 339ss; O. Cullmann, *Christologie,* 279ss; F. Hahn, *op. cit.,* 284-287. Sobre el material que aportan los textos de Qumrán, cf. O. Michel-O. Betz, *Von Gott gezeugt,* en *Judentum Urchristentum Kirche,* Berlín, 1960, 3-23, más concretamente 8-12.

[54] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 289s. Opina que la designación «Hijo de Dios» se refiere originariamente a la venida de Cristo al fin de los tiempos, e intenta probarlo con otros textos (288s). Esta opinión es muy problemática.

[55] Cf. J. Dupont: RSR 35 (1948) 524s; L. Cerfaux, *Le Christ,* 330; G. Friedrich, *Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen, 1 Thess 1,9f:* ThZ 21 (1965) 502-516, sobre todo 514.

[56] 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1; 1 Cor 1,7; Flp 3,20; cf. ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου: 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14; pero también ὁ Χριστός: Col 3,4; ἡμέρα (Ἰησοῦ) Χριστοῦ: Flp 1,6.10; 2,16.

15,28 hallamos una expresión auténticamente paulina. Después de la transmisión de la soberanía a Dios al fin de los tiempos, también «el Hijo» se someterá a Dios Padre (v. 24), a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas. Por muy alto que se sitúe al Hijo, sigue prevaleciendo la perspectiva teocéntrica: Dios es el fin de cuanto ha acontecido (cf. 1 Cor 8,6a), como también de toda la voluntad y actuación del Hijo, quien de esta forma glorifica al Padre y conduce a sus hermanos (cf. Rom 8,29) al reino perfecto de Dios Padre [57].

Así, pues, la designación de Cristo como «Hijo de Dios» no contiene fundamentalmente toda la cristología paulina, si bien le da una impronta característica. Tampoco comprende todas las líneas que discurren entre el «Cristo» y el «Kyrios», entre la preexistencia y la parusía, ni constituye el compendio de su fe cristológica. Lo que sí hace es descubrirnos, siempre que aparece, un aspecto profundo del pensamiento cristológico del Apóstol, que centra el misterio más hondo del Salvador, del Mesías crucificado y del Kyrios glorioso en su relación con Dios. El Hijo único y querido de Dios realiza su tarea de salvación en la entrega amorosa de su vida por los hombres, sus hermanos, llevándolos así a su propia gloria de Hijo y a la gloria del Padre.

También en el título usual *Kyrios* ha dejado el Apóstol la impronta de su genio. La figura de Jesucristo, el Hijo de Dios, existe para él viviente y actual, rodeada de reverencia y a la vez personalmente cercana, en la gloria celeste propia del Kyrios. «Para eso murió el Mesías y recobró la vida: para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14,9). El señorío del Cristo resucitado alcanza hasta la parusía, esto es, hasta que Dios haya colocado a todos sus enemigos bajo sus pies (1 Cor 15,24s). Pablo emplea estas designaciones funcionales, κυριεύειν (Rom 14,9) y βασιλεύειν (1 Cor 15,25), sólo en estos pasajes; por el contrario, el título Kyrios es frecuentísimo: aparece en pasajes diferentes, de forma absoluta y en unión con el nombre Jesucristo, y en muchos pasajes con la añadidura del posesivo «nuestro» (cuarenta y siete veces incluyendo Ef y Col). Junto a este señorío cósmico de Cristo aparece en plano destacado la significación de este Kyrios para su comunidad. Con la aparición de Damasco ha entablado Pablo también una relación personal con el Kyrios. Refiriéndose a ésta, habla en cierta ocasión del conocimiento de Cristo Jesús, «*mi* Señor», que supera todo lo imaginable (Flp 3,8); en otro lugar vemos cómo en momentos de agobio personal invocó por tres veces al Señor, quien le contestó: «Te basta mi gracia» (2 Cor 12,8s). Pero, por lo general, Pablo considera al Señor referido a la comunidad («nuestro Señor»). Si lo comparamos con el *Maranatha,* invocación de la comunidad de habla aramea («¡Ven, Señor nuestro!»), percibiremos aquí un tono nuevo, en cuanto que hay un recuerdo del que ha venido y una mirada hacia la parusía, mientras que la comunidad helenística se orienta mucho más conscientemente al Kyrios exaltado, se detiene en su actualidad y le rinde culto (Flp 2,11) [58]. Pablo parte de esta perspectiva helenística, pero robustece en la comunidad la conciencia de su pertenencia a este Kyrios y su compromiso con él.

Es fácil comprender la ulterior construcción teológica del Apóstol y sus esfuerzos pedagógicos si se sigue su evolución desde la confesión bautismal, que

[57] Cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum,* 246-254.

[58] Es difícil admitir que hubo una ruptura total entre ambas comprensiones, al menos en el sentido que le atribuye expresamente F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 74-132 («una amplia y radical reelaboración de la cristología de la comunidad primitiva», 112). Véase lo que dijimos anteriormente sobre la «cristología de exaltación» (sección segunda, 2). W. Kramer llega a un punto de vista más diferenciado, *op. cit.,* 154-181.

Pablo encuentra ya hecha (Rom 10,9: κύριον Ἰησοῦν), hasta sus ideas sobre la eucaristía. En 1 Cor 10,16-22, Pablo compara la celebración cristiana central con los sacrificios judíos (v. 18) y con las víctimas que inmolan los paganos a sus dioses (v. 19ss). La comunión con Dios, que surge mediante las víctimas pacíficas del judaísmo, no llega ni con mucho a esa comunión que se da mediante la participación en la sangre y el cuerpo de Cristo (v. 16) y que une entre sí íntimamente a los que toman parte en este banquete singular, el cual hace de ellos «un solo cuerpo», es decir, el «cuerpo de Cristo» (v. 17; cf. 1 Cor 12,13.27)[59]. En relación con las reuniones sacrificiales y las comunidades cultuales paganas se establece una clara línea de separación: «No podéis participar en la mesa del Señor (expresión que en Mal 1,7.12 se refiere a la mesa de los sacrificios de Yahvé) y tomar parte a la vez en la mesa de los demonios» (v. 21). El Kyrios, que se une con su comunidad mediante la donación de su cuerpo y sangre, tiene una pretensión de exclusividad; es el Señor fuerte y potente, como lo era Yahvé con su pueblo en el éxodo y durante la peregrinación por el desierto (cf. v. 22; además, 10,9).

Con la misma claridad se expresa la elevada concepción que tiene el Apóstol sobre este Señor de la comunidad en la sección en que habla de los abusos existentes en Corinto en la celebración eucarística (1 Cor 11,20-34). A estas reuniones litúrgicas de la comunidad, que se celebran en el marco de una comida, las llama «cena del Señor» (v. 20), con una expresión que puede muy bien haber sido acuñada por él mismo. Para él, se trata de una reunión de la «comunidad de Dios» (v. 22) en la cual se tiene la celebración eucarística (que sigue a la cena común) con arreglo a lo que Jesús hizo en la última cena (vv. 23-25); en ella, los participantes proclaman «la muerte del Señor, hasta que venga» (v. 26). A causa de los abusos que se han ido introduciendo en Corinto, de la falta de respeto a los que se retrasan y de la glotonería de los que llegan los primeros, el Kyrios ha infligido a la comunidad enfermedades y defunciones, a fin de castigarla y preservarla de la condenación en el juicio del mundo (vv. 30-32).

La figura de este Kyrios que Pablo lleva consigo implica igualmente la unión dichosa con él y la responsabilidad seria ante él, mirando a la parusía en que aparecerá para reunirse para siempre con su comunidad (1 Tes 4,15-17), pero también para exigir rendición de cuentas a cada uno (cf. 1 Tes 3,13; 1 Cor 1,8; 2 Cor 5,10). El Apóstol es consciente de que también a él le juzgará el Señor, y sólo el Señor (1 Cor 4,4); en la parusía saldrá a la luz todo lo que está oculto en la oscuridad y se descubrirán los pensamientos de muchos corazones (1 Cor 4,5). La unión con el Señor es completa: primero y sobre todo es portadora de una verdadera libertad que realiza el Kyrios mediante su espíritu (2 Cor 3,17s), pero también supone un compromiso: «Pues si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos; o sea que, en vida o en muerte, somos del Señor» (Rom 14,8). El Kyrios existe para Pablo con un modo de existencia pneumático, abraza y penetra con su *pneuma* a los creyentes y les llama a su servicio[60].

La vida de la comunidad, lo mismo que la del individuo, está determinada por la voluntad del Kyrios. En casos de duda, el Apóstol se atiene en lo posible a un «mandato» del Señor, como, por ejemplo, en el caso de la sepa-

[59] Sobre este punto, cf. sobre todo la obra de P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960) 201-219.

[60] Cf. *supra,* nota 43; además, E. Schweizer: ThW VI (1959) 415s; W. Kramer, *op. cit.,* 163-167.

ración conyugal y en el de las segundas nupcias (1 Cor 7,10s). Cuando no tiene ningún precepto concreto del Señor, como en el caso de las vírgenes (1 Cor 7,25), expone su propia opinión. También para el caso del sustento del predicador a cuenta de la comunidad apela Pablo a una frase del Señor (1 Cor 9,14). Parece ser que en tales casos referentes a las obligaciones y a la configuración de la vida moral mantiene su peso —sobre la tradición de la Iglesia primitiva— la palabra del Jesús terreno, palabra tras la cual está también el Kyrios presente; la tradición de la Iglesia primitiva está apoyada y garantizada por el Señor exaltado (cf. 1 Cor 11,23: ἀπὸ τοῦ κυρίου)[61]. En diversas formulaciones y motivaciones de la parénesis paulina es posible reconocer determinadas frases sueltas de Jesús, procedentes de la tradición evangélica, filtradas en cierto modo y acomodadas a las nuevas situaciones; así, por ejemplo, en Rom 14: «No hay nada impuro por sí mismo» (v. 14), «todo es puro» (v. 20), recuerda las frases de Jesús sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,15 = Mt 15,11), máxime cuando Pablo asegura: «Lo sé y estoy persuadido en el Señor» (v. 14); cuando exige que no se juzgue al hermano (vv. 10.14), resuena igualmente la advertencia correspondiente de Jesús (cf. Lc 6,37.41s *par.;* Mt 7,1-4)[62]. Pero es sobre todo en el relieve concedido al mandamiento del amor, en el que se cumplen la ley y los profetas (Rom 13,8-10; Gál 5,14; 6,1s), y en la exhortación a no tomar venganza y a amar a los enemigos (Rom 12,14.17-21) donde resuena el eco de la predicación de Jesús o, por lo menos, el espíritu de Jesús conservado por Pablo y por la Iglesia primitiva. Pablo ha recogido todos estos aspectos compendiándolos en su idea del Kyrios que dirige la comunidad en el presente, provoca sus decisiones (cf. 1 Cor 5,4), indica su servicio a cada uno de los miembros (1 Cor 12,5) y les recuerda las prescripciones apostólicas (1 Tes 4,2).

Así, pues, los predicadores, y también todos los creyentes (1 Cor 15,58), realizan la «obra del Señor». Los corintios son la obra del Apóstol en el Señor (1 Cor 9,1), y Timoteo realiza la obra del Señor como el mismo Pablo (1 Cor 16,10). El «día», esto es, el «día del Señor» (1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; 1 Tes 5,2), pondrá en claro la obra de cada cual (1 Cor 3,13). Traza con ello Pablo una línea que va del Señor actual al que aparecerá en el futuro. Aun cuando el pensamiento del que ha de venir pueda haber tenido otra raíz diversa de la concepción del actualmente exaltado, al que se rinde veneración cultual[63], para Pablo constituye una idea compacta que no admite rupturas en su conciencia. El pensamiento, esencial en su teología de la salvación, de que la redención actual sólo adquirirá su consumación al llegar el acontecimiento de los últimos tiempos, está confirmado y apoyado por su cristología del Kyrios.

Sólo en Pablo se encuentra un pensamiento ulterior, de gran significación en el aspecto cristológico-soteriológico: Cristo como *último Adán,* opuesto al primer hombre. Se trata de una concepción que emplea el Apóstol en 1 Cor 15 para exponer y dar razón de nuestra resurrección corporal; en Rom 5,12-21 la utiliza mucho más ampliamente a fin de destacar la certeza y grandeza de nuestra liberación. La tipología Adán-Cristo ilumina, además, toda la cristología del Apóstol, proyectada a la salvación del hombre. No podemos entrar aquí en el trasfondo de esta concepción peculiar, que es de gran importancia para otros campos de la teología paulina, concretamente para la idea del «cuerpo de Cris-

[61] Así, O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zurich 1954) 9-27; cf. también R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* 67-73, 78-85; F. Hahn, *op. cit.,* 93.

[62] Cf. C. H. Dodd, *ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ,* en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 96-110, más concretamente 106s.

[63] Cf. W. Kramer, *op. cit.,* 172-74.

to» (en sentido eclesial) [64], sino que nos limitaremos a una apreciación positiva.

Escribiendo a los corintios, que dudaban de la futura resurrección corporal, Pablo les pone ante los ojos su fe en la resurrección de Jesucristo, de la que deriva su propia resurrección. Cristo es «el primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,20); su resurrección corporal no es cosa exclusivamente suya, sino de todos los que están unidos a él. Pablo razona contraponiendo al hombre por quien entró la muerte en el mundo este otro por quien viene la resurrección de los muertos (v. 21); «pues como todos mueren en Adán, todos recibirán la vida por el Mesías» (v. 22). Cristo aparece como un nuevo padre del género humano, que, al igual que Adán, representa a la humanidad al principio de la historia (ambos son ἄντρωπος); pero que, a diferencia suya, no tiene la culpa de la muerte de todos, sino que a todos les garantiza la vida. Entre los muchos problemas que plantea este paralelismo y esta contraposición dentro de la consideración tipológica (cf. Rom 5,14: Adán es «tipo» del futuro), aquí nos interesa solamente la afirmación inmediata y no razonada de que Cristo comparte con Adán la calificación de «hombre» en el que se decide el destino de la humanidad. Prescindiendo del problema de las ideas y representaciones del trasfondo, esta visión surge consecuentemente de la fe del Apóstol en la significación salvífica de la persona de Jesucristo. También la cruz de Cristo aparece, en efecto, desde idéntica perspectiva universalista: «Uno murió por todos; con eso todos y cada uno han muerto» (2 Cor 5,14). Si tenemos en cuenta que la idea de la satisfacción vicaria de Cristo ya le ha sido transmitida al Apóstol por la tradición (1 Cor 15,3: «por nuestros pecados») y que para él la cruz y la resurrección forman un todo inseparable (Rom 4,25), no ha de sorprendernos que nos presente al Resucitado como «el primer fruto de los que duermen». Cristo es representante de la humanidad tanto en su muerte expiatoria como en su resurrección. Por muchos que sean los elementos utilizados por Pablo, basados en las especulaciones rabínicas anteriores sobre Adán o en un mito del *Anthropos* [65], a la hora de configurar su tipología Cristo-Adán, ésta no deja de ser algo perfectamente comprensible, legítimo y coherente con el substrato de la cristología primitiva.

En el capítulo de la resurrección vuelve Pablo a contraponer al primero y al último Adán, concretamente a raíz del problema de la resurrección corporal (1 Cor 15,44b-49). En favor de la tesis de que se da un cuerpo «psíquico» (= terreno) y otro «pneumático» (transfigurado) aduce la siguiente prueba escriturística, de acuerdo con Gn 2,7: el primer hombre, Adán, se convirtió en ser

[64] Cf. E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 68-153. Sobre la tipología Adán-Cristo, cf. además O. Kuss, *Röm 5,12-21. Die Adam-Christus-Parallele exegetisch und biblisch-theologisch untersucht* (Breslau 1930); M. Black, *The Pauline Doctrine of the Second Adam:* «Scottish Journ. of Theol.» 7 (1954) 170-179; E. Best, *One Body in Christ* (Londres 1955) sobre todo 34-43; F. G. Lafont, *Sur l'interprétation de Romains V. 15-21:* RSR 45 (1957) 481-513; R. Bultmann, *Adam und Christus nach Röm 5:* ZNW 50 (1959) 145-165; J. de Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959); C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (Londres 1962); P. Lengsfeld, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Essen 1965); R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford 1966).

[65] Así, E. Brandenburger, quien, tras la presentación y estudio del material pertinente, llega a la siguiente conclusión: «Pablo tiene ocasión de servirse de todo este mundo de ideas y expresiones, pero a la vez se aparta totalmente del substrato conceptual de las mismas» *(op. cit.,* 157). En el caso de la idea del cuerpo de Cristo, H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962), llega a la conclusión negativa. Al hablar del trasfondo ideológico «gnóstico» de la tipología Adán-Cristo hay que tener suma prudencia.

viviente (ψυχή); el último, en espíritu que da vida (πνεῦμα). La interpretación de los «dos» Adanes partiendo de los dos relatos de la creación en la Escritura tiene ya una larga prehistoria en el judaísmo [66]; pero Pablo utiliza este pasaje acomodándolo por completo a su intención. Sólo recoge el primero (Gn 2,7) y, basándose en él, califica al primer hombre de hombre terreno, que procede de la tierra; el segundo, al que ve en Cristo, procede del cielo (v. 47), es decir, tanto en su ser como en su corporalidad, es un hombre celeste (v. 48). Como quiera que se trata de la resurrección y que, después de la resurrección, Cristo vino a ser «espíritu vivificante», la expresión «hombre celeste» alude al Resucitado, que permanece en el cielo junto a Dios. Estos dos «hombres» determinan la modalidad y la vocación de los demás hombres. «Y lo mismo que hemos llevado en nuestro ser la imagen del terreno (Adán), llevaremos también la imagen del celeste (Cristo)» (v. 49). Pablo se refiere entonces, según el contexto, a la corporalidad, completamente diversa, que alcanzarán en su propia resurrección los que viven unidos con Cristo. Esta idea se advierte claramente cuando dice Pablo en Rom 8,29: Dios nos ha predestinado «a ser semejanza de la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos» (cf. también Flp 3,21; Col 1,18). Las afirmaciones sobre el «espíritu vivificante» (v. 45b) indican —y lo confirman otros pasajes como Rom 8,10s.23 («poseemos las primicias del Espíritu»); 1 Cor 6,14.17; 2 Cor 3,18— que este proceso se desarrolla en virtud del Espíritu, que pasa del Cristo resucitado a los creyentes en Cristo, a quienes inunda y capacita para la resurrección.

Una línea de pensamiento diversa, aunque emparentada con la anterior, es la que parte del primer relato de la creación del hombre (Gn 1,26s), es decir, de la expresión «imagen de Dios». Destaca particularmente en Col 3,9s; Ef 4, 24, aunque ya se va preparando en otras formulaciones: nuestro hombre viejo, el cuerpo del pecado, ha sido crucificado con él (Rom 6,6); en el bautismo nos hemos «revestido» de Cristo (Gál 3,27; cf. Rom 13,14); aunque nuestro hombre «exterior» se va corrompiendo, nuestro hombre «interior» se renueva día a día (2 Cor 4,16). El «hombre nuevo», en orden al cual los cristianos se renuevan «hacia el conocimiento, a imagen del que los creó» (Col 3,10), aparece en Cristo, que es la «imagen de Dios» (2 Cor 4,4), y ellos serán transformados precisamente en esta «imagen de Cristo» (2 Cor 3,18) [67]. Aunque la teología de la «imagen de Dios» no surge formalmente hasta las cartas de la cautividad, la restauración de la imagen del hombre en Cristo se encuentra ya en la tipología Adán-Cristo. Ahora bien, Cristo, en cuanto padre del linaje humano, no es solamente el prototipo de una nueva humanidad, sino también su promotor y procreador. No sólo orienta a los creyentes, sino que crea en ellos el hombre nuevo, exigiéndoles una vida nueva «en verdadera justicia y santidad» (Ef 4,24). Esa significación destaca aún con mayor fuerza en Rom 5,12-21. En este famoso pasaje se trata del tema de la salvación que Cristo nos ha procurado, salvación que no sólo compensa la desgracia que Adán trajo a la humanidad, sino que la supera incomparablemente (v. 15s). El poder del pecado y de la muerte queda destruido y retrocede ante el poder de la vida que Cristo nos reporta (v. 17). La certeza de que estamos liberados de la corrupción (mediante el jui-

[66] Sobre todo en Filón de Alejandría, *Opif.*, 134; *Leg. all.*, I, 31.42.53 y otros lugares. Cf., además, H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *An die Korinther I, II* (Tubinga ⁴1949) 85s; J. Jeremias: ThW I (1933) 142s; W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung*, I (Gütersloh 1933) 151ss; del mismo, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart 1938) 61-71; E. Brandenburger, *op. cit.*, 117-131.

[67] Cf. J. Jervell, *Imago Dei* (Gotinga 1960) 183-194; B. Rey, *L'homme nouveau d'après s. Paul:* RSPhTh 48 (1964) 603-629; 49 (1965) 161-195.

cio de Dios, v. 19) y de que tenemos parte en su vida eterna (v. 21) nos viene de que en Jesucristo hemos alcanzado la «sobreabundancia de gracia y el don de la justicia» (v. 17). Lo mismo que a la desobediencia de Adán se contrapone la obediencia de Cristo (v. 19), sus respectivas acciones influyen en los hombres a quienes representan o que les están vinculados; la humanidad, solidaria forzosamente con el primer hombre (Adán), se somete libremente a su nuevo padre y cabeza, Cristo, mediante la libre adhesión de la fe (y del bautismo; cf. Rom 6,2-11). La salvación adquirida por Cristo se concede graciosamente a los creyentes y bautizados, en orden a la plenitud de su resurrección corporal (cf. Rom 6,5; 8,11.23).

Con estas ideas peculiares de Pablo se desarrolla en último término la persuasión, general en todo el cristianismo primitivo, de que Jesucristo es el redentor de todos aquellos que creen en él. Lo verdaderamente incomparable del Apóstol es el modo como él ha introducido a este Cristo en el conjunto de la historia de la humanidad, haciendo de él el punto crucial de las relaciones entre Dios y el género humano, el nuevo principio y punto culminante de la historia de la salvación, el origen y cabeza de una nueva humanidad que marcha rumbo a la consumación escatológica. En estas perspectivas no tiene Pablo en la Iglesia primitiva ningún seguidor.

3. *Cristología joánica: encarnación del Logos, el Hijo como revelación del Padre, descenso y ascenso del Hijo del hombre, misión del Espíritu y glorificación del Padre*

La cristología joánica representa un estadio maduro de la evolución cristológica, que no niega su dependencia de las ideas anteriores (misión, exaltación, glorificación) y de los títulos (Mesías, Hijo del hombre, Profeta, Hijo de Dios), pero que ha recibido del teólogo Juan una impronta particular y evidente, una gran profundidad de pensamiento y una unidad perfecta. Siendo la cristología el principio unificador y el punto de convergencia de toda la exposición joánica [68], merecería ser tratada con amplitud y detalle; en el marco de nuestro estudio sobre la evolución histórica tendremos que conformarnos, a pesar nuestro, con la descripción de unas cuantas peculiaridades [69]. Dejaremos aparte la cristología del *Apocalipsis*, ya que, si bien refleja ciertos puntos de contacto,

[68] Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, 135-146.

[69] Bibliografía sobre la cristología joánica: W. Lütgert, *Die johanneische Christologie* (Gütersloh ²1916); A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of Christus* (1927, Londres ³1949) 199-228; J. Schneider, *Die Christusschau des Johannesevangeliums* (Berlín 1935); E. Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums*, en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche* (Munich 1936) 34-76; G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, 204-249; J. Dupont, *Essais sur la christologie de s. Jean* (Brujas 1951); C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 233-287; J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (Londres 1958); S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Gotinga 1957); y su *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960); E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (Londres 1961); F.-M. Braun, *Messie, Logos et Fils de l'Homme* (Lovaina 1962) 133-147; como también su *Jean le Théologien*, III: *Sa théologie, le mystère de Jésus-Christ* (París 1966); T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (Madrid 1975) 111-211; J. Mateos/J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

muestra rasgos propios, dependientes del carácter apocalíptico e hímnico-litúrgico de la obra.

Sólo Juan ha formulado ese pensamiento que después ha hecho historia con la denominación «cristología de encarnación». La expresión remite inmediatamente a la famosa frase de Jn 1,14: «Y el Logos se hizo carne». La afirmación no tiene paralelos en el evangelio (lo cual no es sorprendente en un libro que describe la vida de Jesús en la tierra), pero halla en las cartas de Juan ciertas alusiones marginales. En el proemio de 1 Jn, que tiene cierto parentesco con el prólogo del evangelio, se dice: «y la vida se manifestó (ἐφανερώθη)», e incluso más claramente: «lo que estaba junto al Padre y se nos manifestó» (1,2). La misma fórmula aparece en 1 Jn 3,5: «aquél se manifestó para quitar el pecado», y en 3,8: «para eso se *manifestó* el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo». No se trata de una «aparición» que se preste al malentendido gnóstico-doceta (en los textos gnósticos suele aparecer más bien la palabra φαίνεσθαι), es decir, no se trata de la irrupción de un ser divino mediante una corporalidad etérea, sino, al igual que en Jn 1,14, de una verdadera entrada en la esfera humano-carnal, de un asumir la existencia corpórea, un *hacerse* hombre. Lo confirma 1 Jn 1,1-3 con la fuerte expresión de la verificación sensitiva (oír, ver con los propios ojos, palpar con las manos)[70]. Además, hallamos incluso una fórmula de confesión cristológica, estrechamente relacionada con la fórmula de la encarnación de Jn 1,14: «Jesucristo es uno que vino en carne» (1 Jn 4,2; cf. 2 Jn 7). Si atendemos al himno cristológico de 1 Tim 3,16, al que ya nos hemos referido, cuyo primer verso suena a combinación de las afirmaciones de 1 Jn («el que se manifestó en la carne»), comprobaremos que Juan no es una excepción en el cristianismo primitivo.

El texto clásico sobre la encarnación, Jn 1,14, hay que entenderlo a la luz del contexto, es decir, dentro de un himno al Logos que constituye el trasfondo del prólogo[71]. En primer lugar se habla de la preexistencia incorpórea del Logos junto a Dios (por lo menos en los cuatro primeros versos); en el v. 14 se presenta su encarnación como un acontecimiento nuevo («*y* el Logos se hizo carne»), o bien (en el caso de que ya en los versos 9ss e incluso en el v. 5 estuviera el pensamiento orientado en este sentido) se sitúa en primer plano. El Logos existía desde la eternidad («en el principio»: v. 1a), junto a Dios (v. 1b), con un modo de ser divino (v. 1c); en cuanto preexistente fue partícipe de la creación del mundo (v. 3), como ya se afirmaba de la sabiduría divina en la literatura sapiencial judía y en la doctrina filoniana sobre el Logos. Sin descender a este nivel[72], es fácil comprobar el parentesco de esta idea de la preexistencia con la primera estrofa del himno cristológico de Flp 2,6-11. El paso a una nueva forma de existencia en figura humana, tal como se expresa en este canto, adquiere en Juan una formulación marcada y pregnante. La dura expresión «carne», que subraya la vanidad y materialidad del cuerpo humano (cf. Jn 3,6; 6,63), es tanto más sorprendente cuanto que el evangelista no la evita al referirse a Jesús (cf. particularmente 8,40; 10,33; 19,5). No se puede pasar por alto el tono antidoceta. Pero el escueto giro «el Logos *se hizo*

[70] Cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo de Br. ³1965) 49-65. Es evidente la tendencia antignóstica de este proemio.

[71] Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, 200-207; los trabajos sobre este tema aparecen mencionados en p. 200s, nota 3.

[72] Véanse allí mismo los excursos sobre el origen del concepto de Logos (257-269) y sobre la idea de la preexistencia (290-302), con amplia bibliografía; además, cf. J. Jeremias, *The Revealing Word*, en *The Central Message of the New Testament* (Londres 1965) 71-90; R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 1495-1502.

carne» sólo puede entenderse como acontecimiento que funda un nuevo modo de existencia del Logos. No es que se convirtiera «en carne», ya que en la frase que más adelante utiliza («puso su tienda entre nosotros») el Logos sigue siendo el sujeto, es decir, que aún sigue existiendo. En él ha tenido lugar no sólo un cambio exterior, un revestirse de «carne», ya que entonces no se da razón del «hacerse carne». Lo que ocurre es más bien que asume totalmente y completamente la existencia humana, sin dejar de ser el Logos. Tal es el núcleo de esta afirmación cristológica, que, sin duda, no habla aún de las dos naturalezas de Cristo, como tampoco habla apenas con perspectivas histórico-salvíficas, aun cuando haya sido el fundamento del desarrollo teológico posterior de la cristología de las dos naturalezas.

Al formularse teológicamente la encarnación, surge para la cristología un nuevo centro de gravedad al principio de la existencia terrena de Jesús, centro que habrá que colocar junto al acontecimiento de la cruz y la resurrección, la cual dominaba hasta ahora en todo lo que llevamos dicho. Eso no quiere decir que en la teología joánica se desvanezca lo más mínimo la significación de este acontecimiento; aparece, si cabe, en una luz nueva y más clara, en cuanto que Juan pone la «exaltación» de la cruz en estrecha relación con su «glorificación». La cruz ya no es para él lo más hondo de la «humillación» (esta expresión u otras parecidas faltan) a la que sigue la exaltación, sino el principio de la glorificación, de tal forma que la «hora de Jesús» comprende ambas cosas. La «exaltación» de Jesús en la cruz dispensa a los creyentes la vida de Dios (Jn 3,14), puesto que el Cristo exaltado en la cruz «atraerá todas las cosas hacia sí» (12,32; cf. 24), siendo glorificado como él mismo glorifica al Padre (cf. 12,27; 13,30); Juan puede, según eso, considerar la tenebrosa hora terrena de la crucifixión (cf. 12,27; 13,30) como hora de la glorificación. La diferencia de tiempo y la sucesión de la muerte y la resurrección pierden su importancia en esta perspectiva y casi quedan anuladas en el plano de la «hora de Jesús», de la más alta cualificación histórico-salvífica [73]. Esta perspectiva teológica, fruto de la cristología joánica, dirigida completamente hacia la gloria de Cristo, encuentra igualmente su punto de partida escriturístico; ¿no se habrá inspirado el evangelista en la frase de Is 52,13 LXX, según la cual el siervo de Yahvé ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα? A pesar de esta cristología de exaltación y glorificación, surge para Juan un segundo centro de gravedad en la encarnación. Mientras el himno cristológico de Flp 2,6-11 tiende aún por completo a la entronización de Cristo como soberano del mundo y comprende la preexistencia sólo como punto de partida del camino de Cristo a fin de resaltar el hecho inaudito de su «enajenación» y «humillación», para Juan es también de suma importancia el primer paso del mundo celeste a la existencia terrena. El itinerario que Cristo sigue es visto aquí unitariamente como un descenso y un ascenso del Hijo del hombre (3,13.31; 6,62), como venida del Hijo de Dios al mundo, para retornar de nuevo al Padre (13,1; 16,28) y adquirir nuevamente la gloria que ya tenía desde el principio junto al Padre (17,5.24).

La formación de este nuevo centro de gravedad proviene de que aquí se propone un evangelio que intenta describir la actuación terrena de Jesús como tiempo decisivo para la salvación del hombre. El enviado de Dios ha venido para revelar a los hombres la salvación y abrirles el camino hacia la misma,

[73] Cf. Jn 12,23; 13,1; 17,1. Sobre este punto puede verse H. van den Bussche, *De Betekenis van het Uur in het vierde Evangelie:* CollGand 2 (1952) 5-16; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960) 75-100; R. E. Brown, *op. cit.*, 1491ss; y, sobre todo, la obra reciente de J. Mateos/J. Barreto, *El Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979), especialmente pp. 141-528.

conduciéndolos al mundo celeste de donde él ha salido (14,2-6; cf. 3,13ss. 31-36; 6,38s; 10,9s; 12,26; 17,24). Este revelador y portador de la salvación se manifiesta a sí mismo en palabras y «signos», y no puede revelar otra cosa, pues él y sólo él es el pan vivo que ha bajado del cielo (6,33.35.48.51), la luz del mundo (8,12; 9,5), la puerta de la vida (10,9), el pastor que guía a los pastos de la vida (10,27s), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vid verdadera (15,1.5). El ha de revelarse como quien lleva consigo originaria e indestructiblemente la vida de Dios (5,26; 6,57.63b; 7,38; 10,10b; cf. 1,4)[74]. Por eso los «signos» que él realiza revelan su gloria divina (2,11; 11,4.40), no sólo en cuanto signos de su gloria futura, que alcanzará junto al Padre y de la que da una participación a los suyos (17,22.24), sino también de esa gloria que posee en cuanto Logos encarnado, gloria que ya se hace presente, aunque sólo para los que crean. Los testigos de su actuación terrena han «visto su gloria, la gloria de Hijo único del Padre» (1,14b), y todos los que lo recibieron «han recibido de su plenitud un amor que responde a su amor» (1,16). Es cierto que sólo después de su glorificación, esto es, después de su «exaltación» (7,39), podrán recibir el Espíritu dador de vida; pero a los creyentes, incluso a los que creerán más tarde (20,29), se les descubre la gloria de Cristo ya en el Encarnado, en sus palabras autorreveladoras y en sus signos y, en último término, en su persona (cf. 14,8ss), y esto lo mismo por lo que se refiere a los testigos inmediatos de su actuación terrena, que han convivido con Jesús y han creído, como por lo que afecta a los que creerán después por la palabra y el testimonio de aquéllos (cf. 15,27; 17,20). El *Evangelio de Juan* se escribió para que los lectores y oyentes crean, en virtud de los signos, que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (20,31). El Logos encarnado da testimonio de lo que «ha visto y oído» en el cielo junto a Dios (3,32); por eso su preexistencia es el presupuesto necesario de su función reveladora. El Cristo joánico sólo puede entenderse teniendo en cuenta que estaba anteriormente junto al Padre, que viene de Dios y habla de Dios (7,16s.28; 8,14.23.26 y otros). La encarnación tiene, efectivamente, un gran peso a la hora de captar el significado de la actuación terrena de Jesús, aun cuando también su «exaltación» sea necesaria (3,14; 12,34) para comunicar a los creyentes la vida eterna (17,2).

Con esta nueva orientación cristológica a la encarnación está seguramente relacionada la menor importancia concedida al título ὁ κύριος. Este título aparece frecuentemente en el evangelio como tratamiento (veinticinco veces), e incluso como tratamiento respetuoso (cf. 4,11.15.19.49, etc.), pero sin referencia clara al Señor exaltado, ni siquiera en las frases propias de Jesús (13,13s; cf. 16; 15,20). Su empleo en la narración (4,1; 6,23; 11,2), que destaca fuertemente en el capítulo de la resurrección (20,2.18.20.25; cf. 21,7-12), apenas va más allá del relato de Lucas, e incluso la confesión de Tomás (20,28) es más una declaración personal que una alabanza cultual de la comunidad al Señor exaltado. Pero, sobre todo, el título falta por completo en las cartas de san Juan.

En cambio, junto al título Mesías, cuya aplicación a Jesús se discute apasionadamente[75], aparece su designación como «Hijo de Dios» (1,34 v. l.; 1,49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31) y, aún más frecuentemente, como «el Hijo» (unas diecinueve veces). Pasajes como 3,18 (cf. v. 16); 5,25 (cf. v. 23);

[74] Cf. F. Mussner, *ZΩH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952), en particular 82-90.

[75] Jn 1,41; 4,25s.29; 7,26s.31.41s; 10,24; 12,34; cf. 1,20.25; R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 29-39; J. Mateos/J. Barreto, *El Evangelio de Juan,* 927-929, 1031-1036; R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Ratisbona 1963) 240-264.

10,36; 19,7 indican que para el evangelista no hay una diferencia esencial entre la versión ampliada y la reducida, aunque tal vez deja entrever que conoce una originaria significación mesiánica del «Hijo de Dios» (cf. 1,49; 11,27; 20,31). Jesús, en cuanto Mesías e Hijo de Dios, es para Juan el Hijo de Dios igual al Padre; precisamente la expresión absoluta «el Hijo» se explica partiendo de su relación con el Padre. Nos hallamos aquí en el corazón de la cristología de Juan: el ser y el misterio más profundo de Cristo quedan expresados en esta autopredicación del Jesús joánico (en particular 5,19-26), a quien, además, el evangelista llama en una ocasión «el unigénito» (μονογενής: 1,14.18; 3,16.18; cf. 1 Jn 4,9)[76].

En muchos pasajes en que Jesús habla en primera persona, concretamente en el discurso de despedida, se presupone esta conciencia de Hijo, tal como se puede advertir en ese contexto en las expresiones «el Padre» o «mi Padre». El Padre es el que le ha enviado (5,23.36s; 6,44.57; 8,16.18; 10,36; 12,49; 14,24; 17,8.21.23; 20,21)[77]; Jesús actúa en su nombre y en virtud del cometido que le ha confiado (5,43; 10,18.25; 12,49s; 14,31); forma con él una sola cosa en todo lo que hace (5,17; 14,10) y posee (10,30; 17,10), viviendo en una comunidad personal fuertemente acentuada —aunque inadecuada e invisiblemente— por la fórmula «el Padre en mí y yo en el Padre» (10,38; 14,10.11; cf. 14,20; 17,21.23). La unidad de Jesús con su Padre es perfecta: es una unión de voluntad y acción, de alegría y amor, y, en último término, unidad en el ser[78]. Eso no quiere decir que quede borrada la distinción entre Padre e Hijo, pues el Hijo de Dios, enviado por el Padre, se subordina al mandato del Padre hasta la entrega de la vida (10,18), y el camino hacia el Padre supone para él un retorno a aquel que es más grande que él (14,28). Probablemente esta frase, tan diversamente explicada ya desde los Padres de la Iglesia, significa, dentro del contexto, la glorificación por el Padre, que para los discípulos —y deberán alegrarse de ello— se traduce en la dispensación de los bienes salvíficos por mediación del Hijo glorificado (cf. 17,2)[79]. Esta subordinación del Hijo al Padre durante su vida terrena procede de su mutua vinculación amorosa (14,31; 15,10); el Hijo conoce el amor eterno del Padre hacia él (17,24.26) y por eso ya durante su vida mortal está seguro de que el Padre lo escucha (11,41s). El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace (5,20); le ha transmitido enteramente el poder de juzgar, para que todos honren al Hijo como al Padre (5,22). La distinción, pues, entre Padre e Hijo es una distinción relativa; ambos se «conocen» mutuamente (10,15) como miembros de una comunidad personal, y en esta íntima compenetración es donde se revela la igualdad de su ser. «El concepto de filiación divina natural comprende tanto la procedencia del

[76] Cf. J. Giblet, *Jésus et le «Père» dans le IV^e Évangile* (Lovaina 1958) 111-130.

[77] Cf. E. Haenchen, «*Der Vater, der mich gesandt hat*»: NTS 9 (1962-63) 208-216.

[78] Cf. W. Lütgert, *op. cit.*, 50-53. Escribe el autor: «Se puede decir también: la unidad de Jesús con Dios es una unidad de amor; pero es igualmente unidad de ser, puesto que Dios es amor» (53).

[79] La afirmación de que el Padre es mayor que Jesús ha sido entendida por algunos Padres de la Iglesia en sentido intratrinitario (Atanasio, Gregorio Nacianceno), mientras otros la interpretan partiendo de la unión hipostática (Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo, Agustín: Jesús es inferior por razón de su humanidad). Estas explicaciones dogmáticas no tienen suficientemente en cuenta el contexto, que trata del camino de Jesús hacia el Padre. La superioridad de Dios estriba no en su ser, sino en su actuación; algunos Padres indican acertadamente esta subordinación de Jesús durante el período de su actuación terrena; así, por ejemplo, Dídimo el Ciego, que alude en su frag. 17 a Heb 2,9; cf. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Berlín 1966) 184s.

Padre como la unidad con él»[80]. En la perspectiva joánica es donde esta idea de la filiación de Jesús llega a su plena madurez. El Hijo tiene toda la vida (5,26), toda la gloria (1,14) desde la eternidad por haberlas recibido del Padre, que es la fuente de la vida y del amor (17,24); él es el que «estaba en el seno del Padre» (1,18).

Pero la misión del Hijo se sigue del amor que el Padre tiene a este mundo necesitado de redención, y su objetivo consiste en devolver a los hombres la vida de Dios que perdieron (Jn 3,16s; 1 Jn 4,9); es la manifestación del amor anticipado e incomprensible de Dios (1 Jn 4,10). El Hijo es, en efecto, la revelación perfecta de Dios entre los hombres: quien ve al Hijo ve también al Padre (Jn 14,7.9; 12,45). La idea de la revelación llega entonces a su afirmación más densa[81]. El Jesús joánico no es otra cosa que el revelador, que, como tal, trae consigo la salvación y la vida. Hablando, en virtud de su plena posesión del Espíritu, palabras de Dios (3,34), que son «espíritu y vida» (6,63b.38), otorga a los hombres el saber salvífico, no consistente en el descubrimiento de un misterio oculto, sino en un saber existencial sobre su patria y su meta celeste (14,2-6), así como sobre la posibilidad real de alcanzar dicha meta (3,13). Este saber, que surge en Jesús, conocedor perfecto de su origen y su destino (7,28s.33s; 8,14), se hace eficaz en el orden salvífico mediante la fe en el enviado celeste, que sube a los cielos para llevar allí a los suyos (12,26; 14,2s; 17,24). A diferencia de la idea gnóstica de la redención, que procede del mismo planteamiento existencial, pero que concibe al redentor como mero prototipo del alma y entiende la vida del redentor sólo como un mito, la fe de que habla Juan se refiere al Hijo de Dios histórico, que es la luz del mundo (3,18s; 12,46) y exige un seguimiento de fe a todo aquel que quiera tener la «luz del mundo» (8,12; 12,35s). El Logos encarnado no es sólo una idea, sino la revelación de Dios que ilumina y trae la salvación en persona. El que «tiene» al Hijo de Dios en la fe, tiene la vida (1 Jn 5,12; cf. 2,23; 2 Jn 9). El movimiento hacia la vida de Dios, que ha venido por medio del Hijo enviado al mundo, está claramente en relación con la frase de Jn 6,57, relativa a la eucaristía: «Como me envió el Padre, que vive, yo vivo por el Padre, y también el que me come vivirá por mí».

La relación entre el Hijo enviado al mundo y su Padre es, pues, tan personal y tan íntima, que en la posterior teología trinitaria llegarán a imponerse las afirmaciones de la igualdad de naturaleza del Hijo con el Padre. Pero en el *Evangelio de Juan* no se da de una manera directa el paso a la consideración intratrinitaria. Se puede subrayar que todas las frases del Hijo enviado a la tierra sobre su misión al mundo pueden entenderse y pudieron ser entendidas por el evangelista en este sentido. La afirmación de 1,18 de que el Unigénito (Dios, según v. 1) «está en el seno del Padre» puede entenderse lo mismo de la permanencia anterior junto a Dios que de la permanencia reanudada después de su retorno al Padre (punto de vista pospascual del evangelista), pero sólo difícilmente podrían referirse a la permanencia del Hijo junto al Padre durante su vida terrena[82]. Lo mismo ocurre en el caso del Paráclito. Si Jn 15,26 significa que Jesús lo enviará desde el Padre, más aún, que este Espíritu de verdad

[80] A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Ratisbona ²1957) 209; trad. española: *El Evangelio según San Juan* (Barcelona 1968).

[81] Cf. R. Schnackenburg, *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium:* «Bibel und Leben» 7 (1966) 165-180.

[82] Cf. R. Schnackenburg, en el comentario a este pasaje (p. 256). El mismo problema surge a propósito de 3,13; muchos manuscritos añaden a «el Hijo del hombre» «que está en el cielo». Algunos Padres utilizaron el pasaje para probar las dos naturalezas de Cristo.

«procede del Padre», difícilmente podrá recurrirse, basándose en él, a su procedencia intratrinitaria; más bien la misión del Espíritu Santo se comprende aquí, como en otros lugares (cf. 14,16.26), en el sentido de un hecho que tiene lugar tras el retorno de Jesús al Padre (cf. 16,7), de forma que ambas afirmaciones no son sino variantes de un mismo pensamiento. Juan piensa también dentro de la mentalidad histórico-salvífica de la Biblia. Es cierto que, partiendo de la continuación de estas relaciones del Logos encarnado con Dios Padre (cf. 1,1), quedan abiertas a la teología especulativa posibilidades de sistematización trinitaria, si nos atenemos a las frases de Jesús sobre el «Hijo»; pero el mismo Juan entiende aún todas estas frases en estrecha relación con la misión salvífica del Hijo en el mundo. En esta perspectiva sigue siendo la cristología del cuarto evangelista «funcional», aunque queda abierta a la orientación «esencialista» [83]. Con todo, hemos de cuidarnos, en la concepción joánica, de separar la cristología de la soteriología.

Incluso allí donde Juan emplea otro tipo de afirmaciones distinto de la «cristología del Hijo», aparece en primer plano la significación salvífica de la persona de Cristo. Cuando habla del descenso y ascenso del Redentor, el cuarto evangelista prefiere otro título, el de «Hijo del hombre». La relativa frecuencia de este título en el *Evangelio de Juan* (trece veces) es tanto más sorprendente cuanto que en los evangelios sinópticos aparece sólo en boca de Jesús, faltando por completo en Pablo y en los demás escritos, si exceptuamos Hch 7,56 y Ap 1,13; 14,14. También en esto se incorpora esta obra tardía a la tradición evangélica, pero al mismo tiempo denota una considerable evolución de las ideas vinculadas al título «Hijo del hombre» [84]. Sólo en un pasaje se utiliza dicho título en el sentido tradicional, en Jn 5,27: el «Hijo» del que antes se habla ha recibido de Dios el poder de juzgar «porque es Hijo del hombre». El singular empleo sin artículo indica que aquí se hace referencia a una idea conocida. Posiblemente se trate de una adición redaccional [85].

Todos los restantes pasajes referentes al Hijo del hombre tienen un denominador común y presentan en su conjunto una visión característicamente joánica: el Hijo del hombre ha descendido del cielo y subirá de nuevo a él (3,13; 6,62); la ascensión tiene lugar en el camino de la «exaltación» (3,14; 8,28; 12,34c) y, al mismo tiempo, conduce a la «glorificación» (13,23; 13,31s); incluso el Hijo del hombre, mientras sigue viviendo en la tierra, está constantemente ligado con el cielo (1,51); el camino del Hijo del hombre tiene un carácter salvífico; dará el pan que dura hasta la vida eterna (6,27), su propio cuerpo y sangre (6,53). El pueblo no entiende las palabras sobre el «Hijo del hombre» (12,34d; cf. 9,35); esta autorrevelación de Jesús debe recibirse con fe (cf. 6,29 con 27; 9,35). La aplicación peculiar y unitaria del título está en consonancia con el resto de la cristología joánica; no es más que una categoría distinta para

[83] Lo subraya expresamente R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 257ss. «Encontrarse con Jesús no es sólo encontrarse con Dios en una acción redentora-reveladora, sino encontrarse con su ser» (259).

[84] Cf. R. Schnackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium:* NTS 11 (1964-65) 123-137; del mismo, *Das Johannesevangelium,* I, 411-423 (con bibliografía); además, A. J. B. Higgins, *Menschensohn-Studien,* 21-48, 53s. E. M. Sidebottom, *op. cit.,* 69-136, ha desarrollado extensamente el problema del mito del *Anthropos* y su influencia en la teología joánica del Hijo del hombre.

[85] Así, R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 196s, quien admite una añadidura del redactor para armonizar la afirmación con la escatología tradicional. Por el contrario, cf., entre otros, J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo de Br. 1964) 158-164; A. J. B. Higgins, *op. cit.,* 32-35 (admite una frase originariamente anterior a Jn y que fue introducida por el evangelista en este contexto).

expresar el pensamiento que en otros lugares se denomina como misión del Hijo por parte del Padre y retorno al mismo o como salida de Dios y vuelta a la gloria celeste.

En la teología joánica del Hijo del hombre surge el problema de si este título, procedente de la tradición, ha recibido un contenido completamente nuevo, e incluso si ha sido aplicado al mito gnóstico del redentor, puesto que este mito trata análogamente del «descenso» del redentor a través de la esfera planetaria y de su ascensión salvífica («ascensión del alma»). Dados los intrincados problemas que plantea este mito gnóstico y la dificultad de su reconstrucción unitaria, a base de textos cristianos en su mayor parte [86], hay que decidir con suma cautela. Por lo pronto, en los dichos joánicos sobre el Hijo del hombre existen indicios de que el autor conoce la tradición sinóptica y la aprovecha acomodándola a su propia teología. Así, por ejemplo, Jn 1,51 delata la influencia de las palabras de Jesús ante el sanedrín de Mc 14,62 *par.;* pero el anuncio (oculto) del juicio futuro (ὄψεσθε), dentro de la escatología «actualizada» de Juan pasa a ser un «veis», que se realiza ya en la actuación terrena del Hijo del hombre. Después sobreviene el motivo de la escala de Jacob (Gn 28,12): el Hijo del hombre que se encuentra en la tierra está en continua relación con el cielo mediante los ángeles de Dios. El influjo de motivos veterotestamentarios cristianizados aparece también en 3,14, donde —hablando de la «exaltación» del Hijo del hombre— se alude a la serpiente de bronce que mandó colocar Moisés en el desierto (Nm 21,8s). Semejante aplicación midrásica de pasajes e ideas veterotestamentarios se encuentra también más adelante en el discurso del pan de vida del cap. 6: en vez de Moisés es Jesús quien da el verdadero pan del cielo, y este pan de vida que *ha bajado* del cielo es Jesús mismo (6,31-35) [87]. Si esta expresión indica el círculo de ideas sobre el Hijo del hombre, resultan no menos llamativas las tres frases referentes al Hijo del hombre en el cap. 6: él dará el pan de la vida eterna (v. 27), su carne y sangre son comida y bebida (v. 53), porque él *sube* de nuevo allí donde estaba anteriormente (v. 62). También la tradición de los sinópticos de que el Hijo del hombre debe padecer mucho y morir según el designio de Dios (δεῖ: Mc 8,31) aparece en la cristología joánica de la exaltación y glorificación del Hijo del hombre situada a un nivel nuevo (δεῖ: 3,14; 12,34; cf. 8,28; 12,23s). Debemos concluir que la tradición sinóptica sobre el Hijo del hombre, el midrás judeocristiano y las particulares ideas joánicas se han entremezclado en la elaboración teológica del evangelista y se han desarrollado hasta crear una cristología del Hijo del hombre totalmente autónoma. Hasta qué punto se hace eco el evangelista de un mito corriente en su tiempo es cosa que no necesitamos investigar aquí; en conjunto, la cristología joánica del Hijo del hombre no puede depender de semejante mito, y menos si observamos que ese título tiene en los sistemas gnósticos un sentido muy distinto (Hijo del *anthropos,* del Dios altísimo) y sólo en un plano exterior y muy secundario fue tomado de la tradición evangélica [88].

[86] Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (Gotinga 1961); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* I, excurso *Der Gnostische Erlösermythus und die joh. Christologie* (433-447).

[87] P. Borgen, *Bread from Heaven* (Leiden 1965). El autor estudia el uso de la tradición hagádica (1-27) en el discurso del pan de vida de Jn 6, así como sus modelos homiléticos (28-58) y el procedimiento midrásico (59-98). Aunque no resulten convincentes todos los puntos de este trabajo, no puede ponerse en duda la influencia de semejantes tradiciones y métodos sobre Jn.

[88] Cf. G. Iber, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament* (tesis no impresa), Heidelberg 1953, 11-26; H.-M.

En todo caso, constituye lo dicho un ejemplo de cómo los antiguos títulos cristológicos perduran y van llenándose de un nuevo contenido. Esta activa especulación deberá ser tenida en cuenta también para los demás títulos cristológicos que surgen en el último evangelio canónico y que sorprenden por su riqueza de referencias veterotestamentarias y sus evolucionadas ideas cristianas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la expresión «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; cf. 36). Desde hace tiempo se viene discutiendo si esta frase se refiere al «siervo de Yahvé» del Déutero-Isaías, al cordero pascual o al cordero o carnero victorioso de la apocalíptica (cf. τὸ ἀρνίον en el Ap) [89]. Al menos para los dos primeros intentos de interpretación no se necesita plantear una alternativa; en tales símbolos pueden concentrarse multitud de ideas y ofrecer espacio a la meditación cristológica. Parecido trasfondo tienen otras expresiones metafóricas, como la de la verdadera vid (Jn 15,1-8) [90] y la del pastor y las ovejas (Jn 10). El ámbito de la cristología de Juan está jalonado por las ideas centrales del Mesías (cf. también el «profeta»: 1,21.25; 6,14; 7,40.52), el «Hijo (de Dios)» y el «Hijo del hombre», pero tiene amplitud suficiente como para recoger aún multitud de imágenes, símbolos y designaciones.

En el interior de una cristología tan ricamente desarrollada surgen también nuevos conceptos que no descubre exclusivamente el título Logos. Junto a este título, una de las expresiones más interesantes, aunque también de las más difíciles por razón de la historia de la tradición, es la designación de «Paráclito» referida al Espíritu que promete Jesús. No es preciso que, desde nuestro plano cristológico, nos ocupemos aquí del enigma que esta expresión presenta, o de su forma, tan en discusión aún [91]; ello no significa que pasemos completamente por alto el carácter conclusivo que tiene este punto en la cristología joánica, debido a la estrecha unión del Paráclito con Cristo.

En cinco *logia* sobre el Paráclito que aparecen en los discursos de despedida (Jn 14,16s.26; 15,26; 16,8-11.13s) y que destacan fácilmente como unidades independientes [92], desarrolla Jesús el tema de la venida y actuación del Espíritu que él promete y que ha de continuar su obra en la tierra. Jesús ha consumado su obra salvífica en la tierra de acuerdo con el encargo que se le ha confiado (Jn 17,4; 19,30); pero su fructificación en los discípulos y en todos los creyentes aún no ha llegado. Una vez que se les arrebate la presencia corporal de Jesús, quedarán huérfanos (cf. 14,18); pero él cuida de que su palabra y su

Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962) 34-68 (estudia también los textos de Nag Hammadi).

[89] Cf., entre otros, E. May, *Ecce Agnus Dei!* (Washington 1947); C. K. Barrett, *«The Lamb of God»:* NTS 1 (1954-55) 210-218; S. Virgulin, *Recent Discussion of the Title «Lamb of God»:* «Scripture» 13 (1961) 74-80; R. E. Brown, *El Evangelio según Juan,* 237-274.

[90] Cf. R. Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10* (Munich 1967).

[91] Entre la bibliografía, cf. J. Behm: ThW V (1954) 798-812 (con bibliografía); O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden 1963; sobre todo según los textos de Qumrán); M. Miguéns, *El Paráclito (Jn 14-16)* (Jerusalén 1963); G. W. Locher, *Der Geist als Paraklet:* EvTh 26 (1966) 565-579; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel:* NTS 13 (1966-67) 113-132; íd., *El Evangelio de Juan,* 1520-1530.

[92] Lo ha destacado especialmente H. Windisch, *Die fünf johanneischen Paraklet-sprüche* (Homenaje a A. Jülicher; Tubinga 1927) 110-137; S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie,* 142-158 (trata los *logia* como «tradición temática» y en unión con G. Bornkamm considera como substrato la espera del Hijo del hombre).

fuerza salvífica perduren entre ellos e incluso de que actúen plenamente. Esta función compete al Paráclito, que está en lugar de Jesús (cf. 14,16: ἄλλον παράκλητον), y que, sin embargo, no les enseñará nada nuevo ni propio, sino que «les enseñará y recordará» todo lo que Jesús les ha dicho (14,26), de modo que éste «será glorificado, porque él tomará de lo mío y os lo anunciará» (16,13). En el Paráclito se propaga la presencia de Jesús a todo el porvenir (14,16) y por su medio el *Christus incarnatus* se convierte para los creyentes en *Christus praesens*. Por eso ejerce las mismas funciones que Jesús en la tierra, prosiguiéndolas durante todo el período pospascual: de cara a la comunidad tiene la tarea de enseñar, anunciar y desarrollar en toda su profundidad y plenitud la revelación de Jesús («os conducirá hacia toda la verdad»: 16,13); con respecto al mundo deberá concluir la contienda entre el mundo de Satanás y Dios, contienda que ya quedó fundamentalmente decidida en la muerte de Jesús («condenado, convicto»: 16,8-11; cf. 12,31s).

Debido a este doble carácter del Paráclito, que por una parte es para los creyentes su auxilio, su maestro y su ayuda y quien robustece su comunidad con Jesús y por otra es, de cara al mundo, testigo de Jesús (15,26) y abogado de Dios (16,8-11), resulta sumamente difícil encontrar una traducción que tenga en cuenta todos estos aspectos. Con arreglo a lo que la discusión más reciente aporta sobre el tema, cabe decir que es probable que la raíz principal de esta idea haya que buscarla en el pensamiento judío, concretamente en la concepción de lo que representan los intercesores [93]. La función forense del Espíritu Santo se apoya en una frase de Jesús en la tradición sinóptica, concretamente en Mc 13,11 *par.:* los apóstoles nada tienen que temer ante el tribunal, pensando qué es lo que han de decir: «pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo». También en este caso es evidente cómo Juan desarrolla el pensamiento, personifica al Espíritu Santo y le da una configuración en la que entran representaciones ulteriores.

La figura del Paráclito, enriquecida con rasgos personales, nos permite interpretar una concepción fundamental del cuarto evangelio: la revelación y actuación salvífica de Jesús es un hecho histórico ya verificado; sin embargo, sigue siendo «actual», esto es, sigue siendo actualmente eficaz, revelándose y comunicándose día a día. Precisamente esta función es la que quiere cumplir también el *Evangelio de Juan:* ha sido escrito por la enseñanza de este Espíritu de verdad que conduce hacia la verdad plena, y por ello presenta las palabras y acciones del Jesús histórico iluminándolas en toda su claridad. Trae al oído el recuerdo de sus discursos y «signos», sitúa a los hombres ante la decisión de la fe y enseña a los creyentes a comprender mejor lo que posee. Jesús mismo permanece así, en unión del Espíritu, cercano a los suyos, lo que puede significar, entre otros aspectos, que él se descubre al discípulo que cumple sus mandamientos (14,21), que el Padre y el Hijo vendrán a él y harán en él su morada (14,23).

La relación de Jesús con el Paráclito manifiesta, vista exteriormente, una tensión: por una parte, el Paráclito sustituye a Jesús y prosigue su obra (cf. 16,7); por otra, actúa en estrecha unidad con Jesús, e incluso parece que es Jesús mismo quien viene en el Espíritu con un nuevo modo de existencia a continuar su presencia (cf. 14,18-20; 20,23: los acontecimientos de la Pas-

[93] Cf. J. Behm: ThW V, 810, 15ss. O. Betz, *op. cit.*, 36-116, intenta determinar con mayor precisión el origen de esa tradición según los textos de Qumrán: el *Sitz im Leben* sería el juicio, en el cual los abogados más antiguos serían los patriarcas y Moisés, aunque el modelo sería Miguel (154ss).

cua)[94]. Distintos aspectos se ofrecen a la reflexión creyente pospascual: en el Espíritu Santo puede verse al «enviado» del Hijo, que permanece en el cielo, y del Padre, pero también la actuación y presencia del propio Cristo glorificado; la «venida» de Cristo puede entenderse en primer lugar como alusión a las apariciones pascuales (cf. 14,18-20) y después a propósito de la inhabitación espiritual del Hijo, y con él, del Padre (14,21.23). Estos aspectos no se excluyen mutuamente, sino que pueden destacarse según la correspondiente perspectiva o el contexto del discurso.

Se impone nuevamente la idea trinitaria: el Hijo glorifica al Padre, y el Padre glorificará ulteriormente al Hijo (13,31s; 17,1); el Paráclito es enviado por el Hijo y procede del Padre (15,26); el Padre dona (14,16) y envía al Paráclito en nombre del Hijo (14,26), y el propio Hijo envía al Paráclito una vez que ha vuelto al Padre (16,7). Son diversas formas de hablar, según diferentes aspectos. El Paráclito continúa con los discípulos de Jesús y estará en ellos (14,17); pero también Jesús y el Padre harán su mansión en ellos (14,23). Sin embargo, en ninguna parte aparece descrita y aclarada exactamente la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El pensamiento joánico se orienta al acontecimietno salvífico y no a una especulación sobre las naturalezas; intenta comprender la verdad salvífica que nos ha sido dada en Cristo y no los misterios que en ella se encierran. Pero queda abierto a un desarrollo doctrinal y a la especulación que se ha llevado a cabo en los siglos posteriores.

La perspectiva histórico-salvífica, que sigue vigente también en la cristología joánica, resulta perfectamente clara si tenemos en cuenta una vez más la meta del camino de Jesús, tal como se nos da a conocer de modo insuperable en la oración sacerdotal (cap. 17). El Hijo pide que el Padre le glorifique, a fin de glorificarle él mismo (v. 1). Toda su «obra» en la tierra está subordinada a este objetivo (v. 4); para eso ha revelado el «nombre» del Padre a los hombres del mundo que aquél le ha dado (v. 6) y ha hecho todo lo posible para que ninguno de ellos se pierda (v. 12). La comunidad de los discípulos en la tierra debe realizar esa glorificación del Padre por el Hijo mediante su fe en aquel a quien el Padre ha enviado, mediante su unidad, reflejo de la existente entre el Padre y el Hijo (v. 21ss), y mediante su testimonio ante el mundo, basado en esa unidad (vv. 21d.23c). En su propia existencia y modalidad, el mundo debe reconocer que el Padre ha enviado a Jesús y que ha amado a sus discípulos como le ha amado a él (v. 23). Pero el último objetivo es llevar a los creyentes a la gloria que había dado el Padre al Hijo ya antes de poner los fundamentos del mundo (v. 24). Con ello se conseguirá que Jesús les siga revelando el nombre del Padre (cosa que, según el discurso precedente, compete al Paráclito), a fin de que el amor del Padre, con que él ha amado al Hijo, abrace y penetre a todos los creyentes. Podríamos decir que ésta es la versión joánica de aquel pensamiento que enuncia Pablo en 1 Cor 15,28 con las siguientes palabras: «para que Dios sea todo en todos».

[94] Existe una vieja cuestión disputada sobre si la venida del Espíritu que Cristo promete se cumple en las mismas palabras de Jesús el día de Pascua (Jn 20,22; tenemos aquí πνεῦμα ἅγιον sin artículo); en consecuencia, se explica de diferentes formas la relación entre Jn 14,16s y Jn 14,18-20. No pocos exegetas piensan que Jesús vuelve en el Espíritu Santo; por el contrario, D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen 1959) 67-76 («El acontecimiento de la resurrección es la razón por la que Jesús hace esta promesa a los discípulos, pero ello no quiere decir que esa promesa haya de cumplirse precisamente en las apariciones del Resucitado», 72; sin embargo, «en la presencia y actuación del Espíritu es donde el creyente advierte la presencia y acción de Cristo», 76). La cuestión necesita estudios ulteriores.

SECCION QUINTA

OTRAS MODALIDADES DE LA CRISTOLOGIA DEL NT

Nota previa: La cristología cósmica del NT, que sería necesario presentar en esta sección, ya ha sido tratada por F. Mussner en MS II, 380-385. Nos remitimos a su exposición.

1. *La primera carta de Pedro y las pastorales*

Aun cuando la cristología joánica y paulina constituyen por sí mismas el punto más alto de la concepción y desarrollo teológico de todo lo que Jesucristo es y significa para la fe cristiana en la revelación y la salvación, es preciso indicar también otras modalidades de la cristología primitiva, que presentan a su modo la fe común, acentuando y en parte interpretando nuevamente algunos aspectos peculiares. En primer lugar hemos de tener en cuenta los escritos que surgen en la zona de influencia de la teología paulina y que, sin embargo, acusan una elaboración ulterior y una formulación independiente. La primera *carta de Pedro* está, a pesar del nombre de su autor, muy próxima al pensamiento paulino, hecho ya hace tiempo reconocido, que generalmente suele explicarse por el «trabajo de secretario» que realiza Silvano, discípulo de Pablo (1 Pe 5,12)[1]. En cuanto a las cartas pastorales, que presentan como autor al mismo Pablo, la cuestión de su autenticidad sigue discutiéndose, y esta discusión ha ido creciendo aun en el campo católico[2]. Con arreglo a sus conceptos y expresiones teológicas (que en parte difieren llamativamente de las cartas auténticas de Pablo), puede decirse, en todo caso, que se trata de un estadio progresivo de evolución que no solamente justifica, sino que incluso exige su propia consideración teológica. Hay completo acuerdo en que el autor de la *carta a los Hebreos* no es el apóstol Pablo, sino un pensador cristiano independiente, que procede del judaísmo helenístico y ha comprendido en profundidad el mensaje cristiano. En su cristología introduce una concepción importante: la concepción de Cristo como sumo sacerdote, que con su sangre ha ofrecido el único sacrificio del NT, válido para siempre, superando con ello todo el culto veterotestamentario y todos los sacrificios judaicos, a los que completa y suprime. Haremos justicia a esta importante concepción tratando la *carta a los Hebreos* en un apartado específico.

En la primera *carta de Pedro* tropezamos con muchas formulaciones que proceden de la *homologesis* común del cristianismo primitivo y de la liturgia, y más concretamente de confesiones y cánticos que debieron de tener su *Sitz*

[1] Cf. A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo de Br. ^{4}1961) 361ss; J. Cantinat, en A. Robert-A. Feuillet (eds.), *Introduction à la Bible* II (París 1957); otras opiniones en K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Friburgo de Br. 1961) 15, n. 1. Otros opinan que 1 Pe es un escrito pseudónimo; así, por ejemplo, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg ^{13}1964) 308s.

[2] Cf. A. Wikenhauser, *op. cit.*, 318-324; J. Schmid, *Pastoralbriefe:* LThK VIII (1963) 155-158, y su trabajo en BZ 11 (1967) 146.

im Leben en la celebración bautismal, como lo destaca el carácter todo del escrito [3]. Hasta ese punto atestigua esta carta circular concepciones cristológicas que se habían desarrollado en amplios círculos del cristianismo primitivo; un ejemplo de esto lo tenemos en el himno cristológico, que podemos reconstruir a base de 1 Pe 3,18; cf. 19.22 (cf. *supra,* sección segunda, 3). No vamos a reparar aquí en semejantes testimonios de concepciones más antiguas o comunes, sino en los trazos de la figura de Cristo que parecen más familiares o más importante para el autor y en las afirmaciones cristológicas que le han determinado e influido.

La carta quiere ser un escrito destinado a exhortar y animar a los recién convertidos, aunque en muchos aspectos parece referirse a cristianos que ya han pasado por muchas pruebas y sufrimientos, cristianos del Asia Menor que se ven acosados por un ambiente hostil y que viven en una «diáspora» no sólo en el sentido externo, sino también en un sentido espiritual. La reflexión sobre lo esencial de la fe cristiana era particularmente necesaria en aquellas circunstancias. Nos encontramos ya en el cap. 1 con una significativa afirmación: «Porque sabéis con qué os rescataron del modo de vivir idolátrico que heredasteis de vuestros padres; no con oro ni plata perecederos, sino con la sangre preciosa del Mesías, cordero sin defecto y sin mancha, escogido desde antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos por vosotros» (1,18ss). En este pasaje es de particular trascendencia su claro pensamiento histórico-salvífico y la representación de Cristo como cordero sacrificado. Al indicar que fue predestinado por Dios antes de la creación del mundo, queda atestiguada su preexistencia «ideal» en el plan salvífico de Dios. A esto hay que añadir el pensamiento, expuesto en la gran bendición introductoria (1,3-12), de que ya los profetas buscaron y averiguaron sobre la salvación de Cristo y profetizaron sobre la gracia que se da a los destinatarios (v. 10). El «Espíritu de Cristo» que en ellos actúa —expresión que se refiere al Cristo preexistente [4]— les revela la pasión y glorificación del Mesías (v. 11). Este Cristo ha aparecido «en los últimos tiempos» (1,20); «ahora» se predica la salvación profetizada (1,12). Pero el autor dirige su mirada igualmente al fin de la salvación que aún se espera, a esa «herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, que os aguarda en los cielos» (v. 4). Tiene aún ante sí la «revelación de Jesucristo» escatológica (v. 7), en la que los cristianos han de alcanzar el objetivo de su fe, su liberación definitiva («la salvación de las almas»: v. 9) [5]. El pensamiento histórico-salvífico se mueve entre el designio eterno de Dios, las promesas del AT y el cumplimiento de la salvación en Jesucristo, entre la vocación actual (1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10) y la glorificación futura (1,4s; 3,9; 5,1.4.10). Pero lo decisivo para la salvación realizada en el presente y para la que se espera en el futuro

[3] No puede admitirse como conclusión suficientemente probada la opinión de que esta carta está vinculada a una liturgia bautismal también en su estructura. Cf. en este sentido H. Preisker en el apéndice al comentario de H. Windisch, *Die Katholischen Briefe* (Tubinga [3]1951) 156-162; M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri:* RB 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183, y su *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre* (París 1961). Admite una liturgia pascual F. L. Cross, *1 Petr, a Paschal Liturgy* (Londres 1954); cf. la crítica de C. F. D. Moule, *The Nature and Purpose of 1 Peter:* NTS 3 (1956-57) 1-11; T. C. G. Thornton: JThS 12 (1961) 14-26. La mayoría de los comentaristas abogan con razón por una parénesis a los neófitos en la que se hacen referencias a la celebración bautismal y se introducen fragmentos hímnicos.

[4] Así, los comentarios modernos de K. H. Schelkle, *op. cit.,* 41; C. Spicq, *Les Épîtres de St. Pierre* (París 1966) 55; J. Schneider, *Die Kirchenbriefe* (Gotinga 1961) 48.

[5] Cf. G. Dautzenberg, *Σωτηρία ψυχῶν (1 Petr 1,9):* BZ 8 (1964) 262-276.

es la resurrección de Jesucristo. Ella trae a los bautizados una «esperanza viva» (1,3); por ella el bautismo es eficaz (3,21). Los cristianos ponen toda su fe y esperanza en Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos (1,21).

La imagen del cordero sacrificado sirve para mostrar en su inestimable valor la obra redentora de Cristo. En primer lugar se dice, basándose en una reminiscencia de Is 52,3 («no seréis redimidos por plata»), que los destinatarios han sido rescatados de su vana conducta mediante la preciosa sangre de Cristo. Mirando a la cruenta muerte de Jesús, la sangre de Cristo ha venido a ser para todo el cristianismo primitivo un signo elocuente de su obra redentora (Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; Col 1,20; 1 Pe 1,2; 1 Jn 1,7; Ap 1,5, etc.); esta palabra despierta en el autor la idea del sacrificio, el pensamiento del «cordero irreprochable y sin mancha». Siguiendo su propio modo de combinar pasajes escriturísticos (cf. 2,6s.9s) y la estima que profesa por la profecía del siervo de Yahvé (2,22-25), podría haber recordado Is 53,7, donde se compara el siervo de Dios con el cordero llevado al matadero (ὡς ἀμνός). Con el atributo «irreprochable», reforzado por «sin mancha», aplicado corrientemente a las víctimas en el AT, se refiere sin duda a la inocencia y santidad de Cristo. La imagen del cordero ha podido ser elegida por su referencia al siervo de Yahvé (cf. 2,24) o por su vinculación tipológica con el cordero pascual (cf. 1 Cor 5,7). No puede mantenerse aquí unilateralmente la significación de la figura en uno o en otro sentido, como tampoco en el cuarto evangelio (1,29.36; 19,36) ni en el *Apocalipsis* (Ap 5,6.12; 13,8: el cordero «degollado»). Estos símbolos, que ya estaban muy arraigados en el lenguaje litúrgico, encierran multitud de significados y despiertan infinidad de asociaciones.

Ese modo de explotar los tesoros acumulados por la interpretación cristológica de la Escritura y las imágenes que confluyeron en la *homologesis* y en la liturgia puede observarse también en 2,3-8, pasaje en que el símbolo de la piedra y la roca se aplica a Cristo según diversos pasajes escriturísticos: él es la piedra preciosa que Dios ha colocado en Sión (Is 29,26) y que ahora soporta el edificio espiritual de la comunidad (v. 6); es también la piedra que desecharon los constructores y que se ha convertido en piedra angular (Sal 118,22 en el v. 7), la «piedra de escándalo y la roca contra la que se estrellan» (Is 8,14), que para los desobedientes se convierte en fuente de perdición (v. 8). Estos textos tienen tras sí una larga historia, como indican también los de Qumrán [6]. Pero la interpretación cristiana sigue su propio camino e introduce la significación cristológica. Nuestro autor utiliza aún el Sal 33 LXX, aplicando la designación divina ὁ κύριος a Cristo: «Habéis gustado ('gustad' en los LXX) qué bueno (χρηστός) es el Señor» (Sal 33,9). Después continúa: «Acercaos a él (cf. Sal 33,6), piedra viva, rechazada por los hombres, pero elegida y digna de honor a los ojos de Dios, también vosotros, como piedras vivas, vais entrando en la construcción del templo espiritual» (1 Pe 2,4ss). Combina, pues, los pasajes escriturísticos citados por separado anteriormente, consiguiendo una densa afirmación cristológica. La «casa» de la comunidad llena del Espíritu de Dios, en la cual los cristianos —con un cambio de la imagen empleada— ejercen un ministerio sacerdotal [7], se alza sobre Cristo, que es el fundamento inconmovible de la comunidad, la fuente de su vitalidad presente y a la vez la piedra de

[6] Cf. O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957) 49-77; J. Maier, *Die Texte von Toten Meer* II (Munich 1960) 93s; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy* (Leiden 1966) 23-36; J. M. Ford, *The Jewel of Discernment:* BZ 11 (1967) 109-116.

[7] Cf. J. Blinzler, *IEPATEYMA. Zur Exegese von 1 Petr 2,5 und 9,* en *Episcopus* (Ratisbona 1949) 49-65; J. H. Elliott, *op. cit.,* 159-179.

escándalo para los que no creen, su baluarte hacia el exterior. Aunque aquí se haya recogido mucho del lenguaje litúrgico, la síntesis debe atribuirse al autor.

Un segundo lugar nos servirá para calar más profundamente en la estructura cristológica de nuestro teólogo. En 2,18-25 se dirige a los esclavos domésticos, que, debido a su situación social, tanto habían de aguantar, y les propone como ejemplo a Cristo, que padeció y sobrellevó la injusticia sin lamentarse. Para ello utiliza la profecía del siervo de Dios paciente y propiciatorio de Is 53, que ya en la tradición primitiva desempeña un papel nada desdeñable (cf. 1 Cor 15,3: «por nuestros pecados»), pero que raras veces ha sido aplicada tan expresamente. Al recurrir a este modelo [8], lo hace con el fin de que sirva al propósito de su parénesis. La idea del seguimiento («seguir sus huellas»: v. 21) se convierte en la idea de imitación [9]. Con todo, el discurso no degenera en una pura exhortación moralizante. Cristo no es sólo el paradigma del sufrimiento inocente y resignado, sino también aquel por cuyas heridas hemos sido curados (v. 24). Ya no somos como ovejas errantes, sino que nos hemos convertido al Pastor y Guardián de nuestras almas (v. 25). El kerigma de la muerte vicaria (cf. también 3,18) se mantiene, y la mirada se orienta al Señor celeste, que acoge a las ovejas de su rebaño y vela por ellas.

La figura del pastor (mesiánico) tampoco es nada nuevo, sino que la ha recogido ya la misma predicación de Jesús partiendo del AT (cf. Mc 6,34; 14, 27; Lc 12,32) y Juan en su alegoría del Pastor y el rebaño (10,1-18), desarrollándola cristológicamente. Pero Pedro pone otro nuevo acento: Cristo es ahora el pastor celeste de los suyos y, respecto de los dirigentes de la comunidad («presbíteros») que guían al rebaño de Dios aquí en la tierra, es el «príncipe de los pastores» (5,2), que aparecerá un día para regalarles la corona de la gloria (5,4). Cristo permanece, por tanto, vinculado a su comunidad terrena, a la que sigue conduciendo y sobre la cual vigila como un pastor a sus ovejas. Pero su señorío se extiende también a las potencias enemigas de Dios, las potestades angélicas (3,22), y ha de juzgar finalmente a vivos y muertos (4,5).

Así, pues, la cristología de 1 Pe apenas aporta ideas nuevas y originales: se limita a aprovechar las riquezas de la cristología ya elaborada, aunque exponiéndolas de un modo independiente. Constituye un testimonio de cómo a partir de la celebración bautismal y del culto fue formándose un lenguaje que concentra las principales afirmaciones cristológicas, nos da una panorámica de la vida de Jesús (3,18s.22; 4,5), emplea varios nombres, títulos y símbolos aplicándolos a Cristo y ofreciendo así rica materia de meditación. Junto al teólogo que penetra y expone a su modo los perfiles del acontecimiento salvífico y de la persona de Cristo crece una teología común, que reúne todas las ideas fecundas y las ofrece a la comunidad que cree en su Señor y le venera.

Las *cartas pastorales* están aún próximas a la teología paulina, pero dejan entrever al mismo tiempo otras tradiciones cristológicas. Por una parte, resultan sorprendentes sus formulaciones, pues acusan una relación con afirmaciones judeocristianas más antiguas; por otra, esas tradiciones se distinguen por el empleo de conceptos y expresiones de impronta helenística. Estas observaciones divergentes son difíciles de explicar si nos limitamos a decir que en la cristología primitiva se elaboraron conscientemente dos corrientes: una judeocristiana («hombre-Mesías-maestro») y otra paulino-helenística, que desarrolla las ideas de la preexistencia y la encarnación («cristología de la encarnación y del Salva-

[8] Cf. R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, 12-14.
[9] Cf. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (Munich 1962) 176-179.

dor») [10]; la razón está más bien en el estadio progresivo de la cristología misma que se ha ido enriqueciendo con multitud de perspectivas en las fórmulas de fe, en las confesiones y en el culto, de modo que el autor puede disponer de un buen ramillete de formulaciones. Se encuentran así frases que proceden de la tradición judeocristiana, como las relativas a la ascendencia davídica de Jesús (2 Tim 2,8), o que mantienen interpretaciones escriturísticas anteriores («que se entregó a sí mismo en rescate por todos»: 1 Tim 2,5; cf. Tit 2,14). Estas antiguas frases y fórmulas confesionales poco evolucionadas (2 Tim 4,1) aparecen envueltas en un lenguaje en el que predominan expresiones de estilo elevado y en parte cúltico y sacral, tal como se empleaban por todo el mundo helenístico [11]. A la luz del himno cristológico citado en 1 Tim 3,16 y de las doxologías de 1 Tim 1,17; 6,15s resulta evidente que el *Sitz im Leben* de semejante lenguaje sacral hay que buscarlo particularmente en la liturgia. La cristología se mueve aquí bajo la fecunda idea de la «epifanía», expresión llena de resonancias en el helenismo [12], que en las cartas pastorales se aplica lo mismo a la parusía de Cristo (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13) que a su primera venida (2 Tim 1,10; cf. Tit 2,11; 3,4).

La elección y combinación de títulos y afirmaciones cristológicas corresponden seguramente (como observábamos refiriéndonos al autor de 1 Pe) al estilo y tendencia del escritor. Las más de las veces habla simplemente de «Cristo Jesús» (veintiséis veces; al estilo paulino) o de «Jesucristo» (cinco veces). Además suele emplear ὁ κύριος (ἡμῶν) como designación breve del Señor celeste (quince veces); en cambio, es curioso que falte por completo el importante título paulino «Hijo de Dios». La expresión «el Salvador», que en Lucas aparecía con una marcada impronta veterotestamentaria, ha dilatado su significación, cosa que se confirma con el empleo del verbo σῴζειν [13]. La designación de Salvador se aplica a Dios (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4) o a Cristo Jesús (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). La preferencia por este título podría depender de sus resonancias en el mundo helenístico y de la preponderancia que se le concedía en el culto a los soberanos; no es puramente casual la relativa frecuencia con que también aparece este título en la 2 Pe, de tanto colorido helenístico (cinco veces en tres capítulos, de ellas cuatro veces en unión con κύριος). Como puede verse, la puerta al mundo cultural pagano está abierta de par en par.

Tal vez su fuerte teocentrismo tenga algo que ver con esta tendencia de la predicación. Dios, pensando en la salvación de todos los hombres (1 Tim 2,4;

[10] H. Windisch, *Zur Christologie der Pastoralbriefe:* ZNW 34 (1935) 213-238 (las expresiones citadas están en la p. 238); cf., por el contrario, G. Sevenster, *De Christologie van het NT,* 286s.

[11] Cf. M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe,* excurso, 74-78 y 108-110.

[12] Cf. E. Pax, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Munich 1955) sobre todo 15-19, 36-84. Para la interpretación de los pasajes de las cartas pastorales, véanse pp. 228-247; afirma que la expresión se refiere ante todo a la parusía: «Está en paralelo con respecto a la primera epifanía, la de la encarnación del Señor: ésta no fue sino un destello de verdad y de amor y, dado su carácter histórico, no tenía otro modo de expresarse más que las palabras; pero no se agota en esta dimensión temporal..., sino que obtiene su cumplimiento en la segunda epifanía» (245).

[13] Σῴζειν: siete veces; σωτηρία: dos veces; σωτήριος: sólo en Tit 2,11. Sobre la significación del título σωτήρ en el culto de los soberanos, cf. W. Foerster: ThW VII (1964) 1009-1012; sobre su significación en las cartas pastorales y en la 2 Pe, *ibid.,* 1017s (en las cartas pastorales el título σωτήρ aplicado a Dios no sería simplemente una expresión arcaica ya gastada, sino una expresión destinada a subrayar la voluntad salvífica universal de Dios contra los herejes).

4,10; cf. 2 Tim 1,9; Tit 3,5), ha manifestado en Cristo Jesús su «bondad y filantropía» (Tit 3,4), su gracia «salvadora» (Tit 2,11). Este Salvador ha venido al mundo para salvar a los pecadores (1 Tim 1,15; eco de fórmulas más antiguas), y «la gracia de Dios que se nos ha regalado desde la eternidad en Cristo Jesús» se nos ha manifestado mediante la aparición de nuestro salvador Jesucristo (2 Tim 1,9s; nueva formulación de sabor helenístico). Querer advertir en este teocentrismo, en esta frecuencia de afirmaciones y títulos referentes a la salvación operada por Dios mismo una cristología «subordinacionista» [14] es una equivocación. Lo que ocurre es que en esa equivalencia de las afirmaciones salvíficas referentes a Dios y a Cristo y en esa identidad del empleo del título *Soter* para Dios y para Cristo es donde precisamente se expresa la completa revelación salvífica de Dios en Cristo Jesús. El designio salvífico de Dios ha sido proclamado mediante la epifanía de nuestro Salvador, Cristo Jesús (2 Tim 1,10), y la fuerza de su gracia salvadora llega a todos los hombres (Tit 2,11), actuando eficazmente en el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo, «que Dios derramó copiosamente sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador» (Tit 3,5s).

Para determinar cuál es la relación entre Dios y Cristo es importante tomar una postura ante un viejo problema, el de si en Tit 2,13 se atribuye o no a Jesús mismo el título «el gran Dios»: «Aguardamos la feliz esperanza y epifanía del gran Dios y (de nuestro) Salvador Jesús, el Mesías, que se entregó por nosotros...». La opinión, sostenida por casi todos los Padres de la Iglesia y apoyada por muchos exegetas recientes, de que ambos predicados se refieren a Cristo Jesús tiene fuertes razones exegéticas [15], entre las cuales cabe destacar las siguientes: *a)* es lo más lógico unir el único artículo con las dos expresiones; *b)* en caso contrario, la frase relativa que viene a continuación exigiría una nueva colocación del artículo antes de σωτῆρος; *c)* el proceso lógico se orienta a un acontecimiento cristológico que es la epifanía de Cristo al fin de los tiempos; *d)* una «doble epifanía» de Dios y de Cristo es algo totalmente extraño a la mentalidad del NT. «Todo el sentido del verso consiste en poner de relieve la gloria de la manifestación última de Cristo y alabarle» (C. Spicq). Las razones en contra [16] se basan en la expresión «el gran Dios», que ya en el AT y después también en el judaísmo helenístico y en el paganismo parece reservada a Dios y a las epifanías de los dioses o de los soberanos deificados. Ahora bien, si el título ὁ σωτήρ se aplica en las cartas pastorales igualmente a Dios que a Cristo, puede concluirse, por lo menos, que el autor no tenía intención de distinguir estrictamente los predicados referentes a Dios y a Cristo. ¿Qué razón impedía al autor otorgar a Cristo un título divino en el momento culminante de su epifanía al fin de los tiempos? Es necesario atenerse a la significación de este título (incluso en el culto de los soberanos) y no sacar de él precipitadamente ulteriores consecuencias en orden a la «naturaleza divina» de Cristo (en el sentido de la dogmática posterior). Al hagió-

[14] Cf. H. Windisch, *op. cit.*, 225ss, 236s («antigua cristología de exaltación y adopción»); M. Dibelius-H. Conzelmann en su comentario a Tit 2,13 *(op. cit.,* 108: «subordinación que se mantiene por doquier»).

[15] Cf. las diez razones que da C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* (París 1947) en su comentario a nuestro lugar (pp. 265s). También otros, como M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus* (Bonn ⁴1931) 90s; J. Freundorfer, *Die Pastoralbriefe* (Ratisbona ³1959) 302; O. Cullmann, *Christologie,* 322; R. E. Brown: «Theol. Studies» 26 (1965) 556s.

[16] Cf. M. Dibelius-H. Conzelmann, comentario al pasaje; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Gotinga 1963) com. al pasaje.

grafo le interesa la manifestación de la *gloria* divina de Cristo. Hay, pues, en 2,11-13 un clímax: la gracia salvadora de Dios se ha manifestado ya a todos los hombres (que tienen visión de fe) en la venida terrena de Cristo (v. 11); pero se descubrirá por completo sólo en la epifanía de la gloria de Cristo, cuando Cristo se revele como «nuestro gran Dios Salvador» (v. 13), revelando al mismo tiempo en todo el cosmos el poder salvífico de Dios.

Toda esta concepción de la «epifanía», que tanto destaca en las cartas pastorales, debe su significación al hecho de que en Cristo Jesús ha brillado (en la encarnación) y habrá de brillar en el futuro (en la parusía) la grandeza, la bondad, la gloria y la revelación de ese Dios «que habita en una luz inaccesible y a quien ningún hombre ha visto ni puede ver» (1 Tim 6,16). La epifanía de este «soberano feliz y único» se mostrará «a su tiempo», cuando Jesucristo salga de su actual ocultamiento celeste (1 Tim 6,14s). Dentro de esta idea, Jesucristo «nuestro Señor» ha de hacer suyos los rasgos de grandeza y divinidad que corresponden a quien revela precisamente la gloria celeste de Dios; la cristología que parte de esta idea se convierte necesariamente y sobre todo en una *theologia gloriae*.

No quiere decir esto que semejante cristología se evada del ámbito propio de la confesión cristiana primitiva, negando o marginando el acontecimiento del Gólgota. Pero, como hemos visto, eso se cumple por medio de las fórmulas tradicionales. Es preciso mirar también a todo lo que no se dice. Probablemente no sea una casualidad que en las cartas pastorales se echen de menos las expresiones «sangre» y «cruz», indicativas del cruento suceso, como también alusiones a la pasión de Cristo, y se silencie por completo el *scandalum crucis*, tan de Pablo. La obra redentora de Cristo aparece aquí más bien bajo el prisma de la mediación salvífica [17]. Cristo Jesús es el que ha aniquilado a la muerte y ha hecho brillar la vida y la inmortalidad (2 Tim 1,10); en él obtenemos la liberación y la gloria eterna (2 Tim 2,10). Por eso se predica el evangelio (2 Tim 1,10s) y para eso creemos (2 Tim 3,15) con una fe sin hipocresía (1 Tim 1,5), que debe atenerse a la «doctrina sana» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9. 13, etc.). Se trata del «evangelio de la gloria del Dios bienaventurado» y tiene su punto central en la obtención de la «esperanza bienaventurada» (Tit 2,13). En todo saber sobre la justificación por la gracia de Dios y sobre el Espíritu que ya hemos recibido, la orientación se dirige sobre todo a la herencia de la vida eterna (Tit 3,7; cf. 1,2; 1 Tim 1,16; 6,12). Pero es Cristo quien nos ha capacitado para ello, rescatándonos de toda injusticia y preparándose un pueblo peculiar y puro, celoso de las buenas obras (Tit 2,14). Cristo es considerado aquí, lo mismo que en la teología de Lucas, desde las perspectivas de guía hacia la salvación y caudillo que nos lleva a la vida (cf. *supra*, sección tercera, 3).

A este contexto (y no a una problemática falsa sobre el pretendido «subordinacianismo» de esta cristología) pertenece también el pasaje, tantas veces citado, de 1 Tim 2,5: «Pues Dios es uno, y uno sólo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús...». Ya anteriormente se ha apuntado (v. 4) expresamente al tema de que Dios quiere que todos los hombres se salven, y después (v. 6) la mediación de Jesús queda explicada con la fórmula ya reseñada: «Que se entregó a sí mismo en rescate de todos». El concepto de «Mediador» (μεσίτης), que es raro en el NT (sólo aparece en Gál 3,19s: Moisés es el mediador de la ley; Heb 8,6; 9,15; 12,24: Jesús como mediador de una nueva alianza), tiene su resonancia peculiar; es un concepto totalmente

[17] Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 510s, 533-536.

«cristianizado» [18]. Frente a todas las posibles figuras de mediadores, e incluso frente al «mediador» por excelencia del judaísmo, es decir, frente a Moisés, se pone de relieve que Cristo es el *único* que comunica a *todos* los hombres la salvación de Dios (cf. también v. 6: ὑπὲρ πάντων). El presentar a Jesús como «hombre» no quiere decir que haya que tomarlo en un sentido pregnante, como si se refiriera al «Hijo del hombre» o al *Anthropos* del mito gnóstico [19], sino que su significación es la que resulta del contexto: para poder allegar a todos los hombres la salvación de Dios es menester que él mismo sea hombre, representante del género humano (¿reminiscencia del paralelo Adán-Cristo?; cf. Rom 5,15). Es menester fijarse igualmente en la frase relativa que sigue, la cual contiene la idea de la representación universal. Este autor, al igual que otros escritores neotestamentarios (cf. Jn y Heb), parece conceder escasa importancia a la contradicción de presentar a Cristo Jesús, por una parte, en su epifanía divina, y por otra, como quien está en representación de los hombres para comunicarles la salvación. El ser «único» le sitúa al lado de Dios; el ser «hombre» le capacita para ser el instrumento de Dios en la realización de sus intenciones salvíficas.

Tampoco este pasaje tiene por qué debilitar la impresión de conjunto que nos produce la cristología de las cartas pastorales: en ellas se ofrece al mundo helenístico una figura gloriosa de Cristo en la que se ven cumplidas todas sus ansias de liberación, vida e inmortalidad.

2. *La cristología de la carta a los Hebreos*

El autor de la *carta a los Hebreos* es un pensador independiente y uno de los mayores teólogos del cristianismo primitivo; es hombre de vasta formación escriturística tal como ésta se daba en el ámbito del judaísmo helenístico, concretamente en Alejandría. Sin embargo, su obra, que pretende exhortar y animar a la comunidad, en una concreta situación, a perseverar en sus pruebas y a vivir con mayor fervor su fe (cf. 10,32-36; 12,12-16; 13,22), no es un escrito teológico aislado, sino que tiene contacto con otras ideas cristológicas del cristianismo primitivo y se atiene a una homología, es decir, a una confesión cristológica que posiblemente era corriente en el culto de aquella comunidad. Tres veces habla de dicha homología (3,1; 4,14; 10,23); en el primer lugar (3,1) denomina a Jesús «el enviado (ἀπόστολος) y pontífice de nuestra homología». Según eso, parece ser que esta homología alababa también a Jesús en su dignidad y función de sumo sacerdote; en tal caso, esta cristología sacerdotal no sería algo completamente nuevo, sino sólo algo que el autor habría desarrollado hasta estructurarlo en forma de concepción teológica de altos vuelos. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, H. Zimmermann distingue tres estratos que se pueden reconocer en este escrito: la homología, que tiene su *Sitz im*

[18] A. Oepke: ThW IV, 623, 10; cf. también ulteriores explicaciones en esa misma obra. C. Spicq, en su comentario, subraya asimismo que, a diferencia de los mediadores del judaísmo (Moisés, el sumo sacerdote, los ángeles), de las religiones mistéricas y de los eones gnósticos, aparece aquí un mediador único, capaz de representar a Dios y a los hombres (p. 59).

[19] Cf. J. Jeremias: ThW I (1933) 143, 23-30 (traducción apropiada de *bar nāshā);* O. Cullmann, *Christologie,* 169-186 (al referirse a Pablo no se estudia 1 Tim 2,5); E. Brandenburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962) 69, nota 6; M. Dibelius-H. Conzelmann, com. al pasaje (se preguntan si en el trasfondo no vibra el mito cosmológico del Redentor).

Leben en la liturgia; el λόγος τέλειος (instrucción para los «perfectos», es decir, para los cristianos maduros), que pertenece más bien a la catequesis (para los proficientes), y, finalmente, la obra del propio autor, que utiliza esta cristología para su parénesis [20]. Por centrales que sean las ideas sobre el sumo sacerdocio de Cristo (4,14-10,31), habremos de atender también a otros títulos y afirmaciones que aparecen en los capítulos anteriores. Sólo así podremos hacernos con un cuadro completo de la cristología de Heb [21].

El importante capítulo introductorio se dirige decididamente al «Hijo». El Hijo es aquel en quien Dios nos ha hablado (1,1s) «al final de estos días», es decir, en el tiempo escatológico, después de haber hablado a los padres por los profetas. El Hijo alcanza aquí, lo mismo que en el *Evangelio de Juan,* un puesto privilegiado como revelador y mediador de la salvación. Ha sido establecido por Dios como heredero de todo, obteniendo así la soberanía universal (v. 2) [22]. Pero antes de pasar a la fundamentación y descripción ulterior del lugar que ha obtenido el Hijo por medio de su obra redentora (v. 3c-d y v. 4), el autor pone de relieve el papel de éste como mediador de la creación: por él ha creado Dios todos los eones (v. 2c); él es, como dice en una clara reminiscencia de la especulación sobre la sabiduría (Sab 7,26), «resplandor de la gloria y acuñación de la sustancia» de Dios, lo sostiene todo con su poderosa palabra (v. 3a-b) y sigue influyendo después de la creación como fuerza divina que todo lo sostiene. Se trata de una cristología cósmica, como la del himno de Col 1,15ss, estimulada por la especulación sobre la sabiduría, junto con las ideas de la preexistencia y la significación protológica del Hijo, que es imagen del ser de Dios, a la manera de lo que se dice en el prólogo del *Evangelio de Juan* (Jn 1,1-3).

La siguiente serie de citas tiene por objeto demostrar la peculiar dignidad del Hijo, que supera en grandeza y poder a los ángeles de Dios (vv. 5-14). Esta serie está aún bajo la perspectiva de la herencia (v. 4) y, por tanto, afecta a la entronización del Hijo de Dios, sin que por ello se plantee el problema de su filiación eterna [23]. Entre las citas de la serie despiertan particular interés la pri-

[20] H. Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes* (Paderborn 1964) 26-31.

[21] Más bibliografía sobre la cristología de Heb: F. Büchsel, *Die Christologie des Hebräerbriefes* (Gütersloh 1922); C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* I (París 1952) 287-310; G. Schille, *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes:* ZNW 46 (1955) 81-109; O. Cullmann, *Christologie,* 88-104; Teodorico da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei:* Gr 39 (1958) 319-334; O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* (Ratisbona ²1966) 143-152.

[22] Cf. H. Langkammer, «*Den er zum Erben von allem eingesetzt hat*» *(Hebr 1,2):* BZ 10 (1966) 273-280.

[23] Se discute la interpretación del v. 6: ¿a qué hay que referir el πάλιν, a λέγει o a εισαγάγῃ? Dada la disposición de la frase, esta última referencia es la más verosímil. ¿En qué momento se piensa, al hablar de esta «re-introducción», del primogénito en el mundo? El nacimiento de Cristo, en el que piensan los Padres griegos, ha de eliminarse, puesto que entonces es cuando comienza precisamente su «humillación por debajo de los ángeles» (2,9). Pero tampoco resulta muy probable, si nos atenemos al contexto y a las expresiones empleadas, la referencia a la parusía en la que piensan muchos intérpretes modernos. Si nos decidimos por la entronización, por la entrada de Jesús en su soberanía después de la muerte sacrificial (v. 5), veremos cómo el contexto la admite plenamente y cómo a su luz resplandece la unidad que preside la serie de citas. En este sentido, H. Windisch, *Der Hebräerbrief* (Tubinga ²1931) com. al pasaje; particularmente F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955) 94ss. Dice acertadamente: «El acto de introducción es, pues, al mismo tiempo la toma de posesión del heredero» (95), y recuerda también 1 Tim 3,16: ὤφθη ἀγγέλοις (96).

mera y la última: Sal 2,7 y Sal 109,1 LXX, pasajes ambos que ya en otros contextos desempeñan un papel importante en la cristología de la Iglesia primitiva. La primera cita alude también a 2 Sm 7,14, es decir, a la promesa hecha en favor del retorno de David, que también es importante en la cristología del Hijo de Dios; pero nuestro autor ya no aplica el pasaje en un sentido estrictamente mesiánico, sino en el sentido pleno de la expresión «Hijo». Las otras pruebas escriturísticas que aduce deben atribuirse a sus propios conocimientos. La idea de la excelencia del Hijo sobre los ángeles es nueva; los ángeles no son considerados como potencias enemigas de Dios (al contrario que en las cartas paulinas), sino como espíritus buenos que sirven a Dios. En los mencionados testimonios escriturísticos el autor está dentro de la tradición cristiana primitiva, con la que tiene aún otros puntos de contacto: las ideas de la herencia (cf. Gál 4,7; Rom 8,17) y de la entronización a la diestra de Dios. A su modo ha hecho avanzar la cristología anterior.

Por sublime que sea la alabanza que se dirige al «Hijo» en el capítulo introductorio, la herencia que alcanza no es para él sólo, sino también para nosotros los hombres. Esta idea está ya resonando en 1,14, donde se dice de los ángeles: «¿Qué son todos sino espíritus en servicio activo, que se envían en ayuda de los que han de heredar la salvación?». Con la entronización y elevación del Hijo a la soberanía más alta se trata, en último término, de «conducir a muchos hijos a la gloria» (2,10); el Hijo es «el pionero de la salvación» *(ibíd.)*. Este pensamiento no se declara de pasada, sino que —tras una corta parénesis (2,1-4)— lo desarrolla temáticamente. El sometimiento de todas las cosas a los pies del Hijo, que se presenta en 1,13 mediante cita del Sal 109,1 LXX, es recogido nuevamente en 2,6, junto con un pasaje sálmico que ya en Pablo era referido a él (Sal 8,7; cf. 1 Cor 15,27). Al hacer la exégesis de las palabras, el autor deduce, partiendo del Sal 8,6 LXX (βραχύ), que Dios tenía intención de hacer al Hijo inferior a los ángeles «por un breve tiempo», para después coronarle de gloria y honor en virtud de su pasión y muerte (v. 9). Después se refiere al importante aspecto de que el Hijo quiere conducir al mismo objetivo a muchos hijos. Sirviéndose de otras palabras de la Escritura, designa a los hombres como «hermanos» de Jesús (v. 11s) e «hijos» que Dios le ha dado (v. 13s). Para estar unido a ellos, tomó entre ellos un nuevo ser, participando de la carne y la sangre (v. 14) y de toda su condición humana. «Tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fidedigno en lo que toca a Dios y expiar así los pecados del pueblo» (v. 17).

Por primera vez aparece aquí la expresión «sumo sacerdote» aplicada a Jesús, advirtiéndose claramente por qué razón toma el autor este título de la homología de la comunidad (3,1): cumple la función de afirmar la grandeza y singularidad de ese portador de la salvación y la de hacer visible su vinculación a los hombres y su ministerio redentor, como el mismo autor dice luego: «Todo sumo sacerdote tomado de entre los hombres está puesto a favor de los hombres ante Dios, para que presente dones y sacrificios por los pecados» (5,1). Pero antes de entrar expresamente en ese tema emplea otra imagen, una tipología basada en Moisés (Nm 12,7): «Moisés fue servidor fiel en toda su casa»; Cristo «en cuanto Hijo ha sido puesto a la cabeza de su casa, y su casa somos nosotros...» (3,5s). Resuena una vez más la idea del Hijo, en contraposición a Moisés, que no era más que «servidor». Moisés no era más que servidor *en* la casa de Dios, mientras que Cristo ha sido puesto al frente de la casa, en cuanto cabeza y caudillo del pueblo de Dios escatológico (cf. la parénesis siguiente sobre el «pueblo de Dios peregrinante»: 3,7-4,11). Toda esta tipología pone de relieve tanto la singularidad e insuperabilidad de la grandeza de Cristo como su subordinación a los hombres, a quienes ha querido conducir a la salvación

celeste-escatológica. Cuando el autor entra de lleno en el tema del sumo sacerdocio de Jesús aparece esta idea relacionada nuevamente con el título de Hijo: «Entonces, puesto que tenemos un grandioso sumo sacerdote que ha atravesado los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, estemos fuertes en confesar la fe» (4,14).

No es necesario desarrollar aquí todo el conjunto de la doctrina sobre el sumo sacerdocio de Cristo en Heb 4,14-10,18. Tras la indicación del tema y unas afirmaciones fundamentales sobre Cristo, sumo sacerdote celeste, autor de nuestra salvación y base de nuestra confianza (4,14-5,10), sigue en primer lugar una larga sección parenética (5,11-6,10). Después van desarrollándose las tesis principales sobre el sacerdocio sumo de Jesús: él es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec y, por ello, posee el verdadero sumo sacerdocio, definitivo, que rebasa y sublima ampliamente el del AT (7,1-28); este sumo sacerdote celeste ha venido a ser el mediador de una nueva y más alta alianza (cap. 8); su pontificado se funda en su muerte sacrificial cruenta, cumplida una vez por todas y eficaz para siempre, que significa el cumplimiento y supresión de la antigua organización cultual y facilita al pueblo que le está unido el acceso al santuario celeste, la verdadera remisión y la plenitud (9,1-10.18). Sigue a esto una nueva sección parenética (10,19-39) que aprovecha el razonamiento teológico y lo aplica a los lectores: «Teniendo entonces, hermanos, libertad para entrar en el santuario llevando la sangre de Jesús... y con un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plenitud de fe...» (10,19-22). En este lenguaje cultual en el que se pide a la comunidad un «acceso» [24] creyente y una perseverancia en la confesión de la esperanza (10,23) hay que considerar de modo particular la vinculación del sumo sacerdote, Cristo, con su comunidad. El conjunto no nos ofrece un tratado teológico sobre el sumo sacerdocio de Cristo y sobre su sacrificio, sino una ilustración y un recuerdo exhortativo del camino redentor que Jesús ha revelado a los creyentes en su persona y mediante su obra, un «camino nuevo y viviente, a través del velo, es decir, de su carne» (10,20), hasta el interior del santuario, esto es, hasta el mundo celeste de la plenitud y de la meta escatológica [25]. Si esta exposición tan profunda, que se ofrece a los cristianos «perfectos», a los que han superado los «rudimentos de la palabra de Dios» (5,12-6,2), puede llamarse λόγος τέλειος en el sentido de un determinado discurso sobre la revelación para «iniciados» o de una comunicación de una gnosis cristiana, es cosa que está por decidir [26]. En todo caso, los razonamientos sobre Cristo, sumo sacerdote que conduce a su pueblo hasta el santuario celeste, revitalizan la fe y la esperanza y las hacen más fervientes para el amor (10,22ss).

Fijémonos aún en algunos otros puntos fundamentales de esta doctrina del

[24] Cf. W. Thüsing, *«Lasst uns hinzutreten...» (Hebr 10,22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief:* BZ 9 (1965) 1-17.

[25] La obra de F. J. Schierse, citada en la nota 23, es muy instructiva en lo referente a las peculiaridades de concepción y pensamiento de la carta a los Hebreos, una de las cuales es su modo de amalgamar las categorías espaciales y temporales a la hora de presentar el objetivo salvífico. A propósito del «santuario celeste» dice: «El esquema imagen-prototipo ha llevado a situar todo el acontecimiento salvífico en un nivel diferente, el celeste» (52); cf. también p. 63: «La equiparación del mundo celeste primigenio con la nueva creación escatológica provoca una serie de fecundos pensamientos teológicos... En la cristología es donde queda anclada metafísicamente el puesto del Hijo de Dios con respecto al cosmos, pues es el co-creador del mundo celeste, su revelador y su heredad».

[26] Así, E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Gotinga ²1957) 117-124.

sumo sacerdocio. Valiéndose de una contraposición con el sacerdocio veterotestamentario, el autor consigue presentar en todo su esplendor la singular dignidad del sacerdocio de Cristo (cap. 7). Este es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, como se deduce del Sal 109,4 LXX, precisamente el mismo salmo cuyo primer verso era tan importante para la Iglesia primitiva («siéntate a mi diestra...»). Del juramento de Dios a que se alude en el v. 4 concluye que esta palabra de Dios, pronunciada después de la ley, pone como sumo sacerdote perfecto al Hijo (7,28), perfecto también porque «permanece eternamente» (cf. 7,24). «Por lo cual también puede salvar definitivamente a los que se acercan a Dios por él, estando siempre vivo para interceder por ellos» (7,25). Cristo, pues, ejerce continuamente en los cielos su función de sumo sacerdote (cf. 8,1-4), es decir, la intercesión en favor de su pueblo, para darle el perdón de los pecados (cf. 9,24-28), idea que aparece en otros testimonios del cristianismo primitivo (cf. Rom 8,34; 1 Jn 2,1). A este sumo sacerdote perfecto se le llama una vez más «el Hijo» (7,28).

En el apartado siguiente desarrolla nuestro teólogo el pensamiento de que Cristo es el «mediador de una alianza más excelente» (8,6), de la alianza nueva, profetizada por Jeremías (Jr 38,31-34 LXX), que supera y anula la antigua (8,8-13). Pero esta nueva alianza es sellada mediante la sangre de Cristo (9,13) y obtiene su eficacia en virtud de su muerte expiatoria (9,15). Se advierten conceptos ya corrientes en documentos anteriores del cristianismo primitivo (sangre, alianza, sacrificio expiatorio); este teólogo los ha recogido y reducido a una nueva síntesis, con arreglo a su peculiar conocimiento de la Escritura. La idea del «mediador» (cf. también 12,24), con la que ya nos encontrábamos en 1 Tim 2,5, está combinada con la del pacto; su puesto entre Dios, al que pertenece por completo en su calidad de «Hijo», y los hombres, a los que está unido como hermano, hace posible la obra redentora de Cristo. Este sumo pontífice sólo ha ofrecido un único sacrificio, su propio cuerpo (10,5ss), es decir, a sí mismo. «Pues con una sola ofrenda, ha dejado para siempre perfectos a los que se santifican» (10,14).

En esta teología del sumo sacerdote queda también fuertemente subrayada la unicidad y permanente validez escatológica de la obra redentora de Cristo. «De una vez para siempre» se ha ofrecido Cristo a sí mismo como sacrificio (7,27); «de una vez para siempre» ha entrado también él en el santuario por su propia sangre, adquiriendo una redención eterna (9,12); nosotros hemos sido santificados «de una vez para siempre» en virtud del sacrificio del cuerpo de Cristo (10,10). Lo de «una sola vez al fin de los eones» (9,26) marca el giro escatológico, que ya se ha dado en el mundo con el advenimiento de Jesús (10,5), quedando confirmado «para siempre» (7,25; 10,14) en su sangrienta muerte sacrificial. En el sacrificio de Jesús quedan expiados todos los pecados cometidos durante la vigencia del pacto primero (cf. 9,15) y se inaugura para todos los hombres futuros el camino de la santidad y de la plenitud (10,14). En el «de una vez para siempre» está la garantía de que conseguiremos la salvación —Jesús es el «fiador» de un testamento mucho más excelente (7,22)—, pero supone para nosotros la obligación de perseverar firmemente en la confesión de la fe (10,23). Por eso se dice breve y expresivamente en la parte conclusiva de la carta con respecto a los que intentan seducir a los fieles llevándoles a doctrinas extrañas: «Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y por toda la eternidad» (13,8).

Con la entrada en el santuario celeste ha alcanzado el sumo sacerdote la meta para sí y para todos aquellos a quienes él santifica. Tras la lucha de la pasión, en la cual «él, aun siendo Hijo, aprendió la obediencia por lo que

sufrió» (5,7)[27], «llegó a la perfección»[28] y como tal «se hizo motivo de salvación eterna para cuantos le obedecen» (5,9). Esta salvación es ya una realidad actual, una degustación del don celeste, una participación del Espíritu Santo y de la fuerza del eón futuro (cf. 6,4s), no una sombra, como en el antiguo ordenamiento de la ley, sino la realidad misma (cf. 10,1)[29]. Los cristianos «se han acercado ya al monte Sión y a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste, a miríadas de ángeles, a la reunión festiva y asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos...» (12,22s). Sin embargo, el autor conoce también los acontecimientos escatológicos que aún no se han cumplido, la parusía (10,37) y el juicio (10,27-31). Pero nunca se describe concretamente al Cristo de la parusía, y el juicio queda reservado a Dios (12,23; 13,4). Dios sacudirá una vez más cielos y tierra; pero lo que no haya de conmoverse permanecerá estable. «Por eso, si vamos a recibir un reino inconmovible, retengamos la gracia, por la cual podemos dar a Dios un culto que le sea grato» (12,26-28). Este «reino inconmovible» es seguro para todos aquellos que permanecen adheridos en la fe al sumo sacerdote, Cristo, y que pertenecen al mundo celeste, aunque de un modo pasajero estén aún en este mundo (cf. 13,14). Así, pues, en esta cristología sacerdotal en la que Jesús, caudillo de la salvación, ha alcanzado ya la meta celeste-escatológica, la parusía queda como en segundo plano en cuanto revelación de la gloria de Cristo; no obstante, sigue vigente la tensión escatológica entre la posesión de la salvación y su espera, entre la promesa y la plenitud de la salvación. Precisamente de esa tensión surge la llamada y la exhortación: «En consecuencia, rodeados como estamos por tal nube de testigos de la fe, sacudámonos todo lastre y el pecado que se nos pega. Corramos con constancia en la competición que se nos presenta, fijos los ojos en el pionero y consumador de la fe, Jesús; el cual, por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz, despreciando la ignominia, y está sentado a la derecha del trono de Dios» (12,1s).

[27] Sobre este texto tan discutido, cf., además de los comentarios, J. Jeremias, *Hebr 5,7-10:* ZNW 44 (1952-53) 107-111 (Jesús no pide ser librado *ante* la muerte, sino *de* la muerte, es decir, pide su exaltación); M. Rissi, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5,7-8:* ThZ 11 (1955) 28-45 (el paso del Redentor por la tierra forma ya parte de su ministerio sacerdotal; se piensa en toda la pasión sacerdotal de Jesús); G. Schille, *op. cit.,* 97ss; G. Braumann, *Hebr 5,7-10:* ZNW 51 (1960) 278-280 (como Jeremias); G. Friedrich, *Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4,14 bis 5,10:* ThZ 18 (1962) 95-115 (en los vv. 7-10 se trata de un himno anterior); Th. Boman, *Der Gebetskampf Jesu:* NTS 10 (1963-64) 261-271; E. Grässer, *Der historische Jesus im Hebräerbrief:* ZNW 56 (1965) 63-91, sobre todo 77-82.

[28] La palabra «consumar» (τελειοῦν) tiene en Heb un significado múltiple; cf. H. Windisch, *Der Hebräerbrief,* 44-46; O. Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes* (Gotha 1934-35); E. Käsemann, *op. cit.,* 82-90 (llegar a la meta celeste, en el sentido del mito gnóstico del Redentor); A. Wikgren, *Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews:* NTS 6 (1959-60) 159-167; P. J. du Plessis, *ΤΕΛΕΙΟΣ. The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen 1959) 206-233; G. Delling: ThW VIII (1965) 83-85. La significación cultual de nuestro pasaje, como también de todos aquellos que se refieren a la doctrina del sumo sacerdocio de Cristo, podría ser fundamentalmente la siguiente: el sumo sacerdote, Cristo, después de pasar por el sufrimiento, «ha sido reinstaurado en el ministerio sacerdotal ante Dios» (G. Delling, *op. cit.,* 84, 11s) y elevado al ministerio pontifical (v. 10); de modo análogo, M. Rissi, *op. cit.,* 33s; Du Plessis, *op. cit.,* 212-216, 220s; cf. O. Michel, com. al pasaje; su opinión es que los LXX no bastarían para explicar el término en cuestión, que se emplearía en un sentido escatológico y cultual.

[29] Sobre la expresión de 10,1, cf. los comentarios y el artículo de G. Kittel: ThW II (1935) 393, 26-31; F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Berlín 1958) 23ss. Sobre el alcance de esta afirmación, cf. E. J. Schierse, *op. cit.,* 133-141.

3. *La imagen de Cristo en el Apocalipsis*

El *Apocalipsis* de Juan, único libro «profético» del NT, apenas nos hace concebir de antemano esperanzas fundadas de hallar afirmaciones cristológicas de carácter doctrinal, dado el género literario de la obra. El estilo visionario lleva consigo el que la figura de Cristo sea descrita más bien en imágenes, a base de trazos simbólicos o por medio de una escenografía dramática; el vidente ve a Cristo presente actualmente en el cielo y haciendo su irrupción al fin de los tiempos para combatir la última batalla, vencer y llevarse a su Iglesia a la patria, al reino de Dios. El *Apocalipsis* es también una obra de impronta litúrgica [30]; la fe cristológica se expresa en forma homológica o hímnica, con formulaciones pregnantes, doxologías y muchos títulos de dignidad. Por eso se puede hablar de una «imagen de Cristo» del *Apocalipsis;* lo cual no significa que las ideas sobre Cristo estén borrosas o sean teológicamente inexactas. Más bien nos encontramos con frases y fórmulas confesionales que encierran concepciones cristológicas muy maduras. Hay varios trabajos sobre la cristología del vidente de Patmos, entre los cuales deben destacarse las cuidadas monografías de T. Holtz y J. Comblin [31]. Sin pretender agotar el tema, presentaremos aquí las particularidades más importantes.

Afirmaciones densas y ricas de contenido se encuentran ya en la dedicatoria (1,4-8). El autor desea a las siete Iglesias de Asia Menor paz y gracia de Dios, de los siete espíritus que están ante el trono de Dios, y de Jesucristo. Lo mismo que es característica la designación de Dios como «el que es, y el que era, y el que viene», tenemos también atributos de Jesucristo, a los que el carácter de la obra confiere especial significación. Jesús es «el testigo fiel, el primogénito de los muertos y señor de los reyes de la tierra» (v. 5a). Los tres atributos tienen, como casi todos los que aparecen en el *Apocalipsis,* un fundamento veterotestamentario, pero aquí los hallamos ya empleados en una perspectiva francamente cristiana. En el Sal 89(88),28 Dios dice de David: «Yo le haré primogénito, el más alto entre los reyes de la tierra»; también Is 55,4 dice de David: «Mira: le he hecho testigo ante los pueblos, príncipe y dominador de naciones». El vidente subraya también el hecho de que Jesús es el Mesías davídico prometido (cf. 3,7; 5,5; 22,16), precisamente en virtud de su función soberana. Ahora bien, él ha obtenido su soberanía —y esto es lo típicamente cristiano— mediante la muerte. El primer título «testigo *fiel*», que como designación de Cristo sólo aparece en el *Apocalipsis* (aparte 1,5, también en 3,14), incluye seguramente el testimonio dado en la muerte, o mejor, hasta la muerte; Antipas, víctima de la persecución en Pérgamo, es también designado «mi testigo, mi *fiel*» (2,13). Pero Jesús es «testigo» por su palabra, por su revelación fidedigna, ya que este sentido originario del testimonio (cf. sobre todo el *Evan-*

[30] Cf. T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse:* «Verbum Caro» 11 (1957) 28-40; G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse:* NovT 3 (1959) 107-137; S. Läuchli, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung:* ThZ 16 (1960) 359-378; M. H. Shepherd, Jr., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond 1960; la línea que sigue el Apocalipsis describe una liturgia pascual); P. Prigent, *Apocalypse et liturgie* (Neuchâtel 1964).

[31] G. Sevenster, *De Christologie,* 270-281; R. Gutzwiller, *Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung* (Einsiedeln 1951; sin embargo, difícilmente puede admitirse la interpretación transhistórica del autor); E. Schmitt, *Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse:* ThQ 140 (1960) 257-290; T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962); H. Zimmermann, *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse,* en *Unio Christianorum* (Paderborn 1962) 176-197; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (París 1965).

gelio de Juan) sigue vigente en el *Apocalipsis* (cf. 11,3; empleo verbal en 1,2; 22,20; en 1,2.9; 12,11; 19,10, entre otros)[32]. El segundo título, «el primogénito de los muertos», tiene un fuerte apoyo en la restante cristología neotestamentaria (Rom 8,29; Col 1,15.18; Heb 1,6) y está muy próximo en significación a Col 1,18 («primogénito de entre los muertos»). Puede pensarse en la resurrección de Cristo, pero no hay por qué referirlo sólo a dicho acontecimiento; el autor habla más bien del poder permanente de Cristo sobre el reino de la muerte (cf. 1,17s), es decir, se refiere a su función soteriológica. Finalmente, el tercer atributo lo presenta como dominador sobre los reyes de la tierra, que en Ap aparecen generalmente (además de 21,24) como representantes de las potencias terrestres hostiles a Dios y satélites del anticristo. La tríada de atributos no describe el camino de Cristo desde la cruz a la gloria, pasando por la resurrección, sino que lo presupone, fijándose sobre todo en la significación actual de Cristo para la comunidad y en su superioridad sobre los poderes adversos a la salvación. Con esta predicación surge ya la figura del Cristo elevado a su dignidad, entronizado en los cielos, Señor de su comunidad y vencedor de sus enemigos. Es una figura de Cristo que responde perfectamente al deseo del *Apocalipsis* de infundir ánimos y seguridad a una serie de comunidades amenazadas a causa de su fe a fines del siglo I y comienzos del II (culto al emperador Domiciano).

Este Cristo se dirige a su comunidad con amor, como dice la primera frase. Ha demostrado ese amor (que continúa; cf. el presente, que parece ser la mejor lectura) al habernos «redimido de nuestros pecados por su sangre», haciendo de nosotros «un reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (v. 5b-6a). Toda esta formulación aparece de modo semejante en el canto de alabanza al Cordero (5,9s); el reino sacerdotal (cf. Ex 19,6) de los creyentes se realiza de modo perfecto en el reino milenario (20,6), es decir, en el reino de Dios perfecto (21,3-5). Sin entrar en muchas profundidades de esta importante concepción, nos limitaremos a destacar la estrecha unión del Señor celeste con su Iglesia terrena, que ya aparece en primer plano al saludar a los destinatarios del escrito[33]. Toda esta frase está formulada en forma de doxología, lo que indica que la comunidad responde al amor de su Señor con la alabanza cultual.

Se expresa también fuertemente, con palabras tomadas de la Escritura, el poder del Señor de este mundo, que se descubrirá en la parusía. Vendrá sobre las nubes (Dn 7,13), todos los ojos le verán, incluso los de quienes le traspasaron (Zac 12,10; cf. Jn 19,37), y por él gemirán todas las tribus de la tierra (1,7). Como quiera que el último verso de esta dedicatoria (v. 8) vuelve a dirigirse a Dios, «el que era, el que es y el que viene» (cf. v. 4), hay que considerar los versos intermedios como una sola exposición cristológica que, primero por medio de atributos escuetos y después con afirmaciones expresas, muestra la significación de Cristo para su comunidad creyente y en relación con el mun-

[32] Cf. H. Strathmann: ThW IV (1942) 499s, 506ss; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (Munich 1961) 92-105; T. Holtz, *op. cit.*, 55-57; J. Comblin, *op. cit.*, 132-167. Los autores modernos subrayan justamente, sobre todo Comblin, que la palabra μαρτυρία ('Ιησοῦ) no tiene aún en el Apocalipsis el sentido técnico de «testimonio de sangre» que tendrá posteriormente. Jesús es llamado «el testigo» —según Comblin— para indicar su papel en el mundo, en el tiempo, actualmente, desde su muerte y su resurrección hasta la consumación del mundo; también es testigo por boca de sus creyentes (167).

[33] Cf. A. T. Nikolainen, *Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes:* NTS 9 (1962-63) 351-361; L. Poirier, *L'Église dans l'Apocalypse,* en *L'Église dans la Bible* (Montreal 1962) 129-142; H. Zimmermann, *op. cit.;* L. Cerfaux, *L'Église dans l'Apocalypse,* en *Aux origines de l'Église* (Lovaina 1965) 111-124.

do no creyente. Una vez más nos hallamos ante la antigua cristología funcional e histórico-salvífica, basada en la «cristología de exaltación» (cf. sección segunda, 2), pero enriquecida luego con muchas ideas bíblicas y desarrollada continuamente aplicándola a su Señor y a la Iglesia, enfrentada con un mundo incrédulo y hostil.

En los capítulos siguientes destaca en primer plano la imagen del Señor, que desde el cielo vela por su comunidad, la dirige y está unido con ella; después —en las visiones del juicio final y de la parusía (19,11-16)— el Cordero que abre los siete sellos del libro del destino (cap. 5) se muestra como ejecutor de la voluntad de Dios y vencedor de los poderes adversos; por último —en la plenitud escatológica—, la mirada vuelve a dirigirse a Cristo y a la Iglesia; es entonces cuando él y ella se unen por completo (imagen de las bodas), y él la conduce hasta la Jerusalén celeste (cap. 21). Aun en medio de las visiones de calamidades queda siempre abierta la perspectiva del mundo celeste, en el que se rinde a Dios y al Cordero una alabanza cultual y en el que es seguro el triunfo de Dios y de su Mesías.

Antes de las siete misivas a las comunidades del Asia Menor, que escribe el vidente por encargo del Señor, hay una visión cristológica peculiar que prepara su mensaje autoritativo a dichas comunidades. En ella se representa, de un modo visionario y simbólico, la relación de Cristo con las siete Iglesias del Asia Menor, es decir, con el conjunto de comunidades que forman la Iglesia entera. El vidente, desterrado en la isla de Patmos «por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Cristo Jesús» (1,9-11), tiene una epifanía de Cristo (1,12-16) en la que se le comunica el encargo y las instrucciones de su escrito (1,17-20). Oye una voz, vuelve la cabeza y ve —no en el cielo, sino en la tierra— siete candelabros que, según el v. 20, representan las siete comunidades, y *en medio* de los candelabros alguien «como un Hijo de hombre». Bajo este título, tomado del libro de Daniel, los lectores deben comprender en seguida que se trata de Cristo. Pero la descripción siguiente [34] se ciñe estrechamente a Dn 10,5s, donde al profeta se le aparece un «hombre», concretamente Gabriel («hombre de Dios»; cf. Dn 8,16; 9,21), que ejerce el oficio de ángel de la revelación. Cristo, el Hijo de hombre de Daniel, quiere entonces participar a sus comunidades una revelación; su colocación «en medio» de los candelabros indica su estrecha vinculación con las comunidades. En la descripción de la figura de Cristo llaman la atención sus ornamentos de sumo sacerdote: la vestidura talar está ceñida con un cinturón de oro. Si la imagen de los siete candelabros está tomada del candelabro de los siete brazos (aunque esta procedencia es incierta), se robustece el carácter cultual de la visión: los cristianos, que han sido elevados por su Señor a la dignidad de sacerdotes (cf. 1,6), reciben del sacerdote supremo una alocución en la que les exhorta a la santidad y a la perseverancia. A diferencia de la visión de Gabriel en Dn 10, no se describe aquí el cuerpo de la figura que se aparece, sino que, aludiendo a Dn 7,9, se dice: «Su cabeza y sus cabellos blancos como la lana blanca, o la nieve, y sus ojos como llama de fuego» (v. 14). Hay en esta descripción rasgos propios del «anciano de días», Dios mismo en la visión de Dn, trasladados a Cristo; quiere, pues, decir que él está muy por encima del ángel de la revelación y posee una dignidad divina, concretamente la soberanía y el poder de juzgar. Estos rasgos vuelven a aparecer en 2,18 y 19,12 (a propósito del Cristo de la parusía). En conjunto, pueden adver-

[34] Cf., además de los comentarios, T. Holtz, *op. cit.*, 109-128; J. Comblin, *op. cit.*, 62s (habría que considerar esta visión del Hijo del hombre en relación con 14,14-16 y 19,11-16; sería un advenimiento anticipado del Hijo del hombre en orden a su función presente en las comunidades).

tirse ideas cristológicas ya por largo tiempo vigentes, como la de la dignidad y las funciones del Señor exaltado y que ha de volver, una interpretación peculiar del título del Hijo del hombre y de la idea del sumo sacerdote (sólo aquí en el Ap), pero todo compendiado en una gran visión unitaria en la que este Señor sale al encuentro de su Iglesia y le comunica su voluntad por boca del vidente. Además le manda poner por escrito todo lo que ve: «Lo que ves, y lo que hay y lo que tiene que venir después» (v. 19).

Los sucesos por venir, que se relatan en la parte principal del libro, aparecen también introducidos por una visión cristológica (cap. 5); se trata de la visión del Cordero, único digno de abrir los siete sellos del libro que contiene los espantosos sucesos de los últimos tiempos; al abrir el libro, el Cordero los alejará de sí. La visión cristológica sigue a la visión del trono en el cap. 4, que subordina todos los acontecimientos terrenos al Dios creador y Señor de la historia, captando su dimensión teocéntrica y doxológica. El ejecutor, no obstante, de la voluntad de Dios es el Cordero (ἀρνίον), que está «en medio del trono y de los cuatro videntes y de los ancianos» (5,6). Aunque aparece «como degollado», con lo que se recuerda su muerte cruenta (cf. 5,9), predomina aquí el aspecto soberano y victorioso. Este Cordero situado junto al trono de Dios está vivo y ha vencido como «león de la tribu de Judá» (v. 5). El símbolo del cordero, tan rico en referencias, forma, pues, parte de la tradición apocalíptica, como acusa ya la expresión griega ἀρνίον (propiamente: carnero), que se aplica aquí a diferencia del ἀμνός que aparece en otros lugares (Hch 8,32; Jn 1,29.36; 1 Pe 1,19)[35]. En la apocalíptica nos encontramos a partir de Daniel con muchas figuras simbólicas a base de animales (cf. Dn 7: los cuatro animales como símbolo de los reinos; 8,1-8: carnero y macho cabrío). También el Mesías es representado más de una vez mediante una figura de animal: en 4 Esd 11,37-46; cf. 12,31-34 (un águila); en 1 Hen 90,37s (un toro blanco). En la misma visión de los «pastores de pueblos» se presenta en primer lugar a Saúl y luego a David bajo la figura de un macho cabrío (89,42-49). La imagen viene a propósito para el «guía de las ovejas», y de esta tradición pasa al Mesías, «león de la tribu de Judá» y «raíz de David» (Ap 5,5), de modo que no hay razón para invocar concepciones mitológicas-astrales (la imagen del carnero). Pero el Mesías poderoso apocalíptico está cristianizado en el *Apocalipsis* de Juan al referirse a que aparece «como degollado». Ha sido, efectivamente, degollado y con su sangre ha rescatado al pueblo de Dios de todas las naciones (v. 9); *por eso* es digno de recibir el poder y el honor (v. 12). Desde este aspecto cabe asociar también los otros pensamientos ya conocidos al siervo de Dios propiciatorio y al cordero pascual[36]. En el lenguaje simbólico resuenan multitud de ideas; el Cordero del *Apocalipsis* subraya ante todo los rasgos de soberanía y victoria.

Cristo es el vencedor de los últimos tiempos. Esta idea llega a su configuración y realización concreta en la descripción de la parusía (19,11-16). Se le describe entonces como un jinete que cabalga sobre un caballo blanco, como héroe de la guerra cuyos vestidos se han teñido con la sangre de los vencidos (cf. Is 63,1-3); su nombre es «la palabra de Dios» según la fuerza irresistible que tiene en su interior (cf. Sab 18,15). De su boca sale una espada afilada

[35] La palabra griega πρόβατον sólo aparece en contexto cristológico al citar a Is 53,7 (Ap 8,32); de ordinario, se emplea con sentido eclesiológico, refiriéndola en plural a los creyentes, a quienes guía el Buen Pastor, Cristo.

[36] T. Holtz, *op. cit.*, 39-47, tiende a interpretar el cordero del Ap como cordero pascual; J. Comblin, *op. cit.*, 20-47, lo refiere sobre todo a la idea del Siervo de Dios, que, según él, ha influido notablemente en el Ap. «La figura apocalíptica es el Cordero, pero la personalidad misma es el Siervo de Dios» (32).

con la que hiere a los pueblos (cf. Sab 18,16; Is 11,4), y los apacienta con vara de hierro (cf. Sal 2,9). Es el ejecutor de la venganza de Dios, puesto que «pisa el lagar del vino del furor y la cólera del Dios todopoderoso» (cf. Jl 4,13; Is 63,3). Su título global de honor es (en oposición al «culto del emperador») «Rey de reyes y Señor de los señores».

La victoria de Cristo, que se manifiesta cósmica y totalmente al fin de los tiempos, está ya decidida hace tiempo. Esto queda significado con impresionante seguridad en la visión de la mujer celeste y de su hijo, que ocupa el centro del *Apocalipsis* y revela la guerra de Satanás y su instrumento terreno contra la restante «descendencia» de la mujer, es decir, la lucha de los poderes del infierno contra la Iglesia de Cristo (cap. 12)[37]. El dragón acecha el nacimiento del niño, a fin de devorarlo en seguida (v. 4), pero la mujer da a luz a la criatura, un varón «que pastoreará a todas las razas con cetro de hierro» (v. 5) —la misma referencia escriturística (Sal 2,9) que en 19,15—. En el nacimiento del Mesías niño queda profetizado para el futuro lo que se cumplirá en la parusía. La mujer huye al desierto y encuentra allí refugio (v. 6). Tras esta escena terrena viene una escena celeste llena de sugerencias, que hace posible una visión previa de la victoria, visión que describe el aplastamiento definitivo del dragón satánico. No se puede dudar de que la batalla celeste que entablan Miguel y sus ángeles contra el Dragón, y que acaba con la expulsión de Satanás y sus ángeles del cielo (vv. 7-9), representa en realidad la victoria de la cruz de Cristo. La significación salvífica de la cruz para el cosmos entero queda al descubierto mediante esa expulsión celeste de Satán, cosa que aparece también en el evangelio de Jn (cf. 12,31; 16,11). Una voz poderosa interpreta, además, este acontecimiento como llegada de la salvación, del señorío todopoderoso de Dios y del poder de su Mesías. Mediante el triunfo de Cristo, los hombres quedan libres de su acusador; no pocos confesores de Jesús le han vencido ya «por la sangre del Cordero y la palabra de su testimonio». En el cielo reina el júbilo, mientras en la tierra aún suenan lamentos, porque el diablo ha bajado con gran furia y sigue enfureciéndose, aunque ya sólo por un corto tiempo, sabiendo como sabe el menguado plazo de que dispone (Ap 12,10-12).

La conciencia que tiene la Iglesia de encontrarse entre la victoria fundamental de la cruz de Cristo y su pronto triunfo definitivo impregna todas las visiones de las calamidades e irrumpe ocasionalmente de cuando en cuando. Tras la descripción de la miseria que traerá el anticristo y su culto blasfemo (cap. 13) viene la consoladora visión del Cordero, que está en el monte Sión, y de los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos que él ha reunido (cf. 7,1-8), que llevan escrito en sus frentes su nombre y el nombre de su Padre (14,1-5). Es la imagen de la comunidad de Cristo en la tierra, en medio de la cual está el Señor, protegiéndola en este mundo de odio y persecución (cf. Jl 3,5). Estos confesores fieles y sin doblez escuchan el cántico de la turba triunfante en el cielo y aprenden el «cántico nuevo», el cántico de la liberación y la victoria de Dios (cf. 15,3s), que sólo ellos pueden aprender. Por ello se celebra también

[37] No necesitamos entrar ahora en la cuestión del significado concreto de la mujer celeste: si se trata de un símbolo del pueblo de Dios o si puede referirse también a la Madre del Mesías en sentido individual; en 12,13-18 no cabe duda de que se habla en sentido figurado. Cf. las distintas tendencias en A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question* (París 1963) 91-98; el propio autor se pronuncia a favor de una significación mariológica. J. Michl defiende el punto de vista contrario: se trata exclusivamente de un símbolo del pueblo de Dios, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart:* BZ 3 (1959) 301-310; J. E. Bruns intenta armonizar ambas interpretaciones, *The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17:* CBQ 26 (1964) 459-463. Para la historia de la exégesis, véase P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959).

la bienaventuranza conseguida por los muertos que han ido muriendo ya desde ahora en los horrores del fin de los tiempos (14,13).

Se ha discutido si el jinete del caballo blanco, el primero de los «jinetes del *Apocalipsis*» (6,2), es el propio Cristo, que monta también en caballo blanco en cuanto rey de la parusía (19,11). En el contexto de esta primera visión de las calamidades resulta esta interpretación inverosímil, puesto que ese primer jinete está en la serie de los jinetes de la calamidad que siguen: la guerra, el hambre y el poder de la muerte (6,3-8). También el primer jinete es portador de la desgracia, aunque fundamentalmente represente el juicio victorioso de Dios [38]. El mismo Cristo sólo sale de su ocultamiento celeste al final para poner fin al período de los horrores y aniquilar el poder del maligno.

El Cristo celeste, a quien el vidente tiene constantemente ante sus ojos, recibe también en algunos pasajes atributos que pueden referirse a su preexistencia, observación siempre importante, pues dan a entender el conocimiento que tiene el *Apocalipsis* de la cristología cósmica. En la última misiva (a la comunidad de Laodicea), el Señor, que habla a su comunidad, se dirige a ella con una autopredicación: «el testigo fiel y verdadero, el principio de la creación de Dios». Esto recuerda Col 1,15: «primogénito de toda la creación», expresión que se explica con detalle en el contexto: «porque en él fue creado todo, lo celeste y lo terrestre...», todo está creado mediante él y para él. No es seguro que con todo esto se le atribuya un papel mediador en la creación [39]. Al vidente le interesa más subrayar la existencia primigenia de Cristo, que le capacita para ser «testigo fiel y verdadero» y le otorga la participación en la eternidad, estabilidad y fidelidad de Dios. El «principio» significa también una «eminencia» y funda un puesto de soberanía, e incluso abre la mirada a la meta que le ha sido fijada a la creación entera. En efecto, Cristo queda caracterizado ya en la visión introductoria como «el primero y el último» (1,17) y al final del libro, cuando se anuncia su pronta venida (22,12), se dice que es «el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (22,13). Las expresiones «el Alfa y la Omega» (1,8; 21,6) y «principio y fin» (21,6) aparecen en boca de Dios, indicando con ello que se trata, en último término, de señalar el poder y dignidad divinos, y más concretamente el gobierno de la historia por parte de Dios, cuya omnipotencia puede reducirse a su eternidad y a su superioridad respecto al mundo. Ciertamente, la expresión más significativa en este aspecto, «el soberano del todo» (παντοκράτωρ, nueve veces), se reserva al κύριος ὁ θεός; pero el Cristo exaltado participa de la soberanía de Dios y la administra en compañía de Dios; el título κύριος se aplica también de modo indiferente a Dios o a Cristo. Dentro del pensamiento teocéntrico del *Apocalipsis,* Dios es alabado como quien inicia su reino escatológico (11,15; 12,10); pero en ambos pasajes se nombra también en alguna alusión a «su enviado». Está lejos del vidente Juan la idea de una diferenciación entre el «reino de Cristo» y el «reino de Dios»; una interpretación del «reino milenario» en este sentido (20,1-6) sería errónea [40]. Cristo conduce el reino de Dios hasta su plenitud; en su enviado es donde Dios mismo alcanza su plena soberanía. Su actuación es inseparable, aun cuando en las afirmaciones teológicas se guarde siempre la primacía de Dios. En las doxologías se nombra en primer lugar al Señor Dios; pero Cristo recibe igual alabanza y gloria (cf. 5,13). Comparte realmente el trono, se sienta con su Padre en el trono divino (3,21). Lo mismo que el Cordero está ya «en

[38] Así, A. Feuillet, *Le premier cavalier de l'Apocalypse:* ZNW 57 (1966) 229-259.
[39] Cf. T. Holtz, *op. cit.,* 146s.
[40] Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* 240-245. Se estudian aquí las más importantes concepciones actuales.

medio del trono» (5,6), en la Jerusalén escatológica el trono de Dios es trono del Cordero (22,3).

Así, pues, en el *Apocalipsis* llega Jesucristo a la plena dignidad divina, no a través de una reflexión teológica madurada (sobre su relación con el Dios omnipotente no se hace ninguna reflexión directa), sino mediante el culto de su comunidad. No se observa tensión alguna entre el culto a Dios y el culto a Cristo. Cuando la Iglesia celebra a su Señor, es plenamente consciente de que honra a Dios mismo. Con particular interés se señala esto en ese himno cultual al que ya hemos aludido y en el que, ya antes de la parusía, resuena el júbilo por las bodas del Cordero: «Aleluya. ¡Ha empezado a reinar el Señor nuestro Dios, soberano de todo! Hagamos fiesta, saltemos de gozo y démosle a él la gloria, porque han llegado las bodas del Cordero. La esposa se ha ataviado, le han regalado un vestido de lino puro, esplendente» (19,6s). Esta imagen de las bodas del Cordero, que ya se encuentra preparada en Pablo (2 Cor 11,2; cf. Ef 5,25ss), que tiene su antecedente en el AT con el «matrimonio» de Yahvé con su pueblo[41] y que constituye la imagen más lograda de la Iglesia, se confunde al final significativamente con la de la Jerusalén celeste, que baja a la tierra, y ambas imágenes acaban desarrollándose unidas (21,2.9s). En el momento en que el Cristo celeste se une con su Iglesia, ricamente ataviada (19,8; 21,2), Dios se lleva a su pueblo (21,3) y a la vez levanta al mundo viejo a una nueva creación, en la que lo viejo ha pasado y todo se ha vuelto nuevo (21,1.5). La cristología desemboca aquí en una teología que comprende la creación, la redención y la consumación.

4. *Unidad de la cristología del Nuevo Testamento*

En nuestro recorrido por la cristología de los escritos neotestamentarios, en el que hemos tenido la intención de rastrear, en cuanto lo permitían la peculiaridad de nuestros documentos, el desarrollo de las concepciones cristológicas, nos hemos encontrado con multitud de afirmaciones, títulos, fórmulas de fe, confesiones litúrgicas, símbolos e incluso cánticos e himnos. Cada escritor del NT parece tener su propia manera de hablar, sus formas de expresión y concepciones peculiares, hallándose al mismo tiempo obligado por una tradición anterior a él y por la confesión de fe de la comunidad. Hemos ido enunciando nuevos principios en orden a una comprensión más amplia, y ésta parece depender de categorías correspondientes al ambiente espiritual, a las influencias del entorno, a la situación de la predicación dentro de un determinado círculo de oyentes, y también está condicionada por una nueva lectura «cristológica» del AT, por la asimilación de determinadas especulaciones (en particular sobre la sabiduría divina), aparte las aportaciones originales de cada autor en torno a la figura de Cristo Jesús. ¿Puede hablarse, a la vista de semejante profusión y variedad, ante semejante riada evolutiva, de que hay una cristología neotestamentaria homogénea, «*la* cristología del NT»? Si se mira objetivamente el asunto con ojos de crítico histórico, se puede y se debe llegar a la conclusión de

[41] Para el trasfondo veterotestamentario y de judaísmo tardío que puede detectarse en la imagen a que aluden la denominación «Mujer», asignada a la esposa, y la fusión de las imágenes de la mujer y de la ciudad (Jerusalén, cf. sobre todo Is 61,10), véase E.-B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse* (1921; París ³1933), exc. XXXVIII (pp. 307-309). La sospecha de que en el fondo se encuentra el mito helenístico-gnóstico del Salvador (así, J. Jeremias en su artículo del ThW IV, 1098s) es injustificada, por lo menos en lo que atañe al Ap.

que se dan diferentes «cristologías en el NT» y nunca aparece una «cristología del NT» general y obligatoria. Es la misma situación en la que nos encontramos al abordar cualquier tema del NT, tratado o por tratar. Por otro lado, si se quiere hablar de la unidad (no es lo mismo que uniformidad) de la cristología neotestamentaria, es imprescindible buscarla no en la superficie de los textos, sino en un sondeo más profundo, es decir, hay que reflexionar sobre esos puntos básicos en los que las varias afirmaciones cristológicas descansan y van edificándose, surgen en un momento dado y se mantienen vigentes.

El intento más concienzudo de poner en tela de juicio, partiendo de los textos, la unidad de la cristología neotestamentaria es (por lo que yo conozco) un largo artículo de R. P. Casey sobre «las cristologías más primitivas» [42]. El artículo se dirige primariamente contra la tesis ya mencionada de J. A. T. Robinson de que la más primitiva y originaria *(most primitive)* cristología es la de Hch 3,20s, según la cual Jesús sólo era esperado como Mesías en su parusía [43]. Casey aborda la cuestión desde sus fundamentos e intenta probar, valiéndose sobre todo del título ὁ Χριστός, que la evolución en el cristianismo primitivo ha seguido derroteros muy diferentes. Llega a la conclusión de que en cristología no cabe hablar, mucho menos que en otros campos, de nada parecido a una «teología bíblica». «Los documentos que se contienen en el NT canónico representan una pluralidad de teorías, de las que algunas tienen diferentes datos y presupuestos. Ilustran de una manera fragmentaria la evolución que va desde la primera experiencia que Jesús tiene de su vocación divina hasta una visión del universo con Cristo como centro» [44]. El error fundamental del autor consistiría en querer buscar en la vida de Jesús principios «clave» para la interpretación de su persona: en la visión del bautismo sería considerado como profeta, sin limitar sus funciones a este oficio; la escena del Monte de los Olivos reflejaría su íntima relación con Dios, a quien llama «Padre mío»; la última cena recogería diversos motivos sobre las ideas de Jesús acerca de su inmolación sacrificial en la muerte (254s). La respuesta de Jesús ante el sanedrín, que podría contener también una «clave», no sería más que una invención del evangelista debida a intenciones teológicas (256). Con todo, este remontarse a la «autocomprensión» de Jesús es muy problemático, y lo mismo ocurre con la discutida actitud de los discípulos que sigue a continuación. La configuración kerigmática de los evangelios, que constituye por sí misma una interpretación cristológica, no ha sido tenida en cuenta suficientemente. Partiendo de un fundamento tan inseguro, es lógico que la evolución subsiguiente parezca arbitraria y divergente. No se reconoce que el origen y el punto de partida de la cristología primitiva es el hecho de la resurrección; este acontecimiento, de tanta trascendencia para la fe cristiana, es ignorado por completo. No es extraño que los diferentes títulos cristológicos o las expresiones que se refieren a la salvación que él nos brinda produzcan la impresión de ser opiniones disparatadas o especulaciones completamente nuevas; la evolución en conjunto se convierte en algo enigmático e inconexo.

También R. Bultmann y su escuela sostienen la fuerte diferenciación de las concepciones cristológicas; no buscan un fundamento unitario válido en sí mismo, sino la unidad en un nuevo modo de interpretación. La disparidad existente entre las afirmaciones cristológicas es una de las razones que justifican la interpretación existencial.

El propio R. Bultmann afirmaba en un artículo publicado en 1933 con el

[42] R. P. Casey, *The Earliest Christologies:* JThS NS 9 (1958) 253-277.
[43] Cf. *supra,* pp. 205s, y el trabajo de W. Thüsing que allí se cita en la nota 40.
[44] *Op. cit.,* 277.

título *Cristología del NT* que era ya un resultado adquirido por la investigación el enunciado siguiente: «Partiendo del hombre Jesús, que se sabía elegido por Dios como rey de los últimos tiempos y que incluso fue tenido por tal, se fue elaborando un ser celeste y divino, al que se atribuía la preexistencia, que había intervenido como potencia cósmica ya en la creación del mundo, se había hecho hombre, había muerto y resucitado, subió al cielo y allí reina como ser divino junto a Dios, siendo venerado como una divinidad por parte de los suyos... Una evolución que se desarrolló con tanta rapidez debido a que se aplicaron a Jesús ideas mitológicas referentes a un ser divino, redentor de los hombres, ideas largamente difundidas por todo el ámbito del judaísmo y del paganismo» [45]. Sin juzgar críticamente este «resultado» de la investigación, Bultmann se ocupa (tras una discusión de la tesis de W. Bousset sobre el culto al Kyrios) de la cristología paulina y joánica, las despoja de todo lo «mitológico» e interpreta ambas formas de cristología como «explicación de la comprensión creyente del nuevo ser» (267). La cristología es proclamación, interpelación; si Pablo proclama a Cristo como crucificado y resucitado, el oyente queda emplazado a sentirse bajo este hecho en su calidad de pecador ante Dios y a la vez justificado por él (260). La cristología manifiesta la situación en que se encuentra el ser humano afectado por el acontecimiento salvífico y cuál es la nueva comprensión de la existencia humana que se le da en dicho acontecimiento (261). Igualmente, el contenido de la cristología joánica no es un contenido de pensamiento o ideas, sino el mensaje de este «ser enviado», el mensaje de que este «ser enviado» es para el mundo el hecho decisivo, la κρίσις para juicio o para salvación (264).

La disparidad de afirmaciones cristológicas queda aquí nivelada a favor de una teología kerigmática que, por otra parte, no toma lo bastante en serio el hecho de la resurrección de Jesús, fundamental para la Iglesia primitiva. Según Bultmann, Jesús (como se ha dicho) «sólo ha resucitado en el kerigma»; nada más que esto le importa a Bultmann a la hora de encontrar la nueva comprensión existencial. Ni siquiera intenta comprender la evolución cristológica de la Iglesia primitiva en sus diversas fórmulas a tenor de su fe en la resurrección real de Cristo por Dios. En vez de esto, las diversas formas de expresión son reducidas a elementos mitológicos, correspondientes a la imagen del mundo, a la comprensión contemporánea del ser y, en último término, a la utilización del mito gnóstico del redentor [46]. Es cierto que, por este sistema, se consigue fácilmente dar un principio unitario al pensamiento teológico y a la hermenéutica de los textos neotestamentarios, pero es al precio de alejarse peligrosamente de la comprensión de la Iglesia primitiva.

En la escuela de R. Bultmann ha destacado H. Braun por su trabajo sobre *La problemática de una teología del NT,* que se refiere a la cristología junto con otros temas, todos los cuales deben indicar en conjunto que el NT hace afirmaciones discrepantes sobre los objetos teológicos fundamentales [47]. A dife-

[45] En *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (Tubinga 1933) 245-267, cita en 246. Las demás alusiones a este trabajo van indicadas en los paréntesis.

[46] Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT,* 130ss, 178ss, 303-306.

[47] En el *Beiheft 2 zur ZThK,* 58 (1961) 3-18. A este trabajo se refieren los números que damos entre paréntesis a continuación. Más concretamente se ha referido H. Braun al desarrollo cristológico en la Iglesia primitiva en un artículo anterior: *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie:* ZThK 54 (1957) 341-377; pero ya aquí decía: «Todos estos medios de expresión (Jesús Mesías, Jesús-Hijo del hombre, etc., la significación expiatoria de su muerte) no hacen más que apuntar al *único* fenómeno fundamental, típico de la actuación del Jesús terreno, el hecho paradójico de la exigencia radical y de la aceptación sin reservas» (349).

rencia de Bultmann, se interesa mucho por las cuestiones relativas al Jesús histórico; opina que en los evangelios sinópticos «se contienen muy probablemente fragmentos de la predicación del Jesús histórico» y que Jesús exige de los hombres una obediencia radical a Dios y un compromiso ilimitado por el prójimo (4). Por el contrario, la persona misma de ese predicador parece carecer de interés durante su vida pública y Jesús parece no haber exigido de ninguno de los suyos la confesión de su mesianidad (5). La descripción que hace Braun de la evolución cristológica es la siguiente: «A raíz de la fe pascual, la comunidad primera confiesa a Jesús como Mesías que ha de venir en seguida. La cristología se convierte en punto central. Se aplican a Jesús títulos judíos, helenísticos y gnósticos. Paso a paso, esos títulos van proyectándose sobre la vida de Jesús. El cuarto evangelio es el punto final de semejante evolución» *(ibíd.)*. En correspondencia con su concepción del Jesús histórico, advierte una tensión entre la fe de la comunidad y el Jesús histórico: con el crecimiento de la cristología va debilitándose la llamada que el Jesús histórico dirige a los hombres *(ibíd.)*. Lo mismo que Bultmann, remite los títulos y expresiones del cristianismo primitivo a concepciones judaicas o helenísticas contemporáneas (9) y establece breve y taxativamente: «Esta afirmación —hay un Mesías, un Kyrios— no podemos conciliarla con nuestra actual concepción del mundo» *(ibíd.)*. Así, pues, para él la cristología es, junto con otros temas, una razón *a favor de la interpretación existencial*, que él pretende llevar incluso al tema sobre Dios: nos sería imposible hablar de Dios de una manera objetivante, como si se tratase de una magnitud existente en y para sí (11).

Mientras Bultmann pensaba hallar en la cristología paulina e incluso en la joánica el principio de su interpretación existencial, Braun prescinde de esta cuestión y deja al margen todas las afirmaciones teológicas de la Iglesia primitiva según su sentido primigenio, alegando que no caben dentro de nuestra concepción moderna del mundo. Halla, en cambio, en la predicación del Jesús histórico, confirmado en cierto modo su postulado de una expresión no objetivante y de una reducción de nuestro comportamiento religioso a nuestra relación con el prójimo («Dios es el origen de que yo me sienta salvado y obligado por mi prójimo», p. 18). Advierte justamente que la cristología primitiva arranca de las experiencias pascuales, aunque no son para él más que el punto de partida de un proceso divergente que señala diversas direcciones, proceso cuya consideración no nos sirve, toda vez que de antemano nos veríamos obligados a situarnos fuera del punto de vista actual. El recurso de Braun a la predicación del Jesús sinóptico, que injustamente pretende contraponer a la cristología posterior (¿es que no pervive en ella la llamada a la obediencia radical ni el amor al prójimo?), no parece al fin más que un parche destinado a impedir la destrucción de la fe cristológica de la primitiva Iglesia.

No entraremos en la exposición de ulteriores intentos de solución del problema cristológico neotestamentario por vía de interpretación existencial [48]. Pre-

[48] Deberíamos citar ante todo los trabajos de E. Fuchs, que ha reunido sus conferencias y artículos en el volumen *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Tubinga 1965). Son característicos, dentro de su concepción, los artículos *Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie* (231-248); *Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben* (280-297); *Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium* (298-313). Fuchs intenta hallar la nueva interpretación de la existencia incluso en el «Jesús histórico» entendiendo la predicación de Jesús como «hecho lingüístico». Dice, entre otras cosas: «Jesús no ha reivindicado para sí un puesto de privilegio ante Dios, sino que se ha comprendido a sí mismo como *testigo de una nueva situación*, testigo auténtico de la interpretación del reino de Dios, válida ya desde ahora en su presencia» (244); «basta con que nosotros afirmemos el acontecimiento

ferimos preguntarnos más bien hasta qué punto se advierte, aun en medio de esta discontinuidad en los títulos y concepciones, una continuidad de evolución histórica; en efecto, teniendo en cuenta que todos los teólogos neotestamentarios son creyentes, no hay razón para excluir por principio una continuidad [49]. No podemos evitar al menos una reconstrucción hipotética de la evolución cristológica. El intento más notable en este sentido en los últimos años ha sido seguramente el de F. Hahn en su obra sobre los títulos cristológicos, que lleva por subtítulo «su historia en el cristianismo primitivo». Los títulos, con toda su profusión y variedad, no brotan por generación espontánea, sino que tienen su lugar y contexto histórico, aun cuando su sentido y significado hayan experimentado un cambio.

A pesar de tratar solamente los títulos más importantes, F. Hahn llega a proponer una determinada concepción de la evolución cristológica. Frente a la anterior distinción entre comunidad palestinense, cristianismo helenístico prepaulino y tradición paulina, se fija más bien en los grados que van del cristianismo judeo-helenístico al gentil-helenístico. El judeocristianismo influido por el helenismo es para Hahn el subsuelo fecundo del que arrancará la cristología posterior. En efecto, opina que la cristiandad palestinense más antigua sólo esperaba a Jesús como Hijo del hombre que había de venir (según las palabras del propio Jesús) [50], y *en este sentido* le invocaba como a su Señor en la celebración de la cena, cosa que atestigua el *Maranatha* (100-105). Para esta cristiandad no era Cristo aún el Kyrios exaltado actualmente, que vive y reina en los cielos, aunque era siempre «el Señor» (105-112). «Se hunden aquí las raíces y el centro de la más antigua cristología... Con la expresión 'mi' o 'nuestro Señor' se compendiaba la actuación terrena y escatológica de Jesús, de tal forma que en la designación de 'Señor', incluso dentro del marco palestinense, se encerraba una afirmación de gran alcance sobre la dignidad de Jesús, aun cuando faltase aún la idea de exaltación» (111s). Esa idea nació primeramente en la comunidad judeo-helenística, comenzando por la aplicación al Señor resucitado del Sal 109 LXX (110) (pp. 126-132). Ya hemos comprobado anteriormente (sección segunda, 1) que esta eliminación de la idea de la exaltación en la cristología más antigua es un procedimiento insostenible; la exaltación de Cristo es algo que viene dado a la comunidad primitiva en virtud de la misma resurrección de Jesús. Es preciso, no obstante, conceder a F. Hahn que la idea de la exaltación sólo paulatinamente fue desplegando la plena comprensión de la dignidad soberana e incluso divina de Jesús. Hay que pensar en primer lugar en las categorías judías de la entronización del Mesías-rey a la diestra de Dios y también, probablemente, en categorías semejantes corrientes en el judeocristianismo helenístico [51]. Pero ya refiriéndose a éste, observa con razón Hahn: «Jesús llevaba siempre títulos propios de Dios, y tanto el influjo de los LXX

salvífico como un *acontecimiento verbal,* tal como tiene lugar a los ojos de la fe mediante el Espíritu» (292); «toda la tensión que provoca la fe en Cristo puede resumirse en la afirmación de que la fe participa activamente en el acontecimiento salvífico, ya que el creyente dice y hace en el Espíritu lo que dice y hace Dios» (293). Una exposición y discusión detallada nos llevaría demasiado lejos.

[49] Cf. las acertadas observaciones de E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 43ss.

[50] *Christologische Hoheitstitel,* 23-32. Los números entre paréntesis que siguen se refieren a las páginas de esta obra.

[51] F. Hahn, *op. cit.,* 124, dice agudamente «que la κυριότης del exaltado se expresó en el judeocristianismo helenístico en forma adopcianista y que fue comprendida en sentido funcional». Pero habría sido preferible evitar la expresión «adopcianista», por los malentendidos y errores a que da lugar.

como la invocación cultual del Señor presente fueron preparando progresivamente esta concepción» (125). En el caso de que en el ámbito del cristianismo pagano-helenístico pudiera el título Kyrios llevar implícita una afirmación sobre la naturaleza divina del exaltado, quedaba abierta la puerta a semejante comprensión. Por ello, el paso de la cristología judeo-helenística a la pagano-helenística parece, en este y en otros lugares, algo incierto o sumamente fluctuante. Como último grado considera Hahn el desarrollo de esta concepción mirando al Cristo resucitado y al Jesús terreno (125); habría que decir más bien que, cuando la comunidad miraba desde el acontecimiento pascual a la actuación terrena de Jesús, era consciente de la filiación divina que éste manifestaba en sus palabras y acciones, y que precisamente en ellos es donde se le iba descubriendo el misterio de su persona.

Lo mismo que en el caso del título Kyrios, F. Hahn advierte una evolución en la inteligencia de la designación «Hijo de Dios». Ya el judeocristianismo había aplicado la idea del Hijo de Dios al Jesús terreno (292-308); la concepción cristiana de ambiente pagano no hace sino dar un paso más —según Hahn—, «en el sentido de que la recepción del Espíritu ya no se entiende como una simple armadura, sino como una penetración de todo el ser» (319). Esto es más fácil de postular que de demostrar. Tampoco satisface la supresión de la (auto)designación de Jesús como «el Hijo» (319-333), que, según Hahn, sólo en el *Evangelio de Juan* es equivalente al «Hijo de Dios», puesto que ya los sinópticos testifican a favor de ambas expresiones (tanto Mc como el documento Q) y han podido llegar a una concepción homogénea. Si, por ello, reserva Hahn para la predicación «Hijo de Dios» sólo «elementos de diversa índole» (333), tiene demasiado poco en cuenta el proceso de compenetración y de mezcla que desde los primeros tiempos tiene lugar entre los títulos cristológicos y la tradición sobre Jesús. Ciertamente, el título «Hijo de Dios» pudo en sus afirmaciones primeras haber tenido sus propias raíces en el ámbito de las ideas que circulaban, relativas al Mesías-rey davídico; pero ya muy pronto (cf. la voz de Dios en el bautismo y transfiguración de Jesús) ese título fue entendido también en el sentido de Mt 11,27, esto es, como dice Hahn refiriéndose a este pasaje, «en el sentido del puesto (privilegiado) de Jesús y del poder que se le ha conferido» (327). El paso de la representación del Mesías-rey a la del Hijo de Dios en sentido natural se verificó más fácil y rápidamente de lo que parece suponerse en la exposición de Hahn; cabe afirmarlo con seguridad a la vista de varias frases de Jesús y de la relación absolutamente única con Dios que en ella resplandece (la locución *Abbā*).

En último término, el substrato de la concepción de Hahn es una determinada idea sobre la autocomprensión del Jesús histórico que se expone detalladamente en un «apéndice» de la obra, a propósito del «profeta escatológico» (351-404). El autor se ocupa aquí exclusivamente de los vestigios de esta categoría cristológica que cabe reconocer en el cristianismo primitivo; pero sospechamos que concede a esta concepción arcaica y prontamente superada la mayor probabilidad a la hora de dar con la autocomprensión del Jesús histórico [52]. R. H. Fuller no se recata de declarar abiertamente en su obra, influida por Hahn, lo que éste no decía expresamente (cf. prólogo, p. 11), corrigiendo manifiestamente su punto de vista anterior. Si antes había interpretado la misión de Jesús en el sentido de que era el siervo de Dios paciente, justificado después

[52] Cf. F. Hahn, *op. cit.*, 404: «Es obvia la conclusión de que se trata de una concepción antigua que debió de ser preponderante en otro tiempo. Si esto es exacto, hay que reconocer que en la más primitiva tradición cristiana tuvo una significación determinante la vida terrena de Jesús y estaba orientada a su retorno».

como hijo de hombre, ahora dice: «Jesús entendió su misión en los conceptos de la profecía escatológica y confió en su justificación final por parte del Hijo del hombre. En cuanto profeta escatológico, no sólo predicó la venida futura de la salvación y el juicio, sino que la reveló ya con sus obras y palabras presentes. Esta figura del profeta escatológico, que no se dice expresamente, pero sí de un modo implícito, es la que da unidad a la actividad histórica de Jesús...» [53]. R. H. Fuller hace una restricción significativa: «De aquí no puede concluirse que la idea del 'profeta escatológico' sea la comprensión definitiva de la persona de Jesús. Este concepto no puede utilizarse como corrector de las respuestas cristológicas de la Iglesia neotestamentaria ni tampoco del subsiguiente desarrollo metafísico de la cristología, que alcanzó su culminación en Nicea y Calcedonia. Jesús no *definió* su propia persona como la del profeta escatológico» (130).

Para R. H. Fuller, la evolución cristológica de la Iglesia primitiva, que por lo demás él describe con los mismos estadios que Hahn, aunque de un modo más sistemático, constituye un proceso legítimo y necesario. La Iglesia más primitiva tuvo dos puntos cristológicos fundamentales: la resurrección y la parusía (142-181); la misión cara al judaísmo helenístico desarrolló una cristología en dos estadios (182-202); la Iglesia de ambiente pagano-helenístico estructuró finalmente la cristología en tres estadios (203-242). En esta reconstrucción del proceso evolutivo, que tan esquemática parece en Fuller, puede haber mucho de verdadero; en ella aparece lo mismo la continuidad que la discontinuidad del desarrollo cristológico en la historia. Pero es preciso ser conscientes de la problematicidad y de las limitaciones de semejante esquema evolutivo horizontal. Con los documentos originales de que disponemos no es posible trazar una línea continuada; además, hay que contar con una irrupción anterior de conocimientos, que, según aquel esquema, sólo deberían aparecer propiamente al final. En este punto, Pablo es para nosotros un testigo insoslayable: sus escritos son nuestros primeros documentos cristológicos y, sin embargo, nos presentan una cristología sumamente desarrollada. Este hombre, formado en la escuela del judaísmo rabínico, aunque también abierto espiritualmente al mundo de la diáspora helenística, adquirió, mediante su experiencia del camino de Damasco y de una sola vez, una comprensión completamente nueva de Cristo, comprensión que pertenece ya al último estadio de la evolución de la cristología neotestamentaria. ¿Qué es lo que le condujo a esta maduración tan sorprendente? El conocimiento de Jesucristo como Señor resucitado, viviente, exaltado, que se le apareció en el camino (cf. 1 Cor 9,1; 15,8; Flp 3,10), el Hijo de Dios, que Dios mismo le reveló (Gál 1,15s). ¿No pudo surgir un conocimiento parecido en otros cristianos procedentes del judaísmo, que reflexionaron igualmente sobre el hecho fundamental de la resurrección del Crucificado? ¿No hubieron de reflexionar sobre el misterio de Jesús los primitivos predicadores y transmisores, que reunieron e interpretaron en los evangelios sinópticos lo que la tradición había conservado? ¿No hubo de estimular a dicha reflexión la tradición misma de los hechos y palabras de Jesús? Todo aquel que contemplase la actuación y el comportamiento terreno de Jesús a la luz de la fe pascual podía, lo mismo que Pablo, hacer afirmaciones cristológicas de gran alcance.

Estamos ahora en disposición de referirnos nuevamente al tema del fundamento unitario de la cristología del NT, la resurrección de Jesucristo, el Cruci-

[53] R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Londres 1965) 130. A esta obra (trad. española: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979) se refieren los números que damos a continuación entre paréntesis.

ficado, y partiendo de aquí, a los hechos y palabras de Jesús de Nazaret, tal como los guardó e interpretó la Iglesia primitiva a la luz de su fe. Tal es el principio originario sobre el que se levanta toda la cristología más primitiva y sobre el que fueron creciendo y estructurándose las varias ideas cristológicas que hemos estudiado. En todas ellas se mantiene la confesión de Jesucristo, es decir, la confesión de que el Jesús histórico es también el Cristo de la fe pascual, sean cuales fueren los intentos de formulación, desarrollo y comprensión concreta de dicha fe.

RUDOLF SCHNACKENBURG

BIBLIOGRAFIA

Argyle, A. W., *The Christ of the New Testament* (Londres 1952).
Balz, H. R., *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967).
Barrett, C. K., *From First Adam to Last* (Londres 1962).
Best, E., *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Cambridge 1965).
Bieneck, J., *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951).
Blank, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo de Br. 1964).
— *Paulus und Jesus. Versuch einer Grundlegung* (Munich 1968).
Boers, H., *The Diversity of New Testament Christological Concepts and the Confession of Faith* (tesis no publicada; Bonn 1962).
Boismard, M.-E., *Constitué Fils de Dieu (Rom I, 4):* RB 60 (1953) 5-17.
— *Le Prologue de saint Jean* (París 1953).
— *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre* (París 1961).
Borig, R., *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10* (Munich 1967).
Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956).
— *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20,* en *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann; Tubinga 1964) 171-191.
Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Gotinga ⁴1935).
Brandenburger, E., *Adam und Christus* (Neukirchen 1962).
Braun, F.-M., *Messie, Logos et Fils de l'Homme* (Lovaina 1962) 133-147.
— *Jean le Théologien,* III: *Sa théologie, le mystère de Jésus Christ* (París 1966).
Brown, R. E., *Does the New Testament call Jesus God?:* «Theological Studies» 26 (1965) 545-573.
Brox, N., *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus,* en K. Schubert (editor), *Vom Messias zum Christus* (Viena 1964) 165-201.
Büchsel, F., *Christologie des Hebräerbriefes* (Gütersloh 1922).
Bultmann, R., *Die Christologie des Neuen Testaments,* en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga 1933) 245-267.
— *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁵1965).
Casey, R. P.: *The Earliest Christologies:* JThS NS 9 (1958) 253-277.
Cerfaux, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1951; trad. española: *Jesucristo en San Pablo,* Bilbao 1967).
— *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus,* en *Recueil L. C.* I (Gembloux 1954) 3-63.
Comblin, J., *Le Christ dans l'Apocalypse* (París 1965).
Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga ³1960).
— *Jesus Christus:* RGG ³III (1959) 219-653.
Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957; Tubinga ³1963).
Dahl, N. A., *Die Messianität Jesus bei Paulus,* en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 83-95.

Dalton, W. D., *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965).
Davey, J. E., *The Jesus of St. John* (Londres 1958).
Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga 1967).
Diepen, D. H. M., *La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie* (Brujas 1960).
Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and its Development* (Londres ⁶1950; trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974).
— *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953; trad. española: *Interpretación del cuarto Evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Dupont, J., *Essais sur la christologie de St. Jean* (Brujas 1951).
Durrwell, F. X., *La résurrection de Jésus, mystère de salut* (París 1954; trad. española: *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Barcelona 1960).
Filson Floyd, V., *Jesus Christ the Risen Lord* (Nueva York 1956).
Friedrich, G., *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern:* ZThK 53 (1956) 265-311.
Fuchs, E., *Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben:* ZThK 59 (1962) 32-45.
— *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Tubinga 1965).
Fuller, R. H., *The Foundations of New Testament Christology* (Londres 1965; trad. española: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Gabathuler, H. J., *Jesus Christus Haupt der Kirche-Haupt der Welt. Der Christushymnus Kolosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre* (Zurich 1965).
Galitis, G. A., *Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ ΕΝ ΤΗι Κ. ΔΙΑΘΗΚΗι* (Atenas 1960).
Galloway, A. D., *The Cosmic Christ* (Nueva York 1951).
Gaugler, E., *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums,* en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche* (Munich 1936) 34-67.
Geiselmann, J. R., *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerigmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951).
— *Jesucristo:* CFT I (Madrid ²1979) 804-834.
— *Jesus der Christus* I: *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Munich 1965).
George, A., *La royauté de Jésus selon l'Évangile de Luc:* «Sciences Ecclés.» 14 (1962) 7-29.
— *Jesus Fils de Dieu dans l'Évangile selon St. Luc:* RB 72 (1965) 185-209.
Gewiess, J., *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939).
Giblet, J., *Jésus et le «Père» dans le IVᵉ Évangile* (Lovaina 1958) 111-130.
Gils, F., *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957).
Gnilka, J., *Der Philipperbrief* (Friburgo de Br. 1968).
Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957).
Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon 451* (Londres 1965).
Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Gotinga 1966).
Guillet, J., *A propos des titres de Jésus,* en *Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu* (Mémorial Gelin; Lyon 1963) 309-317.
Haenchen, E., «*Der Vater, der mich gesandt hat*»: NTS 9 (1962-63) 208-216.
— *Die frühe Christologie:* ZThK 63 (1966) 145-159.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).
Hajdánek, L.-Pokorný, P., *Jesus, Glaube, Christologie:* ThZ 18 (1962) 268-282.
Hegermann, H., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlín 1961).
Henry, P., *Kénose:* DBS V (1957) 7-161.

Hermann, I., *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Munich 1961).
Higgins, A. J. B., *Menschensohn-Studien* (Stuttgart 1965).
Holtz, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962).
Iersel, B. M. F. van, *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961).
— *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Eine Ringvorlesung der Theol. Fakultät der Universität Marburg* (Marburgo 1962).
Jones, G., *Christology and Myth in the New Testament* (Londres 1956).
Kähler, M., *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* editado por E. Wolf (Munich 1953).
Keck, L. E., *Mark 3,7-12 and Mark's Christology:* JBL 84 (1965) 341-358.
Kehl, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967).
Kramer, W., *Christos Kyrios Gottessohn* (Zurich 1963).
Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966).
Kruijf, Th. de, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Roma 1962).
Kümmel, W. G., *Jesusforschung seit 1950:* ThR NF 31 (1966) 15-46.
Kuss, O., *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957-59).
— *Der Brief an die Hebräer* (Ratisbona ²1966).
Lamarche, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (París 1966).
Lampe, G. W. H., *The Lucan Portrait of Christ:* NTS 2 (1955-56) 160-175.
Larsson, E., *Christus als Vorbild* (Upsala 1962).
Lengsfeld, P., *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Essen 1965).
Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* (Darmstadt ²1961).
Lövestam, E., *Son and Saviour* (Lund 1961).
Lütgert, W., *Die johanneische Christologie* (Gütersloh ²1916).
Lyonnet, S., *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon St. Paul:* Gr 39 (1958) 295-318.
Marshall, J. H., *The Synoptic Son of Men Sayings in Recent Discussion:* NTS 12 (1965-66) 327-351.
Martin, R. P., *Carmen Christi. Phil. II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge 1967).
Maurer, C., *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums:* ZThK 50 (1953) 1-38.
Meinertz, M., *Theologie des Neuen Testamentes,* 2 vols. (Bonn 1950; trad. española: *Teología del Nuevo Testamento,* Madrid 1963).
Mertens, H., *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques* (Gembloux 1957).
Michel, O., *Die Entstehung der paulinischen Christologie:* ZNW 28 (1929) 324-333.
Minette de Tillesse, G., *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (París 1968).
Mussner, F., *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955).
O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in its Historical Setting* (Londres 1961).
Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964; trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974).
Pax, E., *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Munich 1955).
Percy, E., *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953).
Prat, F., *La théologie de saint Paul* II (París ³⁸1949; trad. española: *Teología de San Pablo,* México 1952).
Rawlinson, A. J. E., *The New Testament Doctrine of the Christ* (Londres 1926, ³1949).
Riedl, J., *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament:* ZKTh 87 (1965) 443-452.
Riesenfeld, H., *The mythological Background of New Testament Christology,* en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Homenaje a C. H. Dodd; Cambridge 1956) 81-95.
Rigaux, B., *La seconde venue de Jésus,* en *La venue du Messie* (Lovaina 1962) 173-216.
Robinson, J. A. T., *The Most Primitive Christology of all?:* JThS NS 7 (1956) 177-189.
— *Jesus and His Coming* (Londres 1957).

Romaniuk, K., *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Roma 1961).
Schierse, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955).
Schille, G., *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes:* ZNW 46 (1955) 81-109.
Schmitt, J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949).
Schnackenburg, R., *Die Messiasfrage im Johannesevangelium,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Homenaje a J. Schmid; Ratisbona 1963) 240-264.
— *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Munich 1963; trad. española: *Teología del NT,* Bilbao 1973).
— *Das Johannesevangelium,* tomos I-III (Friburgo de Br. 1965-1979).
Schreiber, J., *Die Christologie des Markusevangeliums:* ZThK 58 (1961) 154-183.
Schubert, K. (ed.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena 1962).
Schürmann, H., *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ NF 2 (1958) 54-84.
Schulz, S., *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Gotinga 1957).
— *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960).
— *Maranatha und Kyrios Jesus:* ZNW 53 (1962) 125-144.
Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ^{6}1951).
Schweizer, E., *Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt,* en *Libertas christiana* (Homenaje a F. Delekat; Munich 1957) 175-187.
— *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich ^{2}1962).
Scroggs, R., *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology* (Oxford 1966).
Sevenster, G., *De Christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam 1946).
Sidebottom, E. M., *The Christ of the Fourth Gospel* (Londres 1961).
Sjöberg, E., *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955).
Stanley, D. M., *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma 1961).
Stonehouse, N. D., *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Filadelfia 1944).
Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (Gotinga 1962).
Sturhahn, C. L., *Die Christologie der apokryphen Apostelakten* (Gotinga 1952).
Styler, G. M., *Stages in Christology in the Synoptic Gospels:* NTS 10 (1963-64) 398-409.
Taylor, V., *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres 1958).
Teeple, H. M., *The Origin of the Son of Man Christology:* JBL 84 (1965) 213-250.
Teodorico da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei:* Gr 39 (1958) 319-334.
Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960).
— *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster 1965).
— *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie:* BZ NF 11 (1967) 95-108, 205-222; 12 (1968) 54-80, 223-240.
Tödt, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).
Trilling, W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich ^{3}1964; trad. española: *El verdadero Israel,* Madrid 1974).
Vielhauer, Ph., *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums,* en *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann; Tubinga 1964) 155-169.
— *Zur Frage der christologischen Hoheitstitel:* ThLZ 90 (1965) 569-588.
Vögtle, A., *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20,* en *Studia evangelica* II (Berlín 1964) 266-294.
— *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Gott in Welt* I (Friburgo de Br. 1964) 608-667.
Voss, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (París 1965).
Wetter, P. G., «*Der Sohn Gottes*» (Gotinga 1916).
Whiteley, D. E. H., *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964).
Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961).

Windisch, H., *Zur Christologie der Pastoralbriefe:* ZNW 34 (1935) 213-238.
Wolff, H. W., *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín ³1952).
Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901; Gotinga ³1963).
Zedda, L., *L'adozione a figlo di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952).
Zimmermann, H., *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse,* en *Unio Christianorum* (Homenaje a L. Jaeger; Paderborn 1962) 176-197.
— *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes* (Paderborn 1964).

Publicaciones recientes en español sobre el NT y la cristología

Bonnard, P., *El Evangelio según san Mateo* (Madrid 1975).
Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975).
Brown, R. E., *El Evangelio según Juan,* 2 vols. (Madrid 1979).
Conzelmann, H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974).
Dodd, C. H., *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid 1979).
— *La tradición histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid 1979).
Duquoc, Ch., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret* (Salamanca 1974).
Fitzmyer, J. A., *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas* (Madrid 1975).
Gomá, J., *El Evangelio según san Mateo,* 2 vols. (Madrid 1976).
González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid ²1978).
González Faus, J. I., *La Humanidad nueva. Ensayo de cristología,* 2 vols. (Bilbao 1974).
Kasper, W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1978).
Léon-Dufour, X., *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Madrid ³1980).
Mateos, J./J. Barreto, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979).
— *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan* (Madrid 1980).
Mowinckel, S., *El que ha de venir* (Madrid 1975).
Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
Rahner, K./W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975).
Schelkle, K. H., *Teología del NT,* 4 tomos (Barcelona 1975ss).
Schillebeeckx, E., *Jesús. Historia de un viviente* (Madrid 1980).

CAPITULO V

DESARROLLO DE LA CRISTOLOGIA EN LA HISTORIA DE LOS DOGMAS Y EN EL MAGISTERIO ECLESIASTICO

La doctrina de fe en Jesucristo cristalizó en los dogmas de los Concilios de la Iglesia antigua (Nicea, Efeso, Calcedonia, III de Constantinopla). No sólo los católicos y los ortodoxos aceptan estas definiciones, sino también la mayor parte de las Iglesias de la Reforma. «Una persona en dos naturalezas»: tal es el resumen de la doctrina del Concilio de Calcedonia que ha ido transmitiéndose ininterrumpidamente hasta nuestras actuales catequesis. Y, sin embargo, en ningún otro punto es tan acusado y doloroso como en éste el problema de la distancia existente entre kerigma y dogma [1]. En el origen histórico de estos dogmas desempeñan un papel decisivo las contradicciones terminológicas y los presupuestos filosóficos. Las discusiones que originaron las definiciones cristológicas se desarrollaron en medio de malentendidos e incomprensiones, pesando sobremanera las enemistades personales y el poder político. Aunque nos encontramos en el corazón de la revelación cristiana, la persona de Jesucristo, la formulación de esta doctrina resulta árida, estéril e incomprensible para el hombre de hoy.

Por ello tiene la historia de los dogmas cristológicos un interés particular. Sólo a la luz de esa historia podemos descubrir la significación —en sentido filológico y existencial— que estas definiciones tenían para sus contemporáneos. Esta historia constituye el único punto de partida legítimo para buscar, en la teología y en la predicación, expresiones de la fe primitiva que respondan mejor al hombre de hoy y a sus necesidades de orden religioso. Por eso la historia de los dogmas cristológicos ha sido en los últimos tiempos objeto de estudios profundos y detallados. Las notas a pie de página podrán indicar lo que el siguiente esbozo debe frecuentemente al trabajo de otros. A pesar de todo, el autor espera que el presente intento aporte alguna novedad. Nos proponemos describir la relación existente entre las ideas y representaciones cristológicas y las concepciones referentes a la obra y significación salvífica de Jesús. Esta perspectiva histórico-salvífica no viene determinada solamente por el propósito de este manual, sino que constituye la clave para penetrar en el misterio de esta historia antigua. En esta perspectiva podremos comprender el punto de partida de cada uno de los escritores y su evolución conjunta. Lo que se ha dicho sobre el dogma trinitario vale también para la cristología: «La explicación filosófica y la mediación conceptual están claramente, en este tiempo de formación del dogma, al servicio de una motivación religioso-salvífica» [2]. También los modernos estudios sobre cristología han dedicado una atención desproporcionada a lo que podríamos llamar constitución estática del Dios-hombre. Pero ¿no se habrá detenido con ello la evolución antigua? Dicho con otras palabras: la historia de los dogmas ha aceptado demasiadas veces la teoría de que las defini-

[1] Cf. MS I, 704ss.

ciones de Calcedonia y Constantinopla son perfectas en todos los aspectos. Nuestra mirada a la significación salvífica de Jesús nos capacita para criticar constructivamente los antiguos dogmas y nos brinda nuevas posibilidades en orden a la reflexión actual sobre la persona de Jesús.

La extensión y carácter de este esbozo, dentro del conjunto de la obra, exigen al autor una serie de limitaciones que nos parece oportuno indicar:

— no nos vamos a preocupar de ser exhaustivos, pero sí daremos pistas suficientes sobre las formas y direcciones más importantes;

— apenas entraremos en los complicados problemas terminológicos;

— no incluiremos en nuestro esbozo la relación existente entre la evolución cristológica y la doctrina sobre Dios y la Trinidad. Dejar esta laguna nos resulta particularmente doloroso, puesto que la relación de Jesús con el Padre y con el Espíritu Santo es una fuerza motriz de la cristología. La laguna es, por otra parte, inevitable, puesto que la doctrina sobre Dios atraviesa de mil modos la cristología y exigiría multitud de desarrollos colaterales.

SECCION PRIMERA

EL JUDEOCRISTIANISMO

1. *Dos tipos de cristología*

La cristología clásica, desarrollada a partir del siglo II por los Padres de la Iglesia y los Concilios, se funda en las ideas de las cartas tardías de san Pablo y en san Juan. En estos documentos, la persona del Señor glorificado es presentada con ayuda de las concepciones veterotestamentarias y del judaísmo tardío sobre la Sabiduría y la Palabra. El hombre Jesús es la revelación de Dios; en él aparece en medio de nosotros la palabra creadora y salvadora de Dios. Nacen así una serie de diseños cristológicos que, a pesar de todas sus diferencias, coinciden en describir una *cristología de preexistencia* (véase cap. IV): Jesús es un ser divino que se hace hombre, vive como hombre hasta la muerte y mediante su resurrección torna al Padre.

Pero, a pesar del predominio absoluto que posteriormente adquirirá esta cristología de preexistencia, no puede olvidarse que la Iglesia ha proclamado también el mensaje de Jesucristo sin recurrir a esta representación. De los primeros capítulos del libro de los *Hechos* y de otros muchos textos neotestamentarios se desprende una comprensión diferente de Jesús. Se trata de un hombre que ha vivido sencillamente como un profeta, como el Siervo de Yahvé obediente, que después ha muerto y mediante la resurrección ha sido constituido Señor. También en esta concepción se registran variaciones; a veces se acentúa que la investidura mesiánica de Jesús tiene lugar a raíz de la resurrección, y en otras ocasiones se adelanta esta investidura hasta el bautismo. En cualquier caso, podemos hablar aquí de *cristología de exaltación.*

Hasta qué punto estas ideas tan diferentes y de ángulos tan distintos se relacionan es uno de los problemas de la teología del NT. Para penetrar la posterior historia del dogma puede ser útil tener en cuenta la comprensión semítica

[2] Cf. MS II, 219ss.

de la unidad entre la acción de Dios y su palabra. Si en la cristología de exaltación la vida, la muerte y la resurrección de Jesús son la *actividad* salvífica de Dios por y para los hombres, en la mentalidad semítica aparece también ese acontecimiento como *palabra* de Dios (debido a la referencia de la creación a la salvación: palabra creadora de Dios) y es su *autorrevelación* definitiva como Dios salvador. Teniendo en cuenta este trasfondo, extraña la facilidad con que los Padres más antiguos equiparan a Jesús en su historia humana con Jesús en su dimensión de Dios y autorrevelación divina. Pero cuanto más profunda se va haciendo la penetración del cristianismo en el mundo helenístico, más problemática resulta la unidad de acontecimiento y palabra. El intelectualismo griego había separado el pensamiento de la palabra y de la acción. Por ello en las controversias cristológicas posteriores habría de darse una lucha contra la ruptura entre ambas líneas (acontecimiento salvífico y palabra salvífica), es decir, un intento de reconstruir la plenitud unitaria de la figura de Jesús, el hombre en el que Dios lleva a cabo su obra salvífica por todos y a la vez la palabra en la que Dios mismo se revela como Dios de nuestra salvación. Ambos motivos están siempre presentes en el pensamiento cristiano, que no descansa hasta que no da con ese punto unitario. Mientras no se llega a este punto surgen continuos conflictos entre aquellos que buscan la comprensión del misterio de Cristo por diversos caminos. Al exponer estas primeras síntesis católicas observaremos esta unidad, pero también las fisuras que en ella se encuentran.

Hemos de preguntarnos en primer lugar si en la predicación de la Iglesia posapostólica siguió teniendo validez la cristología de exaltación. ¿Habrá que considerarla más bien como una cristología subdesarrollada, superada por san Pablo y san Juan?

2. *Testimonios antiguos*

Justino e Ireneo nos otorgan la pista. Justino, que nace en Palestina y escribe en Roma hacia el año 165, habla en su *Diálogo con Trifón* (48, R 136) de personas de procedencia judía «que confiesan efectivamente que (Jesús) es el Cristo, pero que lo predican como un hombre que desciende de hombres». Justino, por su parte, con la inmensa mayoría de los cristianos, cree que Jesús «preexistía como Hijo del Creador y como Dios, y se hizo hombre por mediación de la Virgen». Sin embargo, parece que considera también como cristianos a aquellos que enseñan «que nació hombre de los hombres y vino a ser Cristo por elección». Esto se confirma en otro pasaje, suponiendo que en el capítulo 47 se describa ese mismo grupo. Habla aquí Justino de algunos cristianos que siguen observando la ley judía. Sabe que muchos no quieren tener relación con estos judeocristianos; él, en cambio, está dispuesto a tratar con ellos con tal de que no pretendan obligar a los demás a observar la ley *(Diálogo con Trifón,* 47, ed. Goodspeed, 144s). A un siglo de distancia de Pablo, nos encontramos aún en plena controversia sobre la vigencia de la ley entre los cristianos procedentes del judaísmo y de la gentilidad; entre estos últimos no hay acuerdo sobre la admisión de los judeocristianos en el seno de la comunidad. Si los dos capítulos citados se refieren al mismo grupo, nos encontraremos con que hay judeocristianos que aún pertenecen a la gran Iglesia, pero que siguen confesando a Jesús a base del modelo de la exaltación.

El problema se agrava notablemente treinta años después, según las noticias que nos da Ireneo sobre los ebionitas *(Adversus Haereses,* I, 26, 2, K 115). Muy probablemente estos ebionitas son judeocristianos que tal vez descienden de la primitiva comunidad jerosolimitana, como se desprende de su veneración por la Ciudad Santa como morada de Dios y de la noticia de que viven aún en

la zona del Jordán. Su cristología corresponde, según Ireneo, a la de Cerinto: Jesús es el hijo de José y María, un hombre corriente, aunque extraordinariamente santo; en el momento de su bautismo descendió sobre él un ser divino, el Cristo *(ibid.,* 26, 1, K 114). A los ojos de Ireneo, los ebionitas son herejes que pervierten la naturaleza de la salvación *(Adv. Haer.,* III, 19, 1: SourcesChr 34, 330). La verdad es que su fe tiene evidentes rasgos sectarios: aceptan exclusivamente el Evangelio de Mateo y se atienen a la ley judía; más aún, acusan a Pablo de renegado y se apoyan sobre todo en las profecías *(Adv. Haer.,* I, 26, 2, K 115).

Los puntos de vista se han endurecido por ambas partes. Justino parece aún dispuesto a recibir fraternalmente a los judeocristianos, con tal de que dejen a los cristianos gentiles la libertad paulina frente a la ley; en tiempos de Ireneo, los ebionitas rechazan completamente a Pablo y son expulsados de la Iglesia. Aun en el caso de que Justino e Ireneo hablen de grupos distintos, el agravamiento del conflicto es evidente; la cristología que Ireneo atribuye a los ebionitas responde al modelo de la exaltación y, a diferencia de Justino, la condena sin paliativos.

3. «*Kerygmata Petrou*» y *Hermas* [1]

Algunos documentos judeocristianos confirman esta imagen. Pero se han conservado pocos, ya que los judeocristianos dejaron pronto la gran Iglesia.

En primer lugar, conservamos algunos fragmentos del *Evangelio de los Ebionitas.* Encontramos aquí la supresión del relato de la infancia, que da la impresión de conocer; tiene, además, la descripción del bautismo de Jesús, en el que el Espíritu Santo «entra» en él (no «desciende sobre» él, como dicen los sinópticos) y la voz del cielo proclama: «Hoy te he suscitado». La última particularidad dice poco en sí misma; este verso sálmico, que en los *Hechos* se refiere a la glorificación, en muchos autores de la gran Iglesia y en algunos manuscritos de Lc se emplea al relatar el bautismo de Jesús. Pero en conjunto estos rasgos de tan escaso relieve traen al recuerdo el cuadro que traza Ireneo de la cristología ebionita.

Fragmentos de la obra ebionita *Kerygmata Petrou* pueden entresacarse con gran probabilidad de las *Homilías* y *Recognitiones* pseudoclementinas [2]. En los *Kerygmata Petrou* es evidente la posición contraria a Pablo, a quien se tilda de *inimicus homo.* A Jesús no se le asignan más títulos que el de Maestro y, sobre todo, el de «verdadero profeta» (por ejemplo, *Hom.,* I, 19, 1: GCS 42, 32; *Recogn.,* I, 16, 1: GCS 51, 15) [3]. Como profeta, enseña Jesús la fe en un solo Dios, Creador y Juez; llama a los hombres de la corrupción del paganismo a la ley de este Dios y proclama la inutilidad de los sacrificios antiguos, en cuyo lugar establece el bautismo. En conjunto, la obra parece arcaica y recuerda

[1] J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Hist. des doctrines chrétiennes avant Nicée 1; Tournai 1958) 199-315; Daniélou extiende mucho más allá la amplitud del «judeocristianismo». J. Fitzmyer, *The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature:* «Theological Studies» 16 (1955) 335-372; A. Grillmeier, *Christ,* 41-66; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); P. Smulders, *De adoptianische Christologie van het Jodenchristendom:* «Jaarboek Werkgenootschap van kath. Theologen in Nederland» (1967-68) 89-103; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Berlín 1958).

[2] Fitzmyer, *op. cit.,* 350, nos da una panorámica de los fragmentos que según los investigadores proceden de los *Kerygmata.*

[3] Cf. Strecker, *op. cit.,* 145-153.

fuertemente a los documentos de Qumrán [4]. Cabe sospechar aquí la existencia de una cristología adopcionista [5].

Pero es interesante observar que este adopcionismo no se encuentra en estado puro. Jesús es en algún sentido la encarnación de un ser supraterrestre. Como «verdadero profeta», Jesús está en la misma línea que Adán, quien, según los *Kerygmata Petrou,* poseía «el grande y santo espíritu de la profecía» (por ejemplo, *Hom.,* III, 17, 1: GCS 42, 62). Este espíritu que fue otorgado a Adán «ha recorrido todos los tiempos desde el principio del mundo; cambió su nombre y su figura hasta que alcanzó su propio tiempo y —ungido por Dios como recompensa a su esfuerzo— halló descanso eterno» *(Hom.,* III, 20, 2: GCS 42, 64; cf. *Recogn.,* II, 22, 4: GCS 51, 65), de modo que Jesús «es el verdadero Cristo» *(Hom.,* II, 17, 5: GCS 42, 42). Tal vez los *Kerygmata* piensan en más de una encarnación del Espíritu Santo, como los gnósticos judeocristianos [6]. En ambos es presentado Jesús como la morada definitiva del Espíritu Santo, de modo que su vida es el tiempo propio del Espíritu. Así, pues, es el Espíritu Santo quien es descrito aquí con los rasgos de la sabiduría veterotestamentaria. Esto es lo que se desprende de la mención de su «descanso» (cf. Eclo 24,7), así como de otros detalles: él estaba unido con Dios; fue su consejero y su mano poderosa en la creación *(Hom.,* XVI, 12, 1: GCS 42, 223s; XX, 3, 4: GCS 42, 269; cf. XI, 22, 1-3: GCS 42, 165). No se trata de un adopcionismo puro: Jesús es algo más que un hombre extraordinariamente agraciado; en él se hace presente, de un modo definitivo, la Sabiduría-Espíritu de Dios. Estas especulaciones sólo son posibles dentro de un marco ideológico en el que de algún modo se identifica al hombre Jesús con el Espíritu divino.

Que semejante identificación no era del todo desconocida en el ambiente que rodeaba a los *Kerygmata* lo ponen de manifiesto otras fuentes, recogidas también en las pseudoclementinas, los *Anabathmoi Iakobou,* que no son ebionitas, pero que acusan estrecho parentesco con los *Kerygmata.* Este escrito pone también de manifiesto la decisiva cuestión de fe «sobre Jesús, si es el profeta preanunciado por Moisés y el Cristo eterno» *(Recogn.,* I, 43, 1-2: GCS 42, 33; cf. I, 50, 5: GCS 42, 37). Este «Cristo eterno», como es llamado también aquí el Espíritu Santo, existía desde el principio; de un modo oculto estaba siempre con los justos *(Recogn.,* I, 52, 3: GCS 42, 38); se apareció a Abrahán y a Moisés, pero después «volvió a su trono celeste» *(Recogn.,* I, 33, 1-2: GCS 42, 27; I, 34, 4: GCS 42, 28); por último, ha «venido a la tierra», ha abolido los sacrificios y ha instaurado el perdón de los pecados por el bautismo en su nombre *(Recogn.,* I, 37, 3: GCS 42, 31; I, 49, 1-5: GCS 42, 36, entre otros pasajes). Jesús es, pues, mayor que Moisés o que Juan; éstos eran profetas, él es al mismo tiempo profeta y Cristo; ellos eran seguidores de la ley, él es el legislador *(Recogn.,* I, 59-60: GCS 42, 41s). Las categorías empleadas son las mismas que en los *Kerygmata,* pero aquí aparecen vinculadas expresamente a una cristología de preexistencia, en la que Jesús es identificado con el Cristo eterno.

Mientras los *Kerygmata* responden al punto de vista de un judeocristianismo separado de la gran Iglesia —el judeocristianismo que describe Ireneo—, el

[4] Fitzmyer, *op. cit.,* 357s, 361-367.

[5] Sin embargo, hay que decir que el único texto que Schoeps *(op. cit.,* 78) cita a propósito del adopcionismo de los *Kerygmata (Recogn.* I, 48, 8: GCS 51, 36) carece de fuerza probativa. Que Jesús «filius appellatur» en el bautismo puede significar o bien que es sólo entonces cuando es llamado a la filiación o que ése es el momento de su proclamación como Hijo. Además, Strecker duda con buenas razones *(op. cit.,* 243) de que estas palabras procedan de los *Kerygmata.*

[6] Hipólito, *Refut.* IX, 14, 1: GCS 26, 252. Cf. Strecker, *op. cit.,* 149s, 164s; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, Ergänzungsheft* (Gotinga 1964) 390.

«*Pastor*» *de Hermas* refleja la situación descrita por Justino [7]. El escrito, que adquiere su forma definitiva en Roma, precisamente por los años en que Justino actúa en aquella ciudad, es declaradamente judeocristiano [8], pero había sido aceptado comúnmente por la gran Iglesia. Las reflexiones cristológicas desempeñan en él un papel subordinado [9]. Sin embargo, la parábola V conserva la más perfilada cristología adopcionista de la primitiva literatura cristiana. La parábola habla de un señor que ha plantado una viña. Al salir de viaje, la confía a un esclavo fiel. Cuando vuelve, se encuentra con que el esclavo ha hecho más de lo que se le había encargado. El señor, entonces, después de deliberar con su hijo y con los consejeros, determina adoptar al esclavo como heredero de su hijo (*Sim.*, V, 2, 2-11: GCS 48, 53s). Después se explica la parábola. El señor es Dios Creador. Su heredad es la tierra; la viña, el pueblo de Dios. «El hijo es el Espíritu Santo, y el esclavo es el Hijo de Dios» (*Sim.*, V, 5, 2-3: GCS 48, 56). El trabajo del esclavo en la viña del pueblo es el siguiente: lo rodea con una cerca, es decir, pone a unos ángeles de guardas, purifica los pecados del pueblo y le da los mandamientos de su Padre (*Sim.*, V, 6, 2-3: GCS 48, 57). Por último, la adopción del esclavo: «Dios ha hecho habitar al Espíritu Santo, que existía anteriormente y que ha hecho la creación, en la carne que él había elegido. Mas la carne en que habitó el Espíritu Santo sirvió bien al Espíritu... Tras haber vivido en el bien y en la pureza y haberse esforzado y colaborado en todo con el Espíritu... Dios la eligió como compañera del Espíritu. Pues el comportamiento de esta carne fue de su agrado, ya que no mancilló al Espíritu Santo que poseía en la tierra. El deliberó entonces con el Hijo y con los gloriosos ángeles, para que la carne adquiriera una morada y no le faltara la recompensa por su servicio; pues toda carne pura y sin mancha, en la cual vive el Espíritu Santo, será recompensada» (*Sim.*, V, 6, 4-7: GCS 48, 57).

La carne es, sin duda, el hombre Jesús. El Espíritu Santo, aquí representado por el Hijo de Dios, tiene los rasgos de la sabiduría preexistente. Como recompensa de este servicio recibe el hombre Jesús la participación en la dignidad de este Hijo; aquí Hermas está pensando en la resurrección y glorificación. Hermas es en este punto más arcaico que los demás textos judeocristianos que poseemos, pues Jesús es constituido Hijo no en su bautismo, sino en su resurrección. Durante su vida mortal, Jesús no parece ser aún el Hijo de Dios; se le eleva a esta dignidad como recompensa por su actuación. Este adopcionismo se acentúa aún más mediante la frase final; produce la impresión de que en ella se coloca a Jesús en la misma línea que a otros hombres.

Y, sin embargo, atención: la contraposición posterior entre filiación adoptiva y filiación trascendente no puede aplicarse todavía a estos textos. En efecto, el texto nos prohíbe sacar consecuencias precipitadas en esta dirección. En primer lugar, desde el principio no es aquí Jesús un simple hombre, sino el elegido, en el que el Espíritu Santo habita de una manera particular. La obra salvífica del Espíritu y del esclavo apenas se distinguen, y más bien discurren conjuntamente [10]. El hijo purifica al pueblo de los pecados y proclama la ley de su

[7] Cf. *supra*, pp. 317s.

[8] J. P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline:* RB 60 (1953) 41-82. En el autor ve Audet un converso procedente de la comunidad de Qumrán (42). Cf. también St. Giet, *Hermas et les pasteurs* (París 1963) 279.

[9] L. Pernveden, *The concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (Lund 1966) 70; cf. las anotaciones de Giet a esta obra: RHE 63 (1968) 432-434.

[10] Dibelius, *HNT Erg. Bd.*, 572. En relación con esto están las contradictorias respuestas al problema de si estas obras conciernen al antiguo pueblo de Dios (así, St. Giet, *op. cit.*, 219s) o al nuevo (así, Dibelius, *op. cit.*; Joly: SourcesChr 103, 238). En

Padre; es lo mismo el Espíritu preexistente que el hombre Jesús. Con relación a la obra salvífica se advierte la tendencia a ver al hombre Jesús y al Espíritu como a *un* sujeto, *un* Salvador. Particular atención merece, finalmente, el título «Hijo de Dios». Se trata de una designación del hombre Jesús: «El esclavo es el Hijo de Dios». Pero en la alegoría se presenta como «hijo» al Espíritu preexistente; este nombre expresa dignidad divina, hasta el punto de que Hermas se siente torturado por la pregunta «¿Por qué el Hijo de Dios vive en la condición de esclavo?» *(Sim.,* V, 5, 5: GCS 48, 57). Se suscita aquí un problema al que aún no han dado respuesta los estudios más recientes [11]. En la predicación más primitiva, a la que se atiene este judeocristianismo, «Hijo de Dios» indica claramente el hombre Jesús. Ahora bien, parece ser que dicha denominación pasó a designar también al Espíritu preexistente. ¿Cómo puede explicarse este desplazamiento de significación, a menos que existiera en el judeocristianismo una fase en que el hombre Jesús se identificaba con el Espíritu?

Se puede avanzar la conclusión de que Hermas presupone cierta identificación del hombre Jesús con el Espíritu Santo preexistente. Para explicarla recurre al esquema de la adopción; pero este esquema no queda confundido con el dato previo: Jesús lleva el nombre y participa en la dignidad de un ser divino, con el cual forma en su obra y su relación con Dios una unidad. El esquema adopcionista de Hermas parece más bien una muestra de teología privada que una herencia intacta de la tradición antigua.

La parábola IX, la del «Pastor», pertenece con toda probabilidad a una mano distinta, aunque haya recibido el conjunto de la obra su forma definitiva a mediados del siglo II [12]. Aquí, el Hijo de Dios, llamado también Espíritu Santo *(Sim.,* IX, 1, 1: GCS 48, 76), es «más antiguo que toda la creación, hasta el punto de ser consejero de su padre en esta obra creadora», y al mismo tiempo es nuevo «porque fue revelado en los últimos días de la consumación» *(Sim.,* IX, 12, 1-3: GCS 48, 85s). Esto demuestra una clara concepción de la preexistencia.

Hay otros escritos del siglo II que muestran también una doctrina expresa de la preexistencia: la *Epistula Apostolorum,* los *Oráculos Sibilinos,* el *Testamento de los Doce Patriarcas,* la *Ascensión de Isaías.* Pero se distinguen de los textos que hemos estudiado en que acusan una clara influencia de Pablo y Juan.

4. *Conclusión*

De lo dicho se desprende una conclusión de gran importancia para la historia primitiva del pensamiento cristiano. Los *Kerygmata Petrou, Anabathmoi Iakobou* y *Hermas* representan un tipo de judeocristianismo no influido por Pablo ni por Juan. Faltan las referencias al Logos y a la Sabiduría, pero se habla del Espíritu Santo, que es descrito con los rasgos de la Sabiduría veterotestamentaria, pero no con este nombre [13]. Por otra parte, este Espíritu Santo no presenta los mismos rasgos que le atribuyen Pablo o Juan, sino los que se

el judeocristianismo los límites pudieron ser más elásticos (por ejemplo, Pseudoclementinas, *Hom.,* III, 20, 2: GCS 42, 64).

[11] L. Pernveden, *op. cit.,* 38-52.

[12] J. P. Audet, *op. cit.,* 42; St. Giet, *op. cit.,* 279. Las concepciones de los autores sobre la relación existente entre los dos pasajes son diametralmente opuestas.

[13] Lo sorprendente no es que el Espíritu Santo se identifique con la Sabiduría y con el Logos —cosa que ocurre en numerosos autores del cristianismo primitivo—, sino que el término clave sea aquí Espíritu y no Sabiduría o Logos.

aplican a la Sabiduría como auxiliar y consejero de Dios en la creación y en la historia salvífica [14].

Más aún, el hombre Jesús aparece unido a este Espíritu preexistente, bien sea a base de la adopción o la inhabitación, o bien expresamente identificado con él. Pero incluso en el primer caso la terminología de los textos nos lleva a un estadio más primitivo en el que puede sospecharse algún tipo de identificación. Al Espíritu Santo preexistente le llaman «Hijo de Dios» y «el Cristo» [15]. Originariamente eran estos títulos, concretamente en el judeocristianismo, los que se aplicaban al hombre Jesús. El hecho de que mientras tanto estos nombres sirvan también para designar al Espíritu en su preexistencia nos lleva a la conclusión de que en este judeocristianismo se dio, con independencia del pensamiento joánico y paulino, una identificación del hombre Jesús con el Espíritu preexistente.

La cristología judeocristiana se vio acorralada hacia el año 200 por las síntesis del primitivo catolicismo. Sus valores son, no obstante, muy dignos de consideración. Jesús es presentado como siervo de Yahvé, profeta y maestro, portador de la nueva remisión de los pecados y de la nueva ley, que pone fin a los antiguos sacrificos. Esta cristología continúa el modelo de la exaltación propio de la más antigua predicación neotestamentaria.

Ahora debemos dar una respuesta matizada a la pregunta que se nos planteaba al principio de nuestro estudio. Este judeocristianismo es, efectivamente, independiente de Pablo y Juan y probablemente también de las ideas de los evangelios de la infancia. Pero su cristología no se redujo simplemente al modelo de la exaltación, sino que, partiendo de la referencia al «Espíritu Santo», se desarrolló como cristología de preexistencia, aunque en forma menos perfilada que las de la escuela paulina o joánica. Este hecho, poco tenido en cuenta hasta ahora, arroja nueva luz a la dinámica de la fe originaria en Jesús. No sólo el genio de Pablo o Juan, sino también otros doctores desconocidos del judeocristianismo han reconocido en el Señor exaltado un misterio del presente que se despliega en toda la historia de la salvación ya desde su principio.

SECCION SEGUNDA

SINTESIS DEL CATOLICISMO PRIMITIVO:
I
LA PALABRA DE DIOS EN LA HISTORIA HUMANA

A lo largo del siglo II se trazaron los fundamentos de la cristología clásica; en el siglo III fraguó en su forma definitiva, poniendo de manifiesto a la vez sus debilidades. Ignacio de Antioquía (junto al cual puede mencionarse a Me-

[14] H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlín 1966) 212-215. Weiss expone que el pensamiento judío precristiano desconocía totalmente esta concepción del Espíritu de Yahvé. Parece haber sido una creación del judeocristianismo.

[15] La idea de que «el Cristo celeste» descendió sobre Jesús era también la de Cerinto, según el testimonio de Ireneo. En este punto cabe sospechar que se trata de una influencia de las fantasías gnósticas. Pero su influencia en los *Kerygmata* y en el *Pastor de Hermas* es poco probable.

litón de Sardes); Justino, palestino de nacimiento y profesor en Roma, y, por fin, Ireneo de Lyon, constituyen un grupo de personalidades muy variadas que abarca desde el redactor carismático de las cartas al predicador retórico y al apologeta infatigable y profundo debelador de la herejía. Sin embargo, tienen la suficiente relación como para poder seguir a través de ellos la evolución conjunta de la cristología. El contexto geográfico es el siguiente: las cartas de Ignacio fueron escritas, reunidas y leídas con veneración en el Asia Menor; en esa misma zona es donde Melitón desarrolla su actividad espiscopal hacia el 160; Justino se convierte al cristianismo en Efeso y, por fin, Ireneo recibe la catequesis de Policarpo en Esmirna. Melitón conoce las cartas de Ignacio y a Ireneo le son familiares los escritos de Ignacio, Melitón y Justino. Se da también una relación interna: para Ignacio, Justino e Ireneo la clave es siempre el puesto que Jesús ocupa en la historia salvífica.

1. *Ignacio*

La cristología de Ignacio se caracteriza por su paralela acentuación de la divinidad de Jesús y de la realidad de su vida humana, así como por la audacia con que afirma lo humano de Dios. Al ver cómo han de salvarse los cristianos gravemente extraviados, exclama: «Uno es el médico, carnal y espiritual, génito e ingénito, hecho Dios en carne (o bien: en el hombre), verdadera vida en la muerte (hijo), lo mismo de María que de Dios, pasible primero e impasible después, Jesucristo, Señor nuestro» (Ef 7,2; cf. IgnPol 3,2)[1]. Jesús es al mismo tiempo Hijo de Dios e Hijo del hombre (Ef 20,2).

En comparación con la reserva del NT, es sorprendente la espontaneidad con que Ignacio denomina a Jesús «Dios nuestro»[2]. Desde la eternidad estaba junto al Padre y ha aparecido al fin de los tiempos (Magn 6,1; cf. 7,2), «Hijo único» de Dios (Rom, Inscr.), el «amado» (Esmirn, Inscr.). Dios ha «aparecido humanamente» (Ef 19,3). Por nosotros se hizo visible el intemporal e invisible; el impasible padeció y sufrió todo (IgnPol 3,2). Según el plan de Dios, nació de María Virgen y del linaje de David; fue bautizado por Juan y clavado en la cruz bajo Poncio Pilato y Herodes (Ef 18,2; 19,1; Esmirn 1,1-2). Incluso después de su resurrección vive realmente en carne; come con los suyos «como un ser de carne, aunque en espíritu era una sola cosa con el Padre» (Esmirn 3,1-3).

Ignacio es el primer autor que propone una serie de contraposiciones entre los atributos divinos y humanos, que serán en seguida muy populares y que posteriormente determinarán la doctrina de las dos naturalezas[3]. Pero atribuye

[1] «Dios venido a la carne» es la versión de los manuscritos y de las traducciones antiguas; «Dios en el hombre» es la fórmula de las citas patrísticas. Este pasaje fue reproducido frecuentemente, por ejemplo, por Tertuliano, *De carne Christi,* 5, 7: CChrL 2, 881; cf. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano* (Friburgo 1962) 113.

[2] Ef, Inscr. 15,3; 18,2; Trall 7,1; Rom, Inscr. 3,3; Esmirn 1,1. Véanse también 2 Clem 1,1; *Ep. Apost.* 3: Hennecke, I, 128. Ignacio no parece hacer distinciones en el uso del nombre de Dios para el Padre y para el Señor; cf. V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven 1960) 130-133.

[3] *Ep. Apost.* 21: Hennecke, [3]I, 138; Melitón, *In Pascha,* 2: SourcesChr 123, 60 *(et passim).* Melitón dice que Cristo es «por naturaleza Dios y hombre» *(In Pascha,* 8: SourcesChr 123, 64); «por naturaleza» significa lo mismo que en Ignacio «realmente». Según una cita, parece ser que Melitón habló incluso de «sus dos οὐσίαι» *(Fragm.,* VI: SourcesChr 226); pero esta cita no es muy fidedigna. Véase R. Cantalamessa, *Méliton de Sardes: une christologie antignostique du II[e] siècle:* RevSR 37 (1963) 1-26.

tan fuertemente lo humano de Jesús a Dios, que se permite hablar de la sangre y la pasión de Dios [4]. La acentuación de la realidad y efectividad histórica de la vida terrena de Jesús y de su destino tiene una resonancia fuertemente polémica [5]. Esta acentuación se enfrenta con dos tendencias del docetismo gnóstico. Lo acontecido en Jesús no es un mito intemporal, sino que tiene su lugar en la historia humana; ocurrió bajo Poncio Pilato. Nuestra corporeidad no es una enajenación de nuestra persona y de la semilla divina que habita en nosotros, sino que en Jesús la carne y la sangre, la pasión y la resurrección, la carne y el Espíritu son nuestra unión con Dios (Esmirn 12,2, entre otros). El que no «confiesa a Jesús como portador de carne» es un «portador de cadáveres» (Esmirn 5,2: juego de las palabras sarcóforo y necróforo).

La realidad terrena e histórica de Jesús tiene para Ignacio una serie de derivaciones en el pasado, en el presente y cara al futuro. El camino del Señor es el camino de los cristianos, como lo era ya de los patriarcas y los profetas. En su exageración retórica es significativa la exclamación: «Si esto sólo lo ha hecho el Señor aparentemente, entonces yo estoy preso también aparentemente» (Esmirn 4,2; cf. Trall 10). Sólo al sobrellevar pacientemente el odio de sus perseguidores y al morir por su fe comienza Ignacio a ser realmente discípulo [6]. Para llegar a la unidad con el Señor y con Dios [7] deben los creyentes recorrer el camino de su Señor, es decir, su caminar por la tierra en una vida humana: *mandamientos, concordia en la Iglesia, paciencia y amor a los perseguidores* (Ef 10,1-3), hasta la muerte si es preciso. Así es como el cristiano «se hace perfecto en Jesucristo» (Ef 3,1) o, dicho de un modo más pregnante, «se hace hombre» (Rom 6,2). En este camino Jesús es «el hombre nuevo» y el «hombre perfecto» (Ef 20,1; Esmirn 4,2) [8]. Pero no sólo los cristianos son seguidores del Señor, también lo eran los patriarcas y los profetas; éstos eran «sus discípulos y le buscaban como a su Maestro» (Magn 9,2). Creían en él y esperaban en él; su anuncio, comparado con el evangelio, era anuncio, y perseveraban por su gracia en la persecución. También ellos estaban unidos con Jesús y eran partícipes de su evangelio y de su salvación; en su venida fueron resucitados de entre los muertos (Magn 8,2; Filad 5,2; 9,1s).

Queda aquí formulado por vez primera según indicaciones neotestamentarias un tema que iba a ser decisivo en la evolución de la cristología. Lo acontecido en Jesús, aunque limitado histórica y localmente, es una realidad vivificante y presente en toda la historia. Desde el punto más elevado de su «presencia» (Filad 9,2), el Señor irradia sobre el pasado y el futuro y «capacita» a los creyentes para su seguimiento (Esmirn 4,2). Podríamos concluir que para Ignacio lo auténticamente humano de Jesús, de su nacimiento, pasión y resurrección es el núcleo de su obra salvífica, en la que los creyentes toman parte también recorriendo su trayectoria humana en fe, esperanza y amor.

El estilo de las cartas de Ignacio hace que resulte arriesgada una exposición

[4] Ef 1,2; Rom 6,3. Véase también Bern 7,2: «El Hijo de Dios, el Señor, el que ha de juzgar a vivos y muertos..., no podía sufrir sino por causa nuestra». La pasión y muerte de Dios es el tema de la homilía de Melitón.

[5] Magn 11; Trall 9,1-2; Esmirn 1-2.

[6] Ef 1,2; 3,1; Rom 2,2; 5,1; IgnPol 7,1.

[7] Ἐπιτυγχάνειν τοῦ θεοῦ o bien τοῦ κυρίου: Ef 12,2; 14; Magn 1,2; 14; Trall 12,2; 13,3; Rom 1,2; 2,1; 4,1; 5,3; 9,2; Esmirn 9,2; 11,1; IgnPol 7,1.

[8] Es un anacronismo querer ver en las palabras «hacerse verdadero hombre» una referencia a la asunción del alma y el cuerpo en la encarnación. El contexto de la compasión con Jesús alude a su perfección por la cruz y la resurrección. El argumento de Lightfoot contra la autenticidad de este pasaje carece de todo fundamento (J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II-II/1, 300, 226).

sistemática de su pensamiento. Pero, con todas las reservas, cabe sospechar la existencia de una relación entre el poder salvífico de la vida del hombre Jesús y las denominaciones que le atribuye Ignacio, llamándole boca, saber y designio del Padre (Rom 8,2; Ef 3,2; 17,2). Jesús, obediente al Padre en su carne (Magn 13,2), era «su palabra, que salió del silencio», mediante la cual se ha revelado Dios (Magn 8,2). La doctrina posterior de las dos naturalezas puede llevarnos, en este punto, a un error de interpretación. Jesús es la autorrevelación de Dios, es decir, su palabra salvífica, precisamente en su vida humana: «la virginidad de María, su alumbramiento, y también la muerte del Señor: tres misterios proclamados en alta voz, que se realizaron en el silencio de Dios» (Ef 19,1). Es evidente el contraste con los misterios paganos, que llevaban consigo la estricta obligación del secreto. En los acontecimientos que relatan los evangelios la palabra de Dios resuena como un grito salvador sobre el mundo; comienza entonces lo que Dios ya había preparado (Ef 19,3). El mismo acontecimiento expresa la salvación de Dios. «La vida humana es un acontecimiento divino» [9]. Dios se revela a sí mismo haciendo que nazca un hombre que le obedece hasta la muerte y que emprende una nueva vida después de su muerte y su resurrección, «la puerta al Padre, por la cual entran Abrahán, Isaac y Jacob, los profetas, los apóstoles y la Iglesia» (Filad 9,1).

El Jesús de Ignacio es verdaderamente hombre y más que hombre: Dios, Hijo y Palabra de Dios. Lo paradójico de su figura estriba en que precisamente en la autenticidad y limitación de su existencia humana es para nosotros la Palabra de Dios y Dios.

2. *Justino* [10]

Con los apologistas sale el pensamiento cristiano del interior de la Iglesia y del mundo de las escrituras judías para afrontar valientemente un diálogo con el pensamiento del helenismo tardío. Se amplía entonces el horizonte en que será vista la figura de Jesús. En seguida se advertirá que eso implica posibles errores de apreciación. Pero estas sombras no pueden oscurecer el valeroso compromiso apostólico que intenta predicar al mundo helenístico la significación salvífica de Jesús en las categorías que le eran comprensibles.

Para Justino, Jesús es «el otro Dios y Señor, que está bajo el creador de todo», su Hijo y Siervo, «que nació mediante la Virgen y se hizo hombre, que se hizo pasible igual que todos» [11]. El acento se desplaza del Señor, a quien anuncia el evangelio, al Hijo de Dios preexistente. Aun cuando Justino está dispuesto a mantener una comunidad con cristianos que sólo consideran a Jesús como «hombre (que procede) de los hombres» y niegan su preexistencia [12], éste sigue en el centro de su pensamiento. El motivo de este desplazamiento de acento puede radicar en su diálogo con el judaísmo y el helenismo, pero más que nada se basa en el lugar que se confiere a Cristo en el culto cristiano, en el que se le aclama e invoca junto con el Padre [13].

[9] V. Corwin, *op. cit.*, 94.

[10] Cf. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus:* ZNTW 44 (1952-53) 157-195; del mismo, *Logos und Nomos, die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín 1959); G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Friburgo 1958) 6-15; L. Barnard, *Justin Martyr, his Life and Thought* (Cambridge 1967).

[11] *Diálogo con Trifón,* 56, 4: Goodsp., 156; 57, 3: Goodsp., 161; 128, 4: Goodsp., 250, entre otros.

[12] *Diálogo,* 47-48: Goodsp., 146s.

[13] *Apol.* I, 6, 1-2: Goodsp., 29; I, 13, 1-4: Goodsp., 33s; cf. el capítulo sobre el bautismo (I, 61, 10-13: Goodsp., 71) y la eucaristía (I, 67, 2: Goodsp., 75); *Diálogo,* 30, 3: Goodsp., 24.

En el *Diálogo con Trifón* el judío no se discute sólo el problema del mesianismo de Jesús, su nacimiento de la Virgen, su pasión y su glorificación, preanunciada por las Escrituras. Se insiste también en que ese Dios que habló a los patriarcas y profetas, ese segundo Dios, es el Hijo propio de Dios, que nació antes de la creación como una «fuerza lógica», que le sirve como enviado suyo y que aparece en diversas figuras hasta hacerse finalmente hombre [14]. El Dios altísimo no puede aparecerse en persona, pues no puede ser circunscrito por lugar alguno, sino que «él, que por voluntad de Dios es también Dios, su Hijo y su Angel..., del cual se dispuso que debía hacerse hombre por medio de la Virgen» [15]. Pueden reconocerse aquí motivos ya conocidos en el judeocristianismo: siervo, ángel y otras figuras, si bien la predominante es la de «otro Dios», poder y sabiduría y Logos de Dios.

Esta figura procede de los libros sapienciales, al igual que del platonismo del medio ambiente [16]. Al cristianismo se le acusa de ser indigno del hombre y, por tanto, irracional, y también de ser una novedad. Racionalidad y antigüedad eran en el mundo helenístico la piedra de toque de lo bueno y lo verdadero. Celso escribe: «No tengo nada nuevo que enseñar, sino que traigo una enseñanza antigua» [17]. Justino demuestra entonces que el cristianismo es racional y de una antigüedad venerable, pues es una vida según el antiguo Logos que, en cuanto sentido y razón divina, da coherencia al mundo y constituye la norma de la vida humana. Justino, pues, no sólo identifica a Jesús con la Sabiduría veterotestamentaria, que actúa como palabra salvífica de Dios en la humanidad, sino que le describe como el «segundo Dios» del medioplatonismo; este «segundo Dios» es el lugar de las ideas, que da sentido y ordenamiento del mundo, la fuente más profunda de la comprensión racional y la más elevada norma de moralidad. Gracias a esto le cabe la posibilidad de reivindicar en favor del cristianismo no sólo a los santos del AT, sino también a los mayores sabios de la gentilidad. Jesucristo es, efectivamente, «el Logos en el que todo el género humano participa. Los que vivieron con el Logos eran cristianos, incluso cuando se les tenía por irreligiosos, como en el caso de los griegos Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros, Abrahán y Ananías». Y viceversa: «Los antiguos, que vivieron sin Logos, fueron malos y enemigos de Cristo» [18]. Así, pues, Justino llama cristianos a los patriarcas, no tanto por creer en las promesas, sino por haber sido los primeros filósofos: «Porque fueron los primeros hombres que se dieron a la búsqueda de Dios» [19]. Para Justino, la encarnación del Hijo de Dios es la coronación no sólo de la historia salvífica, sino de toda la historia humana.

Justino apenas habla del significado de la encarnación en la perspectiva de la presencia duradera del Logos [20]. Hay un pasaje en que parece que, al igual que los *Anabathmoi Iakobou,* contrapone la encarnación a las anteriores teofanías del AT [21]. En otro lugar da a entender que los sabios de la antigüedad, tras fatigosos estudios, no llegaron a ver más que una diminuta parte del Logos, pero que ahora ha aparecido en plenitud y él mismo instruye a las tur-

[14] *Diálogo,* 61, 1-3: Goodsp., 166; 62, 2-4: Goodsp., 167s; *Apol.* I, 21, 1: Goodsp., 40; I, 22, 2: Goodsp., 41; I, 63, 10: Goodsp., 72; II, 6, 3: Goodsp., 83.
[15] *Diálogo,* 127,2-5: Goodsp., 248s; cf. 60,2: Goodsp., 165.
[16] C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus,* op. cit.
[17] Orígenes, *Contra Celso,* IV, 14: GCS 2, 284.
[18] *Apol.* I, 46, 2-4: Goodsp., 58s; cf. I, 5, 3-4: Goodsp., 29; I, 44, 10: Goodsp., 57; II, 8, 1-3: Goodsp., 84; II, 10, 1-8: Goodsp., 85ss; II, 13, 2-6: Goodsp., 88s.
[19] *Apol.* I, 63, 17: Goodsp., 73.
[20] De todas formas, plantea la cuestión en *Apol.* I, 46, 5: Goodsp., 59.
[21] *Apol.* I, 63, 10: Goodsp., 72.

bas [22]. La realidad de la vida y actuación terrena de Jesús no desempeñan un papel decisivo. Se ha olvidado aquí que precisamente estos acontecimientos son la palabra salvífica poderosa de Dios.

A pesar de todo, habla Justino de la significación salvífica de la pasión de Cristo. Por su sangre purifica a todos los que creen en él, y en los cuales él vive como semilla divina [23]. Muriendo y resucitando ha vencido a la muerte y a Satán [24]. Se hizo pasible al igual que los hombres, a fin de salvarnos [25]. «El Cristo (de Dios) ha cargado con la maldición de los hombres de todas las generaciones», todos ellos pecadores [26]. Alude también Justino a una seducción a que estará expuesta la cristología posterior, en el sentido de sublimar la pasión de Jesús en una concepción elevada, aunque irreal: «El Padre ha decretado que su propio Hijo padezca realmente estos dolores por nuestra causa; no queremos, pues, decir que por ser Hijo de Dios no le afectaba nada de lo que le ocurría» [27]. Se anuncia también aquí un tema que desempeñará un papel central en Ireneo: la contraposición de la desobediencia de Adán y la obediencia de Jesús [28]. Justino ha reconsiderado de modo peculiar la doctrina tradicional sobre la pasión redentora de Jesús. Sin embargo, no habla expresamente de la relación entre el poder salvífico de la pasión y la dignidad de la Palabra, nuestro Maestro [29]. Puede ya sospecharse cómo se van separando dos concepciones de la salvación de las que dependerán sus propias imágenes de Jesús.

3. *Ireneo* [30]

Con Ireneo esta reflexión histórico-salvífica sobre la persona y la obra de Jesús alcanza un momento de plenitud que en contadas ocasiones se ha alcanzado en la teología posterior. En él aparece por una parte la visión de Ignacio sobre la vida de Jesús como cumplimiento de la acción de Dios por su pueblo, y juntamente la idea de Justino sobre la definitiva presencia de la palabra creadora. Ireneo es por antonomasia el hombre de la unidad [31], tanto formal (unidad de las Escrituras y de las Iglesias con su tradición) como de contenido (unidad del Dios de la creación y de la salvación, unidad de alma y cuerpo, unión del hombre con Dios en el único Señor Jesús) [32]. El motivo de esta teología de la

[22] *Apol.* II, 10, 1-8: Goodsp., 85s; II, 13, 2-6: Goodsp., 154.
[23] *Apol.* I, 32, 7-8: Goodsp., 48; cf. *Diálogo,* 54, 1-2: Goodsp., 154.
[24] *Apol.* I, 63, 16: Goodsp., 73; II, 6, 4: Goodsp., 83; *Diálogo,* 30, 3-31, 1: Goodsp., 124; 45, 4: Goodsp., 142.
[25] *Apol.* II, 10, 8: Goodsp., 86; II, 13, 4: Goodsp., 88; *Diálogo,* 57, 3: Goodsp., 161.
[26] *Diálogo,* 95, 1-2: Goodsp., 209s; 134, 3-5: Goodsp., 256s.
[27] *Diálogo,* 103, 8: Goodsp., 220.
[28] *Diálogo,* 100, 4-5: Goodsp., 215.
[29] Justino habla, ciertamente, del Hijo de Dios como verdadero sumo sacerdote, pero sin vincularlo con los distintos temas de su doctrina sobre la salvación: *Diálogo,* 96, 1: Goodsp., 210; 113, 5: Goodsp., 230; 115, 4: Goodsp., 233; 118, 2: Goodsp., 236.
[30] Cf. A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen* (Leipzig 1957); A. Benoit, *Saint Irénée, introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960); A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée* (Lovaina 1955); G. Joppich, *Salus carnis, eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (Münsterschwarzach 1965); J. Ochagavía, *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition* (Roma 1964); E. Scharl, *Recapitulatio mundi* (Friburgo 1941); G. Wingren, *Man and the Incarnation,* trad. de R. Mackenzie (Edimburgo 1959); A. Orbe, *La unción del Verbo,* en *Estudios valentinianos,* vol. V (Roma 1969).
[31] A. Benoit, *op. cit.,* 172s.
[32] *Adv. Haer.* I, 10, 1-3: PG 7, 549-560.

unidad lo brindaron el gnosticismo y Marción; ambos establecen un dualismo que enfrenta al Creador con el Padre del evangelio e incluso distingue al hombre Jesús del ser divino Cristo que durante algún tiempo llena a Jesús de Nazaret. A estas teorías opone Ireneo la unidad de la economía salvífica, que se extiende desde la creación hasta la consumación final; la clave para comprender la persona de la Palabra que se hace hombre es ésta: «La Palabra, que está en el principio junto a Dios, mediante la cual fueron creadas todas las cosas y que en todos los tiempos asistió al género humano, esta Palabra, al fin de los tiempos..., se unió con su criatura y se hizo hombre mortal... Mediante esta encarnación restauró y compendió la larga serie de los hombres y en este compendio nos ha otorgado la salvación. Así recobramos en Cristo lo que perdimos en Adán, esto es, el ser a imagen y semejanza de Dios» [33].

Por el amor «que él tiene con todo aquel a quien puede hacer beneficios» [34], creó Dios al hombre con sus propias manos, es decir, mediante su Hijo y su Espíritu [35]. El hombre fue creado a imagen de Dios para una vida que consiste en «la comunidad con Dios» y en ir siendo formado («plasmado») por él [36]. «Pues la gloria de Dios es el hombre viviente, mas la vida del hombre es la visión de Dios» [37], por la cual participa en su inmortalidad [38]. El hombre ha perdido culpablemente por su inexperiencia este regalo y la imagen de Dios [39]. Por eso se convirtió en esclavo de Satanás y presa de la muerte [40].

Pero tampoco el hombre caído «queda fuera de las manos de Dios» [41]; Dios le lleva no sólo al principio, sino hasta el final [42]; su palabra actúa en el hombre en un ritmo binario que comprende la culpa del hombre y la fidelidad de Dios [43]. La culpa, la muerte y la ley que se le impone al esclavo tienen su función en este plan salvífico, pues la experiencia de su propia debilidad va enseñando al hombre que su vida es Dios, y la ley le va enseñanza a adherirse a Dios [44].

Por último, la Palabra misma, el Hijo eterno de Dios, «se hizo carne y sangre según la creación del principio... para al final salvar en sí mismo lo que al principio pereció en Adán» [45]. Se hizo realmente un hombre de nuestra carne y sangre para salvar a Adán y a su linaje [46]. Pero nació de una virgen para mostrar que esta salvación se debe a una iniciativa exclusiva de Dios [47]. Jesús es, pues, según la «sustancia», Dios y hombre; ni sólo hombre ni Dios sin carne [48]. Frente a los gnósticos, que separan a Jesús del Cristo, repite incansablemente Ireneo: este Unigénito de Dios y creador, este mismo se hizo carne, la

[33] *Adv. Haer.* III, 18, 1: SourcesChr 34, 310s.
[34] *Adv. Haer.* IV, 14, 1: SourcesChr 100, 538.
[35] *Adv. Haer.* IV, 20, 1: SourcesChr 100, 626.
[36] *Adv. Haer.* IV, 14, 1: SourcesChr 100, 540; IV, 39, 2: SourcesChr 100, 966s.
[37] *Adv. Haer.* IV, 20, 7: SourcesChr 100, 648.
[38] *Adv. Haer.* IV, 38, 3: SourcesChr 100, 954s.
[39] *Demonstr.* 12: SourcesChr 62, 52; *Adv. Haer.* V, 16, 2: PG 7, 1168.
[40] *Adv. Haer.* V, 27, 2: PG 7, 1196.
[41] *Adv. Haer.* V, 1, 3: PG 7, 1123.
[42] *Adv. Haer.* V, 16, 1: PG 7, 1167.
[43] *Adv. Haer.* III, 18, 1: SourcesChr 34, 310; IV, 20, 7 y 38, 3: SourcesChr 100, 646 y 955.
[44] *Adv. Haer.* V, 3, 1: PG 7, 1128s; III, 20, 1-2: SourcesChr 34, 338-344; IV, 13, 2: SourcesChr 100, 528.
[45] *Adv. Haer.* V, 14, 1: PG 7, 1161.
[46] *Adv. Haer.* III, 23, 1-2: SourcesChr 34, 382ss; V, 14, 2-3: PG 7, 1161s.
[47] *Adv. Haer.* III, 21, 6-8: SourcesChr 34, 364s.
[48] *Adv. Haer.* III, 21, 4: SourcesChr 34, 360.

antigua carne formada de la tierra... es, entonces, uno y el mismo [49]. «El Unigénito, que por todos los tiempos está con el linaje humano, se ha unido y mezclado con su criatura..., Jesucristo, nuestro Señor» [50]. Y viceversa: «Este hijo de hombre es el Cristo, el Hijo de Dios» [51].

Ireneo habla de diversas maneras sobre la obra salvadora del Señor, pero son sobre todo las categorías de la *recapitulatio* y del intercambio las que iluminan el carácter de su pensamiento y de su significación histórico-dogmática.

a) Apenas alude Ireneo al tema de la muerte de Jesús como víctima expiatoria [52]. Tal vez convendrá recordar que Ireneo desarrolla su actividad en las Galias y, por tanto, entre poblaciones célticas. Ni la influencia judaica ni las especulaciones filosóficas habían purificado allí el concepto de Dios, y tal vez expresiones como sacrificio y reconciliación podían dar lugar a malentendidos. Para él, la muerte de Jesús es más bien la consecuencia de la desobediencia de Adán, soportada y vencida por la obediencia del hombre nuevo [53]. Este aspecto remite a la *recapitulatio*.

b) Con mayor énfasis habla Ireneo de la victoria sobre Satán. Para que se realizase la salvación era preciso que Satán fuera vencido por un hijo de Adán, pero más poderoso que él [54]. Por eso Jesús fue realmente tentado y salió victorioso por su fidelidad a la palabra de Dios y a la ley; los hombres deben igualmente resistir al enemigo «por la palabra de la ley y con ayuda del mandamiento del Padre» [55].

c) Al igual que en Justino y en los posteriores alejandrinos, el conocimiento de Dios ocupa en el pensamiento de Ireneo un lugar preponderante. Pero aparece más claramente que en Justino que no se trata de un reconocimiento puramente intelectual del verdadero Dios, sino de una comprensión de su amor que salva. Sí, «es imposible reconocer a Dios en toda su grandeza...; pero, por su amor, que nos conduce a Dios a través de la palabra, comprenderemos cada vez mejor —si somos obedientes— toda la grandeza de Dios» [56]. Desde la creación, y sobre todo en la revelación a los patriarcas y profetas, la palabra de Dios comunicaba el conocimiento del Padre. Pero ahora la palabra se ha hecho pequeña y como un niño, a la medida del hombre [57], de modo que «en la carne del Señor nos sale al encuentro la luz del Padre y se derrama sobre nosotros» [58]. Ireneo añade significativamente que no hemos de limitarnos a ver y oír a nuestro Maestro, sino que debemos seguir su conducta sin queremos participar del saber vivificante que él tiene del Padre [59]. También aquí es de enorme importancia el papel que desempeña la autenticidad de la vida humana del Señor.

d) Lo más característico de la doctrina ireneana sobre la redención es, sin duda, la *recapitulatio*. Esta palabra significa varias cosas: volver a colocar bajo

[49] *Adv. Haer.* I, 9, 2-3: PG 7, 540s; III, 16, 2-3, 8-9: SourcesChr 34, 278.284.296s y 300; III, 17, 4: SourcesChr 34, 308.
[50] *Adv. Haer.* III, 16, 6: SourcesChr 34, 290s.
[51] *Adv. Haer.* III, 18, 4: SourcesChr 34, 318.
[52] *Adv. Haer.* IV, 5, 4: SourcesChr 100, 434; IV, 8, 2: SourcesChr 100, 470; V, 1, 1: PG 7, 1121. Se menciona su sacerdocio: *Adv. Haer.* III, 11, 8: SourcesChr 34, 194s; IV, 20, 11: SourcesChr 100, 662s.
[53] *Adv. Haer.* V, 31, 2: PG 7, 1209.
[54] *Adv. Haer.* III, 18, 6-7: SourcesChr 34, 324s; III, 23, 2: SourcesChr 34, 384s; V, 1, 1: PG 7, 1121; V, 21, 1-3: PG 7, 1179-1182.
[55] *Ibid.*: PG 7, 1180A.
[56] *Adv. Haer.* IV, 20, 1: SourcesChr 100, 624.
[57] *Adv. Haer.* IV, 38, 1-2: SourcesChr 100, 946-950.
[58] *Adv. Haer.* IV, 20, 2: SourcesChr 100, 630.
[59] *Adv. Haer.* V, 1, 1: PG 7, 1120s.

una cabeza, compendiar la historia de la salvación, restaurar y completar la creación de los orígenes. Comprende también la idea de que el nuevo Adán recorre en sentido inverso el proceso de la caída de Adán. El nudo con que estaba atado el hombre se suelta, en cuanto que los cabos de la maroma vuelven a su postura inicial [60]. La obediencia de la virgen María corresponde a la desobediencia de la virgen Eva [61], y así la cruz se convierte en antítesis del árbol del que comió Adán [62].

Pero la principal contraposición es la que se establece entre la desobediencia de Adán y la obediencia del hombre: «Como por la desobediencia de *un* hombre ha entrado el pecado y por el pecado el dominio de la muerte, así por la obediencia de *un* hombre ha entrado la obediencia y produce frutos de vida para los hombres» [63]. El punto más alto de esta obediencia vivificante fue la muerte de Jesús en la cruz, en la cual «el Señor dio cumplimiento a la ley de la muerte para convertirse en primogénito de los muertos» [64]. Pero tenía que pasar por toda la vida de los hombres y cargar sobre sí con todas sus debilidades, a fin de ser obediente en todo y santificar así toda nuestra vida y a todos los hombres [65]. El pensamiento es, pues, el siguiente: el Hijo, que desde el principio de los tiempos glorifica al Padre en cuanto que es la respuesta divina al querer de éste [66], y que, en cuanto imagen del Padre, formó a los hombres a imagen suya [67], se hizo también miembro de la familia humana caída y por obediencia vivió una vida humana total. En él queda restaurada, pues, definitivamente la creación originaria, se cumple la vocación de los orígenes y el final empalma con el principio [68]. «Uno es el Hijo, que ha cumplido la voluntad del Padre, y uno es el género humano en el que se llevan a cabo los misterios de Dios...; su Hijo, la palabra unigénita, desciende a su criatura y la coge entre sus manos; por otro lado, la criatura agarra la palabra y asciende hacia ella..., haciéndose de este modo a imagen y semejanza de Dios» [69].

e) Con esto aparece también, finalmente, el tema del trueque o intercambio [70]. La palabra de Dios, su Hijo, «se hizo, llevado de su amor infinito, lo que nosotros somos, a fin de hacernos lo que él es» [71]. «La palabra de Dios se ha hecho hombre, y el Hijo de Dios, hijo de hombre, para que el hombre, captando la palabra..., se haga hijo de Dios... Pues ¿cómo podríamos nosotros participar de la eternidad e inmortalidad si primero no se hubiera hecho como nosotros el eterno e inmortal?» [72]. Posteriormente, este motivo desempeñará un papel decisivo en la cristología y soteriología. Pero entonces se hablará de divinización y de naturaleza humana. En Ireneo estos conceptos son menos abstrac-

[60] *Adv. Haer.* III, 22, 4: SourcesChr 34, 380.
[61] *Adv. Haer.* V, 19, 1: PG 7, 1175; *Demonstr.* 33: SourcesChr 62, 85s. Así, también Justino, *Diálogo,* 100, 5: Goodsp., 215.
[62] *Adv. Haer.* V, 17, 3-4: PG 7, 1170s; V, 19, 1: PG 7, 1175; *Demonstr.* 34: SourcesChr. 62, 87. El simbolismo de la cruz ya aparece en Justino, *Apol.* I, 60, 1-5: Goodsp., 69.
[63] *Adv. Haer.* III, 21, 10: SourcesChr 34, 370; V, 16, 3: PG 7, 1168.
[64] *Adv. Haer.* V, 31, 2: PG 7, 1209; III, 18, 2: SourcesChr 34, 312.
[65] *Adv. Haer.* II, 22, 4-5: PG 7, 783-785; III, 19, 3; SourcesChr 34, 334s; IV, 33, 1.12: SourcesChr 100, 802s y 834.
[66] *Adv. Haer.* IV, 14, 1: SourcesChr 100, 538.
[67] *Adv. Haer.* III, 21, 10: SourcesChr 34, 370.
[68] *Adv. Haer.* III, 22, 3: SourcesChr 34, 378; V, 16, 1-3: PG 7, 1167s.
[69] *Adv. Haer.* V, 36, 3: PG 7, 1224.
[70] Véase *Ep. a Diogneto,* 9, 5.
[71] *Adv. Haer.* V, praef.: PG 7, 1120.
[72] *Adv. Haer.* III, 19, 1: SourcesChr 34, 332.

tos. El Hijo asume no sólo una naturaleza humana, sino también un destino y una vida humana. El hombre no sólo es divinizado en un sentido general, sino que es «reconciliado»: se convierte en un sujeto que todo lo recibe del Padre y le da gracias por todo. El Hijo obediente se hace hombre para hacer de los hombres hijos obedientes. Por parte nuestra, la divinización es entonces un «seguimiento de la palabra» [73], a lo largo del camino de nuestra vida, hasta la muerte. «Pues seguir al Salvador es participar de la salvación», y la «glorificación del hombre es perseverar en el servicio de Dios» [74].

El núcleo del pensamiento de Ireneo consiste en que la palabra creadora es una y la misma que el hombre Jesús con su carne, sangre y alma. Lo esencial es que el sujeto de la encarnación es el Hijo, en el que se contiene la idea de la creación [75]; por su obediencia a la voluntad divina, Dios revela a Dios en toda la economía salvífica [76], y, finalmente, vive nuestra vida como un hombre de nuestro linaje, hasta asumir incluso nuestra muerte. Por obediencia a Dios comparte el destino del hombre desobediente. Así queda vencido el pecado y Dios se revela como creador, salvador y vivificador. En el caso de la familia humana vuelve a erigirse esa fuerza imperecedera mediante la cual el hombre es capaz de vivir en una nueva obediencia y seguir al Señor hasta la visión facial del Padre.

Como decíamos al principio, quedan ya puestos en el siglo II los fundamentos de la cristología posterior. En los círculos judeocristianos pervivieron conceptos que aún tendrán influencia en la gran Iglesia. Pero iban madurando una serie de ideas comunes que reconocían a Jesús como Dios, como el Hijo en sentido trascendente y como la palabra creadora y salvífica anterior a los tiempos; ésta era, a la vez, hombre verdadero, miembro de nuestra raza y partícipe de nuestro destino. En el período siguiente se repiten los elementos de esta síntesis, pero sus distintos aspectos no siempre quedan enfocados en la espléndida perspectiva de Ireneo. Cada elemento va por su lado y sólo después de siglos se recupera el amplio horizonte de su obra. Cada faceta va siendo profundizada progresivamente, pero mientras tanto pierden no poco de su riqueza originaria.

La teología latina se concentrará en el destino humano de Cristo, sobre todo en su muerte de cruz, y acentuará el análisis del concepto estático Dios-hombre. En cambio, el pensamiento griego dirigirá su mirada sobre todo a la persona de la Palabra y a su función reveladora. Cuando esta perspectiva amenace con volatilizar la realidad humana de Jesús estallarán los grandes conflictos.

[73] *Adv. Haer.* IV, 16, 5: SourcesChr 100, 572; IV, 28, 2: SourcesChr 100, 758.
[74] *Adv. Haer.* IV, 14, 1: SourcesChr 100, 538s.
[75] *Adv. Haer.* IV, 20, 1: SourcesChr 100, 626.
[76] *Adv. Haer.* IV, 6, 3: SourcesChr 100, 442.

SECCION TERCERA

SINTESIS DEL CATOLICISMO PRIMITIVO: II *OCCIDENTE Y ORIENTE*

Hacia fines del siglo II son las jóvenes Iglesias de Cartago y Alejandría las que llevan la voz cantante en la reflexión sobre la fe. En Occidente no sólo se emplea ya el latín para rezar y predicar, sino que se comienza a pensar en romano; de ahí que penetren en la teología los puntos de vista morales y jurídicos. En cambio, los pensadores de Alejandría se sienten más afines al neoplatonismo, que en estos decenios se presenta con una enorme carga de entusiasmo religioso. Oriente y Occidente siguen líneas diversas, que sólo llegarán a entrecruzarse mucho más adelante.

1. *Tertuliano* [1]

Tertuliano e Hipólito desarrollan las ideas de Justino e Ireneo. Para ellos, Jesús es la Palabra, que procede de Dios como poder creador y que se ha hecho hombre [2]. Contra el dualismo y el docetismo gnóstico acentúan los dos la autenticidad de la carne de Jesús. Ambos utilizan también la idea ireneana del intercambio y declaran que Cristo es uno sólo: Dios y hombre. Hipólito antepone enfáticamente el pronombre «éste» al enumerar las propiedades humanas y divinas de Jesucristo [3]. Tertuliano muestra que el Cristo divino no es distinto del hombre Jesús [4]. No se arredra ante la idea de presentar al Hijo de Dios como sujeto verdadero y propio de la vida y destino humano de Jesús: «Dios sufre» el «nacer» de una madre humana, y con la Escritura puede decirse que «ha muerto el Hijo de Dios» [5].

Es curioso cómo Hipólito emplea nuevamente el arcaico παῖς θεοῦ [6]; parecen también arcaizantes sus preferencias por las categorías de sacerdote y sacrificio: Jesucristo es «el rey y sacerdote perfecto, que ha cumplido la voluntad

[1] Cf. R. Braun, «*Deus christianorum*», *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (París 1962, con bibliografía); R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano* (Friburgo 1962, con bibliografía); E. Evans hace unas buenas introducciones a sus ediciones y traducciones del *Adversus Praxean, De carne Christi, De resurrectione carnis* (Londres 1948, 1956, 1960); Th. Verhoeven, *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxean* (Amsterdam 1948, con bibliografía); K. Wölfl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Roma 1960).

[2] Tertuliano, *Apol.* 21, 14: CChr 1, 125; Hipólito, *Contra Noetum,* 10, 17: Nautin, 251s, 263s.

[3] Hipólito, *Contra Noetum,* 17, 263s. Infundadamente afirma Nautin (188, nota 1) que ello carece de valor.

[4] *De carne Christi,* 24, 3: CChr 2, 916; *Adv. Prax.* 27, 2: CChr 2, 1198. Véase también Novaciano, *De trinitate* XI, 60: Weyer, 88; XIV, 135: Weyer, 156.

[5] *De patientia,* 3, 2: CChr 1, 300; *Adv. Prax.* 29, 1: CChr 2, 1202.

[6] *De Antichr.* 3: GCS 1/2, 5s.

[7] *Comm. Dan.* IV, 31: GCS 1/1, 266; cf. *Contra Noetum,* 13: Nautin, 255.

del Padre [8]. A veces resume hábilmente las ideas de Ireneo [9], aunque pueda percibirse un cierto desplazamiento del acento.

En su reflexión cristológica, Tertuliano sigue esencialmente la ruta trazada por sus maestros. En el único Jesucristo distingue dos «sustancias»: la divina, a la que llama también espíritu, y la corpórea [10]. A la sustancia divina de Jesús atribuye sus milagros, y a la humana, sus debilidades, como el hambre y la sed, la angustia y la muerte [11]. Esto se debe a un doble motivo. Por una parte, Tertuliano ha aprendido de sus predecesores la significación del nacimiento virginal de Jesús, que nació primero de un Padre divino y más adelante de una madre humana [12]. Ahora bien, el nacimiento significa participación en la materia constitutiva del origen; tal es la primera significación que para Tertuliano tiene la palabra sustancia [13]. Como Hijo de Dios, Jesús participa de la sustancia de su Padre, el Espíritu, y como Hijo de María participa de la sustancia humana. Por otra parte, hay diversas herejías que le llevan a esta distinción. Sus adversarios gnósticos y marcionitas reconocen en Jesús un ser de orden divino, pero niegan que su humanidad sea auténtica. Tertuliano responde apelando a las debilidades humanas reales de Jesús. Pero precisamente en ellas es donde algunas corrientes monarquianas hallaban una prueba contra su verdadera divinidad. La distinción de dos sustancias venía a resolver el dilema.

El nacimiento virginal no significa, pues, como algunos han pensado, que Jesús no sea verdadero hombre [14], sino que por una parte es verdadero hombre de nuestra carne, pero por otra «no es total y absolutamente hijo de hombre», pues es también de sustancia divina [15].

Se objeta contra la doctrina de la encarnación que implica una mutación, imposible en Dios. O bien, «si él nació y se revistió realmente de hombre, cesó de ser Dios, pues perdió lo que era al convertirse en lo que no era» [16]. Este principio —contesta Tertuliano— es válido tratándose de las cosas terrestres; pero en Dios el asunto es distinto: «Dios puede cambiarse en todas las cosas y seguir siendo lo que es» [17]. Prescindiendo de la palabra «cambiarse», que más adelante rechazará, se trata de una profunda idea que, tal vez, es presupuesto esencial para la idea de la encarnación. Como Dios es la afirmación perfecta de

[8] *Frag. in Elc.* IV: GCS 1/2, 122; *Contra Noetum,* 4: Nautin, 242.

[9] *Elench.* X, 33, 14-17: GCS 26, 291s; *Fragm. in Deut.,* I: GCS 1/2, 83.

[10] *De carne Christi,* 1, 2: CChr 2, 873; 18, 6: CChr 2, 906; *Adv. Prax.* 27, 13: CChr 2, 1200; 29, 2: CChr 2, 1202. Tal vez la obra citada en primer término pertenece al primer período de su vida (R. Braun, 268s).

[11] *Adv. Prax.* 27, 11: CChr 2, 1199. Ireneo había atacado semejante distinción *(Adv. Haer.* III, 9: SourcesChr 34, 158s). El fragmento de Melitón (VI: SourcesChr 123, 226) es muy sospechoso. Hipólito puede estar inspirado en Tertuliano cuando enumera las debilidades de Jesús: *Contra Noetum,* 18: Nautin, 263s; *Elench.* X, 33, 17: GCS 26, 292.

[12] *De carne Christi,* 18, 1-2: CChr 2, 905, entre otros.

[13] R. Braun, *op. cit.,* 183-194.

[14] Bern 12,10-11 dice que Jesús no es «hijo de hombre». Frase peligrosa, aun cuando en este autor no refleje tendencias docetas (contra la opinión de P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif,* en *L'épître de Barnabé et ses sources* [París 1961] 123s).

[15] *De carne Christi,* 17-19: CChr 2, 904-908; las palabras citadas en 18, 1: CChr 2, 905.

[16] *De carne Christi,* 3, 4: CChr 2, 876. Así, de hecho, también Celso en Orígenes, *Contra Celsum* IV, 18: GCS 2, 287.

[17] *De carne Christi,* 3, 5: CChr 2, 876. A mi entender, nadie se ha ocupado hasta ahora de su parentesco con las pseudoclementinas, *Hom.* XX, 6, 8: GCS 42, 272: «Dios tiene poder omnímodo de transformarse en lo que quiere».

todo ser y que para él nada supone lo que existe frente a él [18], la encarnación no significa que él se haga algo distinto.

Partiendo de estas consideraciones, irán madurando formulaciones de gran significación en la historia de la Iglesia. El que la Palabra se haya hecho carne y hombre, ¿quiere decir que se transforma en carne o que se ha revestido de carne? Lo primero es inaceptable, debido a la inmutabilidad divina [19]. Y, además, «si la Palabra se ha hecho carne por la transformación o mutación de su sustancia, Jesús sería *una* sustancia resultante de dos..., una aleación, como el electro, que es aleación de oro y plata; entonces no sería... ni espíritu ni carne, pues lo uno se cambia por lo otro, resultando así una tercera realidad. Jesús en ese caso no sería Dios, ya que por la encarnación dejaría de ser Palabra. Y no sería tampoco realmente carne y hombre, puesto que es la Palabra. Procediendo de ambos, no sería ninguno de ellos, sino una tercera realidad, completamente distinta de ambos» [20]. Semejante mezcla contradice a la Escritura, que le llama Hijo de Dios e hijo de hombre, «tanto Dios como hombre, como ambas sustancias, distintas en sus propiedades... Vemos una doble condición, no mezclada, sino unida en una única persona, Dios y hombre, Jesús... Lo peculiar de cada una de las dos sustancias es tan inviolable que en él el Espíritu ha operado lo que le corresponde, los prodigios, milagros y signos, y también la carne ha sufrido lo suyo», padeciendo hambre, sed, llanto, angustias de muerte y por fin la muerte misma [21].

La continuación del texto muestra que la cristología de Tertuliano no es tan madura como hacen sospechar estas frases. Ante todo es dudoso que él haya querido expresar con el término «una persona» la identidad de sujeto [22]. Estas fórmulas no se impusieron tan de repente; sólo con Agustín la fórmula «una persona de dos sustancias o en dos naturalezas» es la clave de la ortodoxia latina [23]. A pesar de ello, Tertuliano es más profundo que sus predecesores en la penetración del problema de Jesús, del que afirma que es Dios sin menoscabo de su verdadera humanidad y hombre sin detrimento de su plena divinidad. El forjó expresiones y elaboró conceptos que posteriormente serán de gran utilidad.

Comparado con esto, resulta decepcionante su visión de la obra salvífica. Da un paso adelante al relacionar las dos sustancias con la mediación de Jesús, que contiene en sí las «primicias» de Dios y del hombre [24]. Pero se limita a elementos que proceden de Ireneo, aunque sin una visión tan comprehensiva.

[18] San Agustín, *De fide et symbolo*, 4, 7: PL 40, 185.

[19] *Adv. Prax.* 27, 1.6: CChr 2, 1198s.

[20] *Adv. Prax.* 27, 8-9: CChr 2, 1199.

[21] *Adv. Prax.* 27, 10-11: CChr 2, 1199s: «secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem», «duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona», «salva est utriusque proprietas substantiae». Para la significación de las diferentes expresiones, véase R. Cantalamessa, 94-110.

[22] R. Cantalamessa, 168-181.

[23] Cf. R. Cantalamessa, 169s; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien* (París 1966) II, 617s; T. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Friburgo 1954) 24.177s. Es conocida la reserva de san Agustín ante el empleo del vocablo persona: «Tres dicimus personas..., ne omnino taceremus interrogati, quid tres» *(De trinitate* VII, 6, 11: PL 42, 943).

[24] *De resurrect.* 51, 2s: CChr 2, 994; *Adv. Prax.* 27, 15: CChr 2, 1200; cf. R. Braun, *op. cit.*, 513-515. Ya Ireneo había hablado de Jesús como mediador *(Adv. Haer.* III, 18, 7: SourcesChr 34, 326). Dependen de Tertuliano Hipólito *(Fragm. in Balaam:* GCS 1/2, 82) y Novaciano *(De trin.* XIII, 134: Weyer, 154s), que hablan aquí también de ἀρραβών y *pignus*. En Orígenes se halla un paralelo muy interesante *(Hom. Lev.* 9, 5: GCS 29, 425s), en el cual falta la palabra Mediador, pero, al igual que en Tertuliano, la idea de *pignus* aparece vinculada a la ascensión.

Su atención se centra en que Dios se hace hombre, no en que el Hijo obediente se hace hijo de Adán. La filiación divina y el nacimiento de María son pruebas de la humanidad y divinidad de Jesús, pero no tienen una significación inmediata para nuestra salvación. La cruz (y la resurrección) son las obras salvíficas propiamente dichas. Dios se hizo hombre para poder morir [25]. Carece de importancia el hecho de que el Hijo obediente y Palabra creadora, viviendo nuestra propia vida, la santifica como camino hacia el Padre.

Es significativa para este desplazamiento de perspectiva la interpretación que adquieren las ideas del intercambio y el seguimiento; no es que el Hijo se haga hombre para hacernos hijos y proporcionarnos una vida de hijos, sino que Dios se hace hombre para enseñarnos la vida divina: «Dios se comportó como hombre, a fin de que el hombre aprendiera a vivir como Dios...; Dios quiso pasar por la pequeñez para que el hombre se hiciera grande» [26]. Más sorpendente aún es este cambio de perspectiva en Hipólito, puesto que emplea más indicaciones de Ireneo: «Dios te ha hecho hombre; pero si, además, quieres hacerte Dios, obedece a tu Creador» [27].

Como puede advertirse, sobre Tertuliano y su círculo se cierne constantemente la amenaza de reducir las relaciones personales de la salvación a una estructura abstracta de naturalezas. Tal vez sea interesante señalar que Cipriano, que por lo general suele seguir de cerca a su maestro, busca, precisamente en este punto, una mayor vinculación con la tradición anterior: «El Hijo de Dios se ha hecho hombre para hacernos hijos de Dios» [28]. También en otros lugares las indicaciones cristológicas de Cipriano son más dinámicas y personales [29].

Lo mejor de Tertuliano es su análisis de lo que podríamos llamar la constitución formal del Hombre-Dios, no su penetración intelectual del acontecimiento salvífico. Por eso su herencia es peligrosa. Puede resultar seductora su perfilada definición del *cómo* de la encarnación, pero corremos el riesgo de perder de vista su significación salvífica. Podemos olvidar que la doctrina de la divinidad y humanidad de Jesús es un desarrollo de la persuasión originaria de que este hombre es nuestra salvación divina. La teología latina posterior caerá más de una vez en esta trampa.

2. *Los alejandrinos: Clemente y Orígenes*

a) Clemente.

Fue en Alejandría donde crecieron las concepciones cristológicas que habían de constituir el principal substrato de las grandes controversias de los siglos posteriores. Clemente conoce [30] las ideas de Justino y de Ireneo, pero las desarrolla en otra dirección. Para Clemente, el Salvador es sobre todo Maestro. Al igual que Ireneo, dice: «No conocer al Padre es la muerte, conocerle es la vida eter-

[25] *Adv. Marc.* III, 8, 5-6: CChr 1, 519; *De carne Christi,* 6, 5-7: CChr 2, 884s. Pero la cruz no sin resurrección: *De bapt.* 11, 4: CChr 2, 286. Véanse también los textos sobre el Mediador en las notas anteriores. Hipólito, *De Antichristo,* 4: GCS 1/2, 6s.

[26] *Adv. Marc.* II, 27, 7: CChr 1, 507; *De carne Christi,* 17: CChr 2, 903-905.

[27] Hipólito, *Elench.* X, 33, 7: GCS 26, 290; véase también X, 34, 5: GCS 26, 293.

[28] *Ep.* 58, 6, 3: Bayard, 2, 164; cf. *Quod idola,* 11: CSEL 3/1, 28.

[29] *Ep.* 63, 13, 1: Bayard, 2, 208; 63, 14, 4: Bayard, 2, 209s; *Quod idola,* 14: CSEL 3/1, 30s.

[30] W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlín 1952, con bibliografía).

na por la participación en su poder inmortal» [31]. Este conocimiento —que evidentemente no constituye un mero saber, sino que es la transparencia plena de un corazón puro [32]— lo comunica el Logos. Al igual que en Justino, pero con una vinculación más estrecha a las ideas platónicas y estoicas, el Logos e Hijo de Dios es descrito como el sentido divino y la armonía de toda la realidad, que, en cuanto instrumento de Dios, efectúa la creación del mundo [33], y del cual han participado también los sabios del paganismo [34]. Ahora «este Logos se ha aparecido al hombre, siendo ambas cosas, Dios y hombre» [35]. Se ha engendrado, por así decirlo, «al hacerse carne, para ser visible» [36]. Es «uno y el mismo» [37], y como tal es el mediador de Dios y de los hombres: «Dios en el hombre y hombre en Dios» [38]. Cuando los hombres escuchan y siguen esta Palabra van perfeccionándose con arreglo a la originaria semejanza de Dios, son divinizados y conducidos a la visión del Padre [39].

En esta perspectiva, la obra salvífica consiste principalmente en que el Logos divino se da a conocer, en que ilumina al hombre y le educa para una vida divina. Es característico un pasaje en el cual Clemente resume de algún modo toda la doctrina de la fe; la sublimidad divina del Hijo y Logos es descrita con tono líricos, pero la encarnación sólo se menciona en un par de breves frases. La encarnación es necesaria, sin duda, para que los hombres débiles puedan conocer al Logos divino; pero queda oculto lo que él es propiamente [40]. La humanidad de Jesús corre aquí el peligro de verse disuelta en una serie de apariencias que encubren la realidad. Clemente mantiene la fe en la encarnación. Condena expresamente el docetismo dualista [41]. Dios ha padecido juntamente con la carne y por ello la ha liberado de la muerte y de la corrupción [42]. Nosotros hemos nacido de los dolores del Señor y hemos sido revestidos y alimentados con su sangre [43]. Pero incluso cuando Clemente habla de la cruz, sus ideas se dirigen en seguida al maestro celeste: «Crucificó la muerte en orden a la vida... y nos regaló la herencia del Padre mediante su *enseñanza* celeste» [44]. El admirable pasaje en que el Hijo amado de Dios se hace hombre por amor y se abandona amorosamente por los suyos termina en una enseñanza sobre el amor [45]. En el mismo sentido hace también una transposición del pensamiento ireneano del intercambio: «La Palabra se hizo hombre para que aprendierais de un hombre cómo el hombre puede hacerse Dios» [46].

[31] *Strom.* V, 10, 63, 8: GCS 15, 368s.
[32] W. Völker, *op. cit.*, 365-445; P. Camelot, *Foi et gnose* (París 1945).
[33] *Protr.* 1, 5, 1-4: GCS 12, 5s; *Strom.* VII, 2, 5-12: GCS 17, 5-10.
[34] Así, por ejemplo, *Strom.*, loc. cit.; V, 5, 29, 4: GCS 15, 344s; cf. W. Völker, *op. cit.*, 343s.
[35] *Protr.* 1, 7, 1: GCS 12, 7.
[36] *Strom.* V, 3, 16, 5: GCS 15, 336.
[37] *Exc. ex Theod.* 7, 3: GCS 17, 108.
[38] *Pedag.* III, 1, 2, 1: GCS 12, 236s.
[39] *Pedag.* I, 98, 2-3: GCS 12, 148s; III, 1, 1, 5: GCS 12, 236.
[40] *Strom.* VII, 2, 7, 5: GCS 17, 7; VII, 2, 8, 1.6: GCS 17, 7s.
[41] *Strom.* III, 17, 102, 1-3: GCS 15, 243; VI, 9, 71, 2: GCS 15, 467. Cuando Clemente niega en Jesús cualquier πάθη, no se trata de un docetismo, sino del ideal estoico: el hombre que vive perfectamente del Logos no se ve turbado por esas fuerzas irracionales: *Strom.* VI, 9, 71, 2-3: GCS 15, 467; cf. A. Grillmeier, *Christ*, 161s.
[42] *Pedag.* III, 1, 2, 2-3: GCS 12, 237; *Strom.* VII, 2, 7-8: GCS 17, 7.
[43] *Pedag.* I, 6, 42, 2-3: GCS 12, 115; I, 6, 49, 4: GCS 12, 119.
[44] *Protr.* 11, 114, 4: GCS 12, 80s.
[45] *Quis dives*, 37, 1-6: GCS 17, 183s.
[46] *Protr.* 1, 8, 4: GCS 12, 9.

En esta manera de ver las cosas la existencia humana de Jesucristo se reduce a un medio de la enseñanza divina. Ella misma no es en cuanto tal acontecimiento ni palabras salvíficos. Las fervientes palabras de Clemente sobre el Redentor doliente recogen el legado de la tradición, pero no se integran orgánicamente en la concepción que el autor tiene de la salvación. La vida humana de Jesús apenas se menciona. La existencia humana de Jesucristo palidece a la luz radiante de la Palabra. Ahora bien, ¿no había sido precisamente la vida terrena, como palabra y obra de Dios, el punto de partida para el conocimiento de la Palabra eterna?

Esa disolución de la auténtica humanidad de Jesús se acusa aún más en Orígenes. Es cierto que en el conjunto de su sistema se sale al paso de este peligro; pero en sus sucesores volverá a surgir abiertamente.

b) Orígenes [47].

Orígenes recoge los numerosos motivos cristológicos de sus predecesores, pero les da una orientación muy peculiar, que será precisamente el punto de arranque de las controversias posteriores. Para él, Jesús lo es todo. Por eso es imposible reducirlo a un solo concepto. Es Dios e Hijo de Dios, palabra, sabiduría, vida, pero también redentor, médico, primogénito de los muertos, etc. [48]. De estos títulos, unos le corresponden por ser el Hijo eterno del Padre, anterior a la creación, y otros por haberse hecho hombre llevado de su amor al hombre caído [49]. Así, pues, durante su vida mortal puede hacerse una distinción entre lo que él hace o dice en cuanto Dios y lo que realiza en cuanto hombre, «por razón de su naturaleza divina y humana y su condición humana» [50]. En él, como primicia de la nueva humanidad, «se entrelazaron por vez primera la naturaleza divina y la humana» [51]. Aquí Orígenes da a la idea ireneana del intercambio una orientación que posteriormente tendrá gran importancia. Se plantea el problema de si Jesús tiene alma humana y responde que el Hijo de Dios ha asumido un hombre perfecto, puesto que «no estaría salvado el hombre entero si él no hubiera asumido al hombre entero» [52].

[47] Cf. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956); íd., *Origène et la «connaissance mystique»* (Brujas 1961, con bibliografía); íd., *Origène et la philosophie* (París 1962); G. Gruber, *ZOE: Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (Munich 1962, con bibliografía); R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963, con bibliografía); M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (París 1958, con bibliografía); A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938); P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène* (Tournai 1960); W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931).

[48] Así, por ejemplo, CommJoh I, 20: GCS 10, 24s. La idea tiene cierto parentesco con el pensamiento de Plotino (Bertrand, *op. cit.*, 15, nota 2). Pero ya escribe Ireneo *(Adv. Haer.* IV, 20, 11: SourcesChr 100, 661): «Patris Verbum, utpote dives et multus existens», y Clemente Alejandrino *(Strom.* IV, 25, 156, 2: GCS 15, 317): ὡς πάντα ἕν. Véase también la serie de títulos, por ejemplo, en Justino, *Diálogo,* 34, 2: Goodsp., 122; *Diogn.,* 9, 6; Melitón, *Hom. Pasch.* 9: SourcesChr 123, 65; *Fr.* XIV: SourcesChr 123, 238s.

[49] HomNum 24, 1: GCS 30, 226.

[50] CommJoh XIX, 2, 6: GCS 10, 299; *C. Cels.* III, 28: GCS 2, 226; *Dial. Heracl.* 2, 11-13: SourcesChr 67, 56; *De princ.* I, 2, 1: GCS 22, 21s.

[51] *C. Cels.,* loc. cit.

[52] *Dial. Heracl.* 7: SourcesChr 67, 70; cf. CommMt XII, 29: GCS 40, 133; CommJoh XXXII, 18, 225: GCS 10, 456; *C. Cels.* IV, 19: GCS 2, 288/24: «¿Qué tiene de irracional que se hiciera eso que venía a salvar?».

Al ser poderoso, Jesús venció al enemigo [53], y al ser inocente podía perdonar los pecados [54]. En cuanto Hijo de Dios es, debido a su parentesco con el Padre, «gran sumo sacerdote», y como hombre es el cordero inmaculado que carga con nuestra culpa [55]. La consumación de este sacrificio es la ascensión, en el cual él lleva a su total pureza y consagra a Dios las primicias de nuestra carne [56]. Jesús es el mediador «que se sitúa entre la naturaleza del ingénito y la realidad génita», que nos transmite los beneficios del Padre y lleva nuestras oraciones a su presencia [57].

Orígenes entiende la salvación sobre todo como visión del Padre, que se nos da por medio del Hijo de Dios y por la cual nos hacemos hijos con él [58]. En este contexto surgen continuamente ideas que provocarán más tarde dificultades. Puede decirse que la concepción de Orígenes es ésta: el Hijo eterno procede del Padre como imagen suya y está pendiente de él con toda su voluntad [59]. Las almas, por su parte, son creadas por el Hijo como imágenes de esta imagen [60]; pero mientras las demás almas llegan a la defección, el alma de Jesús sigue desde la eternidad íntimamente unida a la Palabra; su venida a la carne no se debe a su infidelidad, sino a su obediencia a Dios [61]. Aparece así una línea descendente —la de la dependencia—, que es, a la vez, una línea retrospectiva que mira a la inhesión. El Padre se expresa en su imagen eterna; ésta se manifiesta en el alma humana de Jesús como imagen suya y, a su vez, en el cuerpo, y viceversa, el alma de Jesús está íntimamente unida y en dependencia de visión y amor de la Palabra, que a su vez ama y contempla al Padre. Es, pues, el alma humana de Jesús la que media entre la Palabra y la carne [62]. Nuestro camino de salvación está en que confesemos y sigamos la figura humana de la Palabra, a fin de unirnos a ella y alcanzar finalmente la visión del Padre [63]. El Salvador comprende en su persona todos los escalones de este camino [64], y se acomoda a nuestras posibilidades: para unos es leche, para otros medicina, para los perfectos es el manjar sustancioso de la Palabra en sí misma [65].

Este modelo de cristología, en el que el hombre Jesús está en dependencia amorosa respecto de la palabra de Dios, plantea la cuestión de si Orígenes piensa más bien en una unión «moral» en el «Hombre-Dios» [66]. Tal sospecha parece confirmarse cuando él apela para confirmar esta unidad al siguiente verso escriturístico: «Quien está unido al Señor forma con él un mismo espíritu»

[53] HomLev IX, 5: GCS 29, 427; CommJoh I, 32, 233: GCS 10, 41.
[54] CommJoh XXVIII, 18: GCS 10, 412s; *C. Cels.* I, 68: GCS 2, 64.
[55] CommJoh VI, 53, 273-275: GCS 10, 161s; *Dial. Heracl.* 4: SourcesChr 67, 62.
[56] HomLev IX, 5: GCS 29, 424-426.
[57] *C. Cels.* III, 34: GCS 2, 231; *De orat.* 10, 2: GCS 3, 320; 15, 1-16, 1: GCS 3, 333-336.
[58] CommJoh I, 16, 92-93: GCS 10, 20.
[59] CommJoh XIII, 36: GCS 10, 260s; II, 2, 18: GCS 10, 55.
[60] *De orat.* 22, 4: GCS 3, 348s.
[61] CommJoh XX, 19: GCS 10, 351; cf. I, 32: GCS 10, 42; *De Princ.* II, 6, 6: GCS 22, 145.
[62] *De Princ.* II, 6, 3: GCS 22, 142; CommRom III, 8: PG 14, 948, ed. Scherer, 158-161.
[63] *C. Cels.* IV, 15: GCS 2, 284s.
[64] CommJoh XIX, 6, 38-39: GCS 10, 305.
[65] *C. Cels.* IV, 18: GCS 2, 287s; *De orat.* 27, 4: GCS 3, 365.
[66] *De Princ.* II, 6, 3: GCS 22, 142. El texto sólo se conserva en una traducción latina; nos ofrece el ejemplo más antiguo de este nombre. Véase también *Dial. Heracl.* 1, 14: SourcesChr 67, 54; 2, 11: SourcesChr 67, 56.

(1 Cor 6,17), y nos propone esta unidad como modelo [67]. ¿Quiere esto decir que la unidad del Hombre-Dios no se distingue de nuestra unión con Dios por la gracia más que de una manera gradual? ¿Valora rectamente Orígenes la fórmula tradicional «uno y el mismo»? Subraya, es cierto, que la unidad del Hijo de Dios con el hombre asumido por él [68] es una unión tan íntima, que supera nuestra unión con Dios [69]. La Escritura habla del Hijo de Dios e hijo de hombre «no como de dos seres, sino como de uno solo» [70]. El hombre asumido no es «alguien distinto» de la Palabra [71]: «no son dos» [72], sino «una realidad compuesta» [73]. No es solamente una unidad de predicación, sino una unidad real [74]. A pesar de todo, esta unidad deja lugar a un cierto crecimiento: la glorificación consiste en que el hombre «no es ya alguien distinto de la Palabra, sino él mismo con ella» [75].

El interés por distinguir lo divino y lo humano en la Palabra encarnada impide a Orígenes atribuir lo humano sin más al Hijo de Dios. Pero no sería justo acusarle de defender una unión puramente moral [76]. Para él, la libre adhesión del hombre es su ser mismo; con toda seguridad, esto es así en la relación del hombre con Dios. Más tarde se impondrá la idea de que la naturaleza humana existe antes de actuar, y la contemplación y el amor serán entonces consecuencias de la unión hipostática. Pero para Orígenes son su núcleo esencial y el punto central de la unidad. La unión del Logos con la naturaleza lógica del hombre no acaece primariamente al nivel del ser objetivo, sino precisamente en la conciencia y amor de este hombre. Para Orígenes, el hombre Jesús puede ser expresión de la Palabra debido exclusivamente a su unión total de amor y contemplación con ella: «Como el hierro en el fuego, así está el alma... siempre en la Palabras, siempre en la Sabiduría, siempre en Dios. Lo que hace, siente y piensa es Dios» [77].

En todo caso, este intento de Orígenes tiene el mérito de haberse fijado una vez más en el papel central que compete al alma humana en la encarnación, y en la importancia del pensamiento, el amor y todo la actividad vital humana de Jesús. En efecto, si miramos hacia atrás la evolución de la cristología hasta el 250, podremos advertir una paradoja inquietante. El punto de partida de la reflexión sobre Jesucristo era la fe en que la salvación de Dios acontece en la vida, muerte y resurrección divina y es el lugar donde se verifica el encuentro del hombre con Dios. Esta fe se afirmaba confesando que este hombre es el Hijo de Dios. Poco a poco la perspectiva fue desplazándose tan radicalmente que en el resplandor de la divinidad se desvaneció la auténtica humanidad de su vida terrena. Después de Ireneo sólo Orígenes sigue mostrando interés por la actividad humana de Jesús, entendida con excesiva unilateralidad como unión voluntaria a la Palabra. En Tertuliano, Clemente y otros autores de menor im-

[67] Así, por ejemplo, *C. Cels.* VI, 47: GCS 3, 119; *De Princ.* II, 6, 3-6: GCS 22, 142-145, y algunos otros de entre los textos citados en las notas siguientes.
[68] CommJoh I, 28, 195: GCS 10, 36.
[69] *C. Cels.* V, 39: GCS 3, 43.
[70] CommJoh I, 28, 196: GCS 10, 36.
[71] CommMatt XV, 24: GCS 40, 420.
[72] *C. Cels.* VI, 47: GCS 3, 119.
[73] *C. Cels.* I, 66: GCS 2, 119; II, 9: GCS 2, 136.
[74] CommJoh I, 28, 200: GCS 10, 36: τῇ οὐσίᾳ ταὐτόν. Las versiones latinas hablan de una unidad «sustancial»: *De Princ.* II, 6, 6: GCS 22, 145; MattComm Ser., 65: GCS 38, 152.
[75] CommJoh XXXII, 25, 325: GCS 10, 470.
[76] W. Völker, *op. cit.*, 110-116; A. Grillmeier, *Chalkedon*, I, 65.
[77] *De Princ.* II, 6, 6: GCS 22, 145.

portancia son únicamente las pasividades humanas las que desempeñan un papel, situación que persistirá hasta el Concilio III de Constantinopla, cuando la Iglesia tome otro punto de partida, dentro de perspectivas muy diferentes.

Como segundo mérito de Orígenes podemos subrayar que considera la misma existencia humana de Jesús como revelación de Dios; en su actividad humana, Jesús es la imagen de la Palabra, que a su vez lo es del Padre. Partiendo de la convicción de que la salvación del hombre consiste en la visión de Dios, comprende globalmente la persona de la Palabra encarnada como mediadora de esta visión. Pero también aquí se advierte cómo queda desplazado el contenido de la revelación divina. En la Escritura se trata de la autorrevelación de Dios, nuestro Salvador, que se revela salvando, es decir, a través de sus obras salvíficas. En la concepción de Orígenes, que al fin y al cabo es la del helenismo, se trata de la revelación de Dios en imágenes: en su Palabra, en el alma y en el cuerpo de Jesús. Estas imágenes pueden ser entendidas de manera estática. El alma de Jesús resulta entonces algo superfluo. En efecto, ¿qué dificultad habría para que la Palabra, creadora de todas las cosas, se expresara inmediatamente mediante el cuerpo? Orígenes afronta este riesgo explicando que la adhesión al prototipo pertenece a la esencia de la imagen. Sus discípulos no captan la profundidad de esta perspectiva y descubren en el papel de la libertad una amenaza para la unidad. Cuando posteriormente haya que defender la existencia del alma humana de Jesús, se hará en un terreno muy distinto: será valorado como componente esencial de la naturaleza humana, es decir, dentro de una concepción estática. Lo mismo ocurre más tarde en el problema de la voluntad humana de Jesús; ésta aparecerá como una componente de la naturaleza humana y no tanto como principio de actividades y vivencias auténticamente humanas.

3. *Visión retrospectiva*

Hacia el 250 están ya delimitadas las posiciones de partida de las posteriores reflexiones y discusiones cristológicas. El horizonte en que habrán de desarrollarse es fundamentalmente el que acabamos de presentar con cierto detalle. Los dos siglos que siguen inmediatamente al retorno de Jesús al Padre son los que crean los presupuestos para la predicación del evangelio y su significación divina en el mundo del helenismo tardío; esto lleva consigo que algunos aspectos de este mensaje quedan muy en segundo plano. Podríamos recoger en un corto resumen los siguientes puntos, que vienen a ser los resultados definitivos de esta evolución:

a) El hombre Jesús es un ser divino, que existe ya antes de su encarnación y de la creación del mundo. El adopcionismo, que no veía en Jesús más que un hombre corriente, dotado por Dios de una plenitud particular, desapareció casi definitivamente del pensamiento eclesiástico, aunque reapareció nuevamente por algún tiempo en Pablo de Samosata. Pero mientras anteriormente se veía en Jesús sobre todo la palabra poderosa de la creación y la salvación, referida intrínsecamente a los hechos reveladores de Dios, alrededor del año 200 comienza a acentuarse la idea de su relación intradivina con el Padre y su generación por éste.

b) Este Hijo de Dios se ha hecho realmente criatura humana. El docetismo ha quedado vencido de una vez para siempre. Originariamente, esta confesión se refiere sobre todo a las vivencias humanas que Cristo ha compartido con sus hermanos. Poco a poco su nacimiento y muerte son considerados como «pruebas» de su divinidad y humanidad. Queda en un segundo plano la significación salvífica de su existencia humana globalmente considerada.

c) Se afirma generalmente que el Hijo de Dios e hijo del hombre son «uno y el mismo»: el Hijo de Dios encarnado. Unicamente Orígenes parece algo reticente en este aspecto, pues dentro de esa unidad considera ambas dimensiones como sujetos activos libres y conscientes.

d) Comienzan muy pronto a establecerse las contraposiciones entre las propiedades divinas y humanas. Si todavía en el siglo II se afirmaban audazmente de Dios acciones y pasiones humanas, Tertuliano y Orígenes comienzan a distinguir dos «sustancias» o «naturalezas». De ahí la tendencia a atribuir las pasividades al hombre y las actividades a Dios. En el sacrificio de Jesús el Logos es el sumo sacerdote oferente, el hombre es la víctima. Para Orígenes, el hombre es también activo, ya que está adherido a la Palabra de una manera voluntaria y consciente; lo que no afirma el alejandrino en ningún lugar es que el hombre participe en la función y actividad sacerdotal de la Palabra.

e) Puede constatarse a lo largo de estos siglos una trayectoria que va de una comprensión dinámica a otra más bien estática. Junto con ello tienden a separarse el aspecto revelador y el de acontecimiento salvífico, aunque todavía Orígenes intenta una visión unitaria. Tal intento muestra precisamente que la razón de la trayectoria descrita radica en el influjo de la concepción griega de Dios y del hombre. El mundo griego se preguntaba por Dios en sí y por el hombre en sí; la predicación cristiana no podía por tal motivo limitarse a describir al hombre y a Dios en el diálogo de la alianza tal como aparece en la Biblia.

SECCION CUARTA

EL PRELUDIO DE LAS GRANDES CONTROVERSIAS

La gran discusión cristológica comienza a principios del siglo V. Pero la materia del conflicto y los elementos de solución van apareciendo en el transcurso del siglo IV. Este hecho dificulta la presentación panorámica del proceso histórico, ya que este siglo está dominado por los temas en torno a la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo, discusión en la que el problema de la relación entre lo divino y lo humano de Cristo, a pesar de su importancia, no constituye el punto central ni el hilo conductor utilizable a la hora de exponer una situación tan complicada. Partiendo del punto de vista de la unidad de Jesús y del reconocimiento de su alma y su actividad humana, puede ordenarse la materia con arreglo al esquema siguiente: 1) Negación del alma humana de Jesús desde Malquión hasta Apolinar. 2) Nicea, san Atanasio y el Concilio I de Constantinopla. 3) La escuela de Antioquía.

1. *De Malquión a Apolinar: negación del alma humana de Jesús*

El año 268 se pone de manifiesto en el Concilio de Antioquía una inquietante evolución del origenismo [1]. Pablo, obispo de Samosata, quien, por lo de-

[1] H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle* (Friburgo 1962). En esta obra se recoge una colección de fragmentos, 136-158.

más, se comportaba como un déspota del Oriente, es acusado de profesar errores en materia cristológica. Parece tender a un adopcionismo estricto: Cristo fue un hombre como los demás, lleno de la sabiduría de Dios como los profetas, aunque en una medida muy superior. Después de diversos intentos por hacerle cambiar de opinión —entre los cuales contamos con una carta de Himeneo de Jerusalén y otros cinco obispos [2]— fue atacado por el presbítero Malquión y por fin destituido por el Concilio. Por desgracia no es segura la autenticidad de los fragmentos, pero puede advertirse en ellos una temprana reacción de la escuela origenista contra el adopcionismo. Himeneo habla en primer término de la divinidad preexistente del Hijo y explica que éste se hizo carne y hombre, «de tal forma que el cuerpo... se une inmutablemente con la divinidad y es deificado por ella. Por eso el mismo Jesucristo es creído en la Iglesia como Dios y hombre... Cristo es uno y el mismo según la esencia (οὐσία), aunque se le comprende mediante diversos conceptos (ἐπίνοιαι)» [3]. Los fragmentos de las actas del Concilio dicen también que Jesucristo es «uno y el mismo» *(Fr.,* 18, 19, 23) y que la unidad es una verdadera unidad entitativa (vuelve a aparecer la palabra οὐσία en otros muchos contextos: *Fr.,* 14, 16, 22-24, 29, 33), comparable con la unidad existente entre el alma y el cuerpo del hombre *(Fr.,* 30). Puede entonces decirse que la Palabra eterna ha nacido de María, ha padecido sed, cansancio y dolores *(Fr.,* 18, 19, 23), como por otra parte los Magos de Oriente adoran también el cuerpo humano de Jesús, lleno de Dios *(Fr.,* 15). A pesar de todo es preciso distinguir bien entre lo que conviene primariamente a Dios y secundariamente al hombre, y viceversa (προηγουμένως, κατὰ δεύτερον λόγον: *Fr.,* 34) [4].

Esta distinción es típica dentro de la escuela origenista. Pero Malquión va más allá. Para él, la unidad de alma y cuerpo es más que una comparación. En Jesús, «la Palabra es lo que en nosotros es el hombre interior» *(Fr.,* 30). Por ello pregunta a Pablo si «al igual que nosotros estamos compuestos de carne y eso otro que está en la carne, así también... el Logos estaba en la carne», y si, al igual que el hombre consiste en la unión de alma y cuerpo, también Jesús está integrado por «la convergencia de la Palabra de Dios con lo que procede de la Virgen» *(Fr.,* 36, p. 156s). No hay aquí lugar alguno para un alma humana dotada de verdadera libertad. Se subraya fuertemente que la Palabra de Dios es en sí misma el último sujeto también de la vida humana de Jesús y que ha aparecido en forma humana; se niega, en cambio, que esta unidad incluye, por parte del hombre, la conciencia humana y el seguimiento de la Palabra, como pensaba Orígenes. Entre Orígenes y el origenista Malquión hay un cambio de orientación en el que la unidad del Dios-hombre se convierte en una unidad entitativa estática.

Esta concepción se difunde mucho por los círculos origenistas. En la doctrina trinitaria, los seguidores de Orígenes siguen distintas trayectorias: Arrio, Eusebio de Cesarea y un partidario entusiasta de Nicea como Apolinar. Pero en todos ellos podemos hallar la misma concepción de la persona de Jesús. El mártir Pánfilo defiende a Orígenes de la acusación de que, al reconocer el alma de

[2] Cf. el texto en A. Hahn, *Eine Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln* (Breslau ³1897) 178-182. La autenticidad de la pieza es discutible. Véanse pros y contras en G. Bardy, *Paul de Samosate* (Lovaina 1923) 97-116; De Riedmatten defiende la autenticidad, *op. cit.,* 121-134. En mi opinión, se trata de una pieza que procede de la controversia con Apolinar, y no se ve cuándo hubo de ser falsificada.

[3] A. Hahn, *op. cit.,* 181s.

[4] También Novaciano hace una distinción entre el «principaliter» y el «consequenter et in secundo loco» *(De trin.* XXIV, 138: Weyer, *op. cit.,* 158; cf. H. de Riedmatten, *op. cit.,* 64). La influencia de Orígenes sobre Novaciano es evidente.

Jesús, divide al Señor [5]. El discípulo de Pánfilo, Eusebio, acusa a Marcelo de Ancira de que, al atribuir a Jesús un alma humana, le convierte en un simple hombre [6]. Tal vez el mismo Arrio, que a través de su maestro Luciano tiene relación con Malquión, negaba también el alma humana de Jesús. Ciertamente pensaban así los arrianos posteriores, que veían en las debilidades humanas del Salvador una prueba de que el Hijo es mudable y, por tanto, criatura, negándose a admitir en él un alma humana, que sería el sujeto inmediato de estas debilidades [7]. En seguida nos ocuparemos de la doctrina de Apolinar. Pero lo más inquietante era que los guardianes de la ortodoxia en Alejandría apenas advirtieron en un principio este peligro.

Apolinar de Laodicea [8], que durante largos años combatió al lado de Atanasio por el cumplimiento de los decretos de Nicea, era un anacoreta de los alrededores de Antioquía. Probablemente fue esta situación la que le llevó a radicalizar su postura y a endurecer sus puntos de vista. Con toda la tradición antigua confiesa Apolinar que el Hombre-Dios no es «uno y otro», no un Hijo por naturaleza y el otro por la gracia, sino uno y el mismo [9]. También él utiliza la comparación del alma y el cuerpo [10]. Para expresar la unidad recurre a expresiones como «*una* esencia» (οὐσία) y «*una* naturaleza encarnada (φύσις) del Verbo de Dios» [11]. Se refiere con ello a una real unión entitativa del Hijo de Dios con el hombre Jesús, quien desde su concepción es el Hombre-Dios [12].

Esta unidad del Hombre-Dios es para Apolinar, y en ello se muestra fiel discípulo de Atanasio, algo esencial en la obra salvífica. Si no es Dios mismo nuestro Salvador, nuestra esperanza es vana. Pero Apolinar emplea sus propios argumentos, con los que entra más profundamente en la paradoja del Hombre-Dios, que le lleva a una negación expresa del alma humana de Jesús, o por lo menos del νοῦς, sede de la libertad y del propio yo. Su primer argumento es más bien filosófico: dos seres cerrados en sí mismos, y cada uno de los cuales tiene su propio principio vital, no pueden formar *una* persona viviente [13]. Su prueba segunda y más importante es de tipo religioso. Si Jesús hubiera tenido νοῦς y libertad como un hombre, nuestra salvación habría tenido un fundamento muy endeble, puesto que el alma humana es esencialmente mudable (y Dios mismo se atiene a esta condición), lo que vale tanto como decir frágil ante el mal. Si nuestro Salvador hubiera tenido una libertad humana, la obra salvífica quedaría amenazada por la inconsistencia inherente a la libertad. «La Palabra se hizo carne, pero no asumió el *nous* humano, sometido al cambio y a los pensamientos impuros; es, en sí mismo, un *nous* divino, inmutable, celeste» [14]. De

[5] *Apología de Orígenes,* 5: PG 17, 590A; cf. 579A.

[6] H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Cäsarea* (Amsterdam 1939) 120; A. Weber, *ARCHE, ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea* (Neue Stadt 1965) 117-119; H. de Riedmatten, *op. cit.,* 70-80.

[7] E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich 1925) 2s; A. Gesché, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle:* RHE 54 (1959) 404; A. Grillmeier, *Christ,* 183-192.

[8] H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tubinga 1904) (edición de los fragmentos); G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (Londres 1948) 94-119; C. E. Raven, *Apollinarism* (Cambridge 1923) 177-232; H. de Riedmatten, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée,* en *Studia Patristica,* II/2 (Berlín 1957) 208-234.

[9] *Ep. ad Iov.* 253.

[10] *Ep. ad Dion.* 2, 257.

[11] *Ep. ad Iov.* 250s; *Fr.* 8, 158, entre otros.

[12] *De unione,* 1, 185.

[13] *Fr.* 107, 232.

[14] *Ep. ad Dioc.* 2, 256; cf. *Κατὰ μέρος πίστις,* 30, 178.

lo contrario, podrían darse conflictos entre su voluntad divina y su querer humano [15]. Apolinar, pues, se sitúa ante el dilema siguiente: la santidad de Jesús, ¿es sustancial o procede del libre albedrío? Como de otra manera no podría habernos santificado, Apolinar se decide por lo primero, a costa de la plena humanidad de Jesús [16]. Cuando, tras del análisis de una larga serie de textos bíblicos, concluye que Cristo no es «un hombre», pretende afirmar que no es un hombre como nosotros, que por naturaleza somos débiles ante el pecado [17].

Como veremos en seguida, la reacción contra Apolinar fue más enérgica de lo que cabía esperar. Tal vez ello fuera debido a la nueva vigencia del antiguo principio del intercambio en el pensamiento de Atanasio. Pero no debemos olvidar que todas las cristologías deberán el planteamiento de algunas cuestiones de auténtica guerra a la refutación de la doctrina apolinarista.

2. *Nicea-San Atanasio-Concilio I de Constantinopla*

Aunque el Concilio de Nicea [18] no se ocupó expresamente de las cuestiones cristológicas propiamente dichas, tuvo enorme importancia para la cristología. No sin razón los Padres de Efeso y Calcedonia declararon que su intención era exclusivamente interpretar la doctrina de Nicea. La definición de este primer Concilio universal se dirige contra Arrio y afirma la total divinidad del Hijo, que no es una criatura, sino que procede de la naturaleza del Padre y que es de la misma condición divina (DS 125s). Es importante la estructura de esta confesión de fe. La afirmación de su verdadera divinidad se introduce en el texto de un símbolo tradicional de manera que su objeto es Jesucristo, al cual se le van añadiendo, mediante pronombres relativos, afirmaciones referentes a su nacimiento y destino humanos. No existió dificultad alguna en confesar que Jesucristo no es una criatura, sino el Hijo de Dios, y decir a continuación que éste, tan fuerte como Dios, nació de María Virgen y murió bajo Poncio Pilato. No cabía una confesión más vigorosa de ese *uno,* que es Dios y hombre, que la que nos ofrece este dato tan obvio. De ahí que las afirmaciones de Nicea fueran posteriormente invocadas como piedra de toque de la cristología ortodoxa.

Pero las afirmaciones trinitarias de Nicea no fueron admitidas rápidamente. Su marcha victoriosa debe achacarse sobre todo a la tenacidad de Atanasio [19], que durante medio siglo sostuvo, a veces en solitario, el combate a favor del Concilio.

Probablemente ya durante su primer destierro en Tréveris (335-337) había compuesto un tratado sobre la encarnación en el que se advierte claramente la influencia de Orígenes y aún más la de Ireneo: la vida del hombre consiste en su adhesión a Dios; cuando el hombre deja a Dios, se condena a muerte [20]; la vida sólo puede ser otorgada nuevamente a los hombres si el Dios-Palabra, que es la vida, se instala en nuestro cuerpo humano, redime nuestra deuda y vence a la muerte con su poder vivificador [21]. Puede advertirse aquí una vez

[15] *Fr.* 2, 204; cf. *Fr.* 153, 248.
[16] *Anaceph.* 24s, 245.
[17] *Anaceph.* 2-14, 243.
[18] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (París 1963, con bibliografía).
[19] A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius* (Wageningen 1960); M. Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens:* MélScRel 4 (1947) 5-54; A. Gesché, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle:* RHE 54 (1959) 386 (con bibliografía); A. Grillmeier, *Christ,* 193-290.
[20] *De Incarnat.* 44: PG 25, 173s.
[21] *De Incarnat.* 8-10: PG 25, 109-113.

más la idea ireneana del intercambio, aunque sin los temas de la *recapitulatio* y de la santificación de la existencia humana. La visión ireneana de la historia de la salvación se aparta de una consideración preferentemente estática y la divinización desempeña un papel más importante que la contraposición obediencia-desobediencia. «Se hizo hombre para que nosotros fuéramos deificados; se reveló a sí mismo mediante un cuerpo, a fin de que pudiéramos conocer al Padre invisible; llevó consigo la ignominia del hombre para que nosotros heredáramos la inmortalidad» [22]. A la desobediencia de Adán no se opone aquí la obediencia humana del Hijo, sino que al hombre enajenado de Dios se contrapone el hombre divinizado, el Hombre-Dios: «Dios se ha hecho hombre para divinizarnos» [23]. A consecuencia de este desplazamiento en la idea del intercambio, no necesita Atanasio introducir en el Hijo encarnado un principio de actividad humana ni de reconocer en él un alma humana. Aunque no la niega, este alma tiene para Atanasio una importancia muy escasa. Sin embargo, por otro camino completamente diferente, la versión atanasiana de la idea del intercambio lleva, finalmente, a la confirmación de este alma, si no como principio de actividad, al menos como componente de la naturaleza humana.

El principio del intercambio adquiere una enorme significación en el pensamiento de Atanasio. En su polémica contra los arrianos es su argumento fundamental: sólo aquel que es verdaderamente Dios nos puede divinizar [24]. Pero, por otra parte, el mismo axioma presupone que Jesús es verdadero hombre y carne de nuestro linaje. «Por tanto, ésos niegan que el Hijo procede del Padre por naturaleza..., y discuten también que haya asumido verdadera carne humana de María siempre virgen. Pero para nosotros los hombres tan inútil sería que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza como que no fuera verdadera carne la que asumió» [25]. En cuanto primicias, él es el principio de nuestra salvación; ahora bien, las primicias deben tomarse de nuestra sustancia [26]. Partiendo de esta idea del intercambio avanzará Atanasio ulteriormente.

Cuando, tras el advenimiento al trono de Juliano, los obispos desterrados pudieron volver a sus sedes, Atanasio hizo un nuevo intento de restaurar la paz entre todos los antiarrianos, sobre todo en Antioquía. Para ello convocó un sínodo en Alejandría (362), en el que tomaron parte los emisarios de Paulino y de Apolinar. En su carta sinodal dedicaba Atanasio una sección a la encarnación. La Palabra descansó sobre Jesús no como antiguamente sobre los profetas, sino que «la Palabra misma se hizo carne... y por nosotros nació en la carne como hombre... El Redentor no tenía un cuerpo sin alma, sin sensibilidad o sin razón (ἀνόητος). Pues como quiera que el Señor se hizo hombre por nosotros, es imposible que su cuerpo sea irracional, y que en la Palabra tenga lugar exclusivamente la redención del cuerpo y no del alma. El, que era verdaderamente Hijo de Dios, se hizo también hijo de hombre... Por ello no era uno el que existía antes que Abrahán como Hijo de Dios y otro posterior a Abrahán; no es uno el que resucitó a Lázaro y otro el que preguntó por él, sino que el mismo dijo al modo humano: ¿dónde le habéis puesto?, y luego le resucitó al modo divino» [27].

[22] *De Incarnat.* 54: PG 25, 192B. Lo mismo en un escrito posterior: *Ep. ad Epict.* 6: PG 26, 1061A.

[23] *Contra Ar.* I, 38: PG 26, 92B; *Ep. ad Adelph.* 4: PG 26, 1077A.

[24] *Contra Ar.* I, 38: PG 26, 92B; *Ep. ad Adelph.* 4: PG 26, 1077A.

[25] *Contra Ar.* II, 70: PG 26, 296C.

[26] *Contra Ar.* II, 61: PG 26, 277B; III, 22: PG 26, 369A.

[27] *Tom. ad Antioch.* 7: PG 26, 804; cf. M. Richard, *St. Athanase et l'âme du Christ:* MélScRel 4 (1947) 51-53. Tal vez el pasaje relativo al cuerpo dotado de alma racional fue tomado de Paulino (núm. 11, col. 809), pero Atanasio le imprimió su impronta per-

A pesar de los ataques de los arrianos, Atanasio subraya con todo énfasis que el Hijo eterno es el hombre Jesús. Distingue, como ya se hacía anteriormente, entre lo que compete al Hijo por razón de su naturaleza divina y por su encarnación [28]. Es aquí una novedad la afirmación sobre el cuerpo animado y racional del Señor. Aunque también Apolinar pensaba poder subrayar estas palabras, puesto que para él el cuerpo de Jesús estaba animado por la Palabra misma de Dios [29], sin embargo, en el contexto del pensamiento atanasiano sólo pueden interpretarse como reacción contra el apolinarismo. De acuerdo con su idea del intercambio, la Palabra «ha tomado sobre sí lo nuestro... para revestirnos de lo suyo» [30]. Con Apolinar se dirigirá también la frase que dirá Atanasio años más tarde en su refutación del docetismo: el cuerpo del Logos no era una apariencia, pues «en la Palabra misma aconteció —no sólo en apariencia, sino verdaderamente— la redención de todo el hombre; no sólo del cuerpo, sino del alma y del cuerpo» [31]. En años posteriores ha visto, pues, Atanasio la necesidad de reconocer en Jesús un alma humana, pero ello debido exclusivamente al principio del intercambio, no porque valore en todo su alcance teológico la actividad humana de Jesús. Cuando enumera los aspectos humanos de Jesús son siempre los pasivos, como el hambre, la sed, la ignorancia, la pasión y la muerte [32].

La fuerte personalidad de Atanasio tuvo una significación decisiva en el desarrollo de la doctrina trinitaria, pero con sus aciertos y fallos ha determinado también considerablemente la cristología. No solamente aseguró la victoria de la fe en la divinidad total del Hijo, sino que en el amplio y variado círculo de sus discípulos consiguió que quedara fuera de toda duda la unidad de este Hijo con el hombre Jesús. Uno y el mismo es el Hijo eterno de Dios y el hombre Jesús. Repensando la idea del intercambio, Atanasio volvió a situar la problemática cristológica desde la perspectiva salvífica, de la que amenazaba con desviarse la especulación sobre el hombre-Dios.

Pero también tuvieron repercusiones sus unilateralidades y defectos. Su idea del intercambio, en el que la encarnación ocupa un lugar más importante que la cruz y la resurrección, lleva no sólo a la introducción de las fiestas de Navidad y Epifanía [33], que en el futuro llegarán a veces a dejar a la Pascua en un segundo plano; además, y sobre todo, favorece la tendencia a ver en Cristo más bien los polos abstractos Dios-hombre que la realidad concreta del Hijo y de su vida humana. La falta de una actitud clara contra Apolinar por parte de Atanasio dio ocasión a perturbaciones irremediables pocos años después; su inclinación a difuminar las vivencias y la realidad humana de Jesús en la luz radiante del sujeto divino determinará durante siglos la reflexión sobre la fe y la piedad misma. Sin embargo, su influencia, en extremo profunda en Egipto, Capadocia y en la Iglesia latina, no fue universal. Antioquía siguió durante la controversia arriana una línea propia por lo que respecta a la cristología. El gran conflicto cristológico surge en el choque entre el atanasianismo riguroso de Cirilo de Alejandría y la tradición antioquena de Nestorio. Pero antes de ocupar-

sonal en la perspectiva del intercambio: para salvar al cuerpo y al alma, la Palabra debía asumir un cuerpo animado. Esta parte de la frase falta en Paulino.

[28] *Contra Ar.* III, 26-58: PG 26, 377-445; cf. el comentario de Richard, *op. cit.*, 7-46.

[29] Apollinaris, *Ep. ad Dioc.* 2: Lietzmann, *op. cit.*, 256.

[30] *Ep. ad Epict.* 6: PG 26, 1061A.

[31] *Ep. ad Epict.* 7: PG 26, 1061B.

[32] M. Richard, *St. Athanase et l'âme du Christ:* MélScRel 4 (1947) 28s, 42-46.

[33] J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources cappadociennes du IV^e siècle* (Lovaina 1965).

nos de la cristología antioquena daremos una ojeada por la cristología de los seguidores de Atanasio, Dídimo de Alejandría, los Capadocios y el Concilio Constantinopolitano del 381.

Durante el decenio que siguió a la muerte de Atanasio el año 373, la discusión se centró en la divinidad del Espíritu Santo, al igual que en la cristología de Apolinar. La controversia quedó zanjada en el Concilio Constantinopolitano I (381)[34], en el que sobre todo se reunieron obispos de Asia Menor, Capadocia y Antioquía y que sólo posteriormente fue reconocido como ecuménico en el pleno sentido de la palabra. El canon primero cita a los apolinaristas entre los herejes condenados (DS 151). La exposición de motivos de esta condenación se recogía probablemente en un legajo que se ha perdido. Pero cabe sospechar que lo principal se contiene en la carta que la mayoría de los obispos escribieron al papa Dámaso, a Ambrosio y a otros obispos latinos, cuando volvieron a reunirse al año siguiente en Constantinopla. En la carta confiesan «que la economía de la carne no es inanimada, ni irracional (ἄνουν), ni incompleta», sino que «el Dios-Palabra entero, perfecto antes de todos los tiempos, se hizo hombre perfecto en los últimos días por nuestra salvación» (K 652).

Esta condenación de Apolinar estaba ya preparada por no pocas vertientes. Aparecen continuamente exposiciones que presuponen la idea del intercambio según Atanasio. Ya por el año 374 escribe Epifanio contra la doctrina de Apolinar —a quien alaba como persona— que la Palabra ha asumido «un hombre perfecto, todo lo que hay en el hombre y lo que es el hombre» «para efectuar la plenitud de la salvación en un hombre perfecto, no faltando nada del hombre, no fuera a ocurrir que se dejara una parte» y ésta volviera a ser botín del diablo[35]. Es la misma idea que expone por esos años el papa Dámaso en numerosas cartas y documentos, como cuando escribe: «Si hubiera sido asumido un hombre incompleto, significaría que la gracia de Dios es incompleta e incompleta nuestra salvación, pues no habría sido redimido todo el hombre. ¿Y dónde queda entonces la palabra del Señor: 'El Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido'? Todo, esto es, en alma y cuerpo, en el entendimiento (*sensus* = νοῦς) y en toda la naturaleza de su sustancia. Si todo el hombre estaba perdido, debía ser salvado lo que estaba perdido; pero si fue salvado sin la razón, se sigue de ello que no fue salvado todo lo que estaba perdido, lo cual contradice al evangelio»[36]. Antes del Concilio de Constantinopla exclama también irónicamente Gregorio de Nacianzo: «Una vez afirmada la unidad de la divinidad, hubo que partir la humanidad... y decir que no fue salvado el hombre entero, totalmente caído y condenado». Precisamente se deja a un lado lo más importante del hombre, su νοῦς, mediante el cual es imagen de Dios[37]. En su carta a Cledonio, en la que se defiende de la acusación de apolinarista, Gregorio da a la idea atanasiana del intercambio su forma clásica: «Lo que no es asumido no es salvado; pero lo que está unido a Dios, es también salvado»[38].

En esta forma la idea atanasiana del intercambio constituye una base de la

[34] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (París 1963); A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbolum* (Gotinga 1965).

[35] Epifanio, *Ancoratus*, 75: GCS 25, 95; cf. Panarion, *Haer.* 77, 1-2: GCS 37, 416s.

[36] DS 146; cf. 144, 148s, 159.

[37] Gregorio Nacianceno, *Or.* 22, 13: PG 35, 1145B; cf. *Or.* 38, 13: PG 36, 325B. Sobre la cristología de Gregorio Nacianceno y de los otros capadocios, véase K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904). Véanse también F. Rudasso, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno* (Roma 1968); S. de Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* (Assen 1968) 223-248, donde se estudia la encarnación y la redención.

[38] Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101: PG 37, 181s.

posterior reflexión cristológica. Pero precisamente esta forma deja entrever cómo se trata más bien de asumir una auténtica naturaleza de hombre que una auténtica vida humana. Eso es tanto más sorprendente si tenemos en cuenta que Gregorio defiende, el año 362, al principio de su carrera, el alma humana de Jesús desde un punto de vista tomado de Orígenes: para restaurar la imagen de Dios y divinizar al hombre, «Dios se ha mezclado con la carne por mediación del alma (y) todos los opuestos han quedado unidos en ese miembro intermedio que es el alma, emparentada con el uno y con el otro» [39]. Pero mientras en Orígenes este parentesco del alma con Dios estaba fundado también —aunque no principalmente— en la libertad con la que podía unirse a Dios, aquí el parentesco consiste sólo en la naturaleza inmaterial del alma. Gregorio apenas deja espacio a una actividad humana de Cristo en el Espíritu y tiende a pasar de largo por los correspondientes pasajes de la Escritura. La unidad del hombre-Dios se concibe como unión de dos «naturalezas» consideradas estáticamente.

De hecho, Gregorio emplea esta expresión «naturaleza». Con toda la tradición alejandrina mantiene firmemente que el hombre-Dios es *uno,* es decir, la Palabra divina, que se hace hombre sin menoscabo de su divinidad [40]. Aun cuando lo humano y lo divino pueden entenderse distintamente (Gregorio emplea aquí la expresión ἐπίνοιαι, que procede de Orígenes y que posteriormente hará suya Cirilo de Alejandría) [41], «no son uno y otro, sino algo y algo distinto»; no dos hijos, sino «dos naturalezas que concurren en *una* relidad (δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι)» [42]. Por dos razones es interesante un pasaje de la carta 101. Gregorio compara las dos naturalezas en uno y el mismo con el alma y el cuerpo en un hombre; esto quiere decir que entiende la palabra φύσις más en el sentido de suma de propiedades que en el de esencia. Alude a la situación inversa de la teología trinitaria, en la que se habla también de uno y otro, pero no de alguna *otra cosa.* La distinción entre sujeto y naturaleza o esencia, que en la doctrina trinitaria se expresa sobre todo en san Basilio (a partir del escrito de Atanasio a los antioquenos) mediante la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις [43], comienza ahora a desempeñar un papel importante en la cristología. Pero es sólo un principio. Gregorio no emplea en cristología las palabras ὑπόστασις y οὐσία (en este pasaje llega a afirmar que la unidad del Hombre-Dios no es por la gracia, sino κατ' οὐσίαν [44]); la palabra favorita es φύσις y «no otro distinto». Para la unidad de sujeto no encuentra término apto. En unión con la tradición antigua y con toda la escuela alejandrina expresa así sus propias ideas: «No uno y otro, sino una cosa y otra». Pero precisamente en este punto la escuela antioquena había de recorrer en el siglo IV un camino diferente, como en seguida veremos.

Antes diremos algo sobre otras figuras de Capadocia y Alejandría. Gregorio de Nisa habla con la mayor convicción de la naturaleza divina y humana del Hijo de Dios hecho hombre, como se desprende de su *Oratio Catechetica* [45]. Pero advierte con mayor profundidad que su homónimo de Nacianzo que asumir

[39] *Orat.* 2, 23: PG 35, 432s, traducida por J. Barbel, *Gregor von Nazianz: Fünf theologische Reden* (Düsseldorf 1963) 162, n. 43; además, *Orat.* 29, 19: PG 36, 100, en J. Barbel, *op. cit.,* 160s; *Or.* 38, 13: PG 36, 325B; *Ep.* 101: PG 37, 188A.

[40] *Orat.* 29, 19: PG 36, 100, en J. Barbel, *op. cit.,* 160s; *Orat.* 37, 2: PG 36, 284s; *Carm.* I, 10: PG 36, 469A.

[41] *Orat.* 30, 8: PG 36, 113B, en J. Barbel, *op. cit.,* 188.

[42] *Orat.* 37, 2: PG 36, 285A; *Ep.* 101: PG 37, 180AB; *Ep.* 102: PG 37, 201AB.

[43] S. González, *La fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en san Gregorio de Nisa* (Roma 1939).

[44] *Ep.* 101: PG 37, 180B; *Carm.* II, 1, 11: PG 37, 1073.

[45] Gregorio de Nisa, *Orat. Cat.* 9-29: Srawley, 52-109.

la naturaleza humana significa también asumir sus propiedades como el nacimiento, la educación, la maduración y la prueba de la muerte [46]. Dada la espontaneidad con que opera sobre la distinción de naturalezas en el Hombre-Dios [47], tampoco le supone esfuerzo atribuir a Jesús una actividad verdaderamente humana espiritual. En el Huerto de los Olivos, Jesús, en cuanto hombre, no sólo sintió angustia, sino que pidió que pasara de él aquel cáliz que había querido en cuanto Dios [48]. A pesar de esta gran importancia que le merece a Gregorio la distinción de naturalezas, mantiene intacta la unidad del sujeto; este mismo pasaje presupone que el único Señor, cuya voluntad es la voluntad del Padre, pide también como hombre que pase de él el cáliz de la pasión. Aun cuando Gregorio designa a Dios y al hombre en Jesucristo como «uno y otro» [49], sigue siendo cierto para él que es «el mismo» que existe antes de todos los tiempos, que padeció y que vive eternamente [50].

Tal vez sea Anfiloquio de Iconio [51], paisano y contemporáneo de los tres capadocios, un ejemplo característico de cómo la influencia de Atanasio sigue pesando sobre los escritores de segunda fila. En Anfiloquio podemos advertir variaciones de la idea atanasiana del intercambio. Conoce la distinción de las dos naturalezas, rechaza explícitamente el apolinarismo e incluso en una ocasión habla de «uno que padece y otro que no se arredra» ante la pasión [52]. Pero el sujeto propio de la vida terrena de Jesús es el Hijo eterno de Dios; él es el yo que habla de sus vivencias en Getsemaní. Este sujeto divino domina de tal forma la escena, que Anfiloquio atribuye a Jesús el padecimiento y la muerte física, pero le niega las vivencias propiamente humanas: la angustia mortal de Jesús y su oración al Padre son meras apariencias destinadas a engañar al diablo [53]. Más que la teología erudita, debió de ser la trivialización popular de la humanidad de Jesús lo que provocó la indignación de la teología antioquena.

[46] *Orat. Cat.* 26, 9, y 27, 1: Srawley, 101.

[47] Gregorio tiene reservas contra la «divinización» de la carne y parece considerarla como efecto de la glorificación. Las propiedades de la divinidad y la carne permanecen, al menos durante la vida terrena, «inconfusas»; en este contexto es donde aparece por primera vez la expresión ἀσύγχυτος: «¿Cómo se nos puede acusar de que dividimos la fe en dos Cristos? Es cierto que decimos que él, exaltado tras la pasión, se ha hecho Señor y Cristo. Sabemos también, porque lo hemos aprendido, que la naturaleza divina sigue siendo siempre una y la misma y del mismo modo, y que la carne es en sí lo que captan la razón y los sentidos; pero no queda mezclada con lo divino en sus propios límites y propiedades, sino que es asumida en el que todo lo puede y todo lo supera. La contemplación (θεωρία) de las propiedades de la carne y de la divinidad permanece inconfusa (ἀσύγχυτος) mientras se considere a cada una en sí misma» *(Contra Eun.* III/3, 63, en *Opera* [Hg. Jaeger], II/2, 130: PG 45, 706AB). Evidentemente, parte aquí Gregorio de Nisa de las tradiciones de la escuela alejandrina, aun cuando concluye su disputa una vez más con la observación de que «las propiedades de ambas naturalezas se unen entre sí por la comunidad y el crecimiento conjunto» *(Op.,* loc. cit., 130: PG 45, 130; cf. también A. Grillmeier, *Christ,* 289).

[48] *Antirr. adv. Apoll.,* en *Op.,* loc. cit., III/1, 180-182; cf. también, *op. cit.,* 207.

[49] *Antirr. adv. Apoll.,* en *Op.,* loc. cit., 231.

[50] *Op.,* loc. cit., 221; *Contra Eun.* III/3, 62s, en *Op.,* loc. cit., II/2, 129s.

[51] K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Kappadoziern* (Tubinga 1904) 236s, 246-254. Holl se refiere con demasiada insistencia a los fragmentos de la carta a Seleuco *(Texto,* loc. cit., 55s), que supondrían un notable progreso en la terminología cristológica: ἓν πρόσωπον, ἀσύγχυτος, etc.; pero los pasajes aducidos son muy probablemente inauténticos (A. Grillmeier, *Christ,* 291, nota 1).

[52] *In illud: Pater, si possibile,* en K. Holl, *loc. cit.* 95/31, 100/30, 101/4.

[53] *Ibid.,* 97-100; así, por ejemplo, 99/28: «Por eso me parecería sospechar que el diablo cae como un pez en la red...».

Por el contrario, Dídimo el Ciego (313-398) [54], que es el último director de la escuela catequística de Alejandría, sabe librarse bien de las unilateralidades de su gran obispo. También para Dídimo es cierto que «no es uno el Hijo del Padre y otro el que se hizo carne y fue crucificado» [55]. El Hijo de Dios ha asumido al hombre «para que pueda protegernos y pelear en favor nuestro», ha asumido «nuestro cuerpo y nuestra alma, para poder ayudarnos a través de él» [56]. En su comentario a los Salmos describe Dídimo esta nueva condición del Hijo como una ἀλλοίωσις [57], en la que ha tomado un nuevo rostro (πρόσωπον), pero al mismo tiempo repite que en su divinidad sigue inmutado y sin mezcla: «Dios-Palabra se hizo... hombre por el hombre y pecador, sin cambio, sin mezcla, sin pecado, inefablemente, como él quiso y supo, de la Virgen, según la carne de ella y de todos nosotros; sigue siendo lo que era y es y será uno y el mismo» [58]. Para Dídimo, la encarnación no significa solamente haber asumido un cuerpo y un alma, sino también «todas las consecuencias del ser humano» [59], es decir, no sólo haber asumido el padecimiento físico, sino también «las angustias (φροντίδες) ante la pasión» [60]. Por eso reconoce también Dídimo que el Hijo, que escucha nuestras oraciones en cuanto Dios, «ora, pues él, incontaminado e inocente, se hizo igual que nosotros», y según la carta a los Hebreos, se hizo «solidario nuestro por la carne y aprendió realmente la obediencia de la carne, esto es, aceptó la obediencia y redimió la antigua desobediencia» [61]. Vuelve aquí a salir a la superficie, probablemente bajo influencia de Ireneo [62], la antigua forma de la idea del intercambio.

A raíz de este hecho, también el alma humana de Jesús en cuanto principio de libertad vuelve a recibir una nueva significación teológica [63]. Jesús tiene un alma consustancial (ὁμοούσιος) a la nuestra [64], pues de lo contrario no sería igual a sus hermanos ni verdadero hombre [65]. Aquí Dídimo va directamente contra Apolinar. El alma de Jesús es por naturaleza mudable y por eso capaz de tentación [66]. Jesús ha pasado realmente por la προπάθεια, «uno de esos momentos críticos que sitúan a otros seres al borde del pecado» [67]. Siendo absolutamente inocente conserva la imagen perfecta y por eso pertenece totalmente al Santo que ha asumido a ese hombre [68]. Pero esta fidelidad humana «la tiene del Dios-Palabra» [69]. Es clara la influencia de Orígenes, pero con la profundidad que le ha dado el planteamiento de Apolinar: la santidad humana de Jesús no

[54] G. Bardy, *Didyme l'aveugle* (París 1910); A. Gesché, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura* (Gembloux 1962). Para Gesché es muy verosímil que este comentario inédito a los Salmos sea de Dídimo.

[55] Dídimo, *De trin.* III, 5: PG 39, 844B.

[56] *In Ps.* 34, 2, en A. Gesché, *op. cit.*, 98 y 123.

[57] A. Gesché, *op. cit.*, 224-252.

[58] *De trin.* II, 5: PG 39, 589A; cf. G. Bardy, *op. cit.*, 124s.

[59] *De trin.* III, 21: PG 39, 901C.

[60] *De trin.* III, 21: PG 39, 904B.

[61] *De trin.* III, 21: PG 39, 913C, 916AB; G. Bardy, *op. cit.*, 138s.

[62] G. Bardy, *op. cit.*, 235s. Teniendo en cuenta que Dídimo conoce los escritos de Tertuliano (Bardy, *op. cit.*, 234s), cabe preguntarse si no será allí donde ha encontrado el concepto de ἀσύγχυτος.

[63] A. Gesché, *op. cit.*, 118-221.

[64] *In Ps.* 39, 2, en A. Gesché, *op. cit.*, 135s.

[65] *In Ps.* 21, 21-22, en A. Gesché, *op. cit.*, 93 y 128.

[66] A. Gesché, *op. cit.*, 134-148.

[67] A. Gesché, *op. cit.*, 148-198; las palabras citadas están en la p. 185.

[68] *In Ps.* 30, 21a, en A. Gesché, *op. cit.*, 205; *In Ps.* 34, 17c, en A. Gesché, *op. cit.*, 209.

[69] *In Ps.* 39, 7, en A. Gesché, *op. cit.*, 136.

es sustancial en el sentido de «involuntaria» —pues entonces no sería meritoria— [70], sino que es intocable, dado que la libertad humana de Jesús está cubierta por la gracia todopoderosa del Dios-Palabra. Una concepción semejante, aunque sin reminiscencias origenianas, la encontramos en Teodoro de Mopsuestia. Es digno de notarse que en Dídimo esta concepción coincide con la convicción firme de que el Hombre-Dios es «uno y el mismo».

3. *La escuela antioquena*

Uno y el mismo: tal es el lema que recorre toda la tradición a partir de la extinción del judeocristianismo, como acabamos de ver. Sin embargo, en Antioquía se albergan dudas sobre la verdad de este aserto.

El comienzo de la cristología antioquena, así como su primera evolución, son sumamente oscuros. Esta escuela no tuvo un maestro genial como Orígenes, ni un polemista tan fascinante como Atanasio, ni un historiador entusiasta de la talla de Eusebio. Los escritos de sus mejores representantes se perdieron en su mayoría y los fragmentos que conservamos están casi siempre en contextos polémicos. Los antiguos heresiólogos y los modernos historiadores de los dogmas establecen una relación entre Pablo de Samosata y la cristología antioquena. Tal vez en el fondo haya cierta coincidencia en el distanciamiento de Orígenes y en una idea de Dios absolutamente monolítica [71]; pero en cristología la situación es diferente. Mientras Pablo pensaba en sentido adopcianista, la cristología característica de Antioquía parece haber nacido y haberse desarrollado a partir de un serio cuidado por salvaguardar la verdadera divinidad de Cristo. Estos antioquenos son defensores entusiastas del Concilio de Nicea.

El arranque de esta cristología podemos situarlo con *Eustacio Antioqueno* (muerto hacia el 335-340), que fue desterrado hacia el 330 por defender el Concilio de Nicea [72]. Ya antes de la controversia arriana enseñaba con entusiasmo que Jesús es el Hijo unigénito de Dios, que participa de la naturaleza y gloria divinas [73]. Pero cuando Arrio dedujo de la pasión de Jesús que no podía ser el Dios inmutable, Eustacio siguió una línea distinta de Atanasio, que distingue dos estadios de la Palabra. Eustacio advierte que la concepción arriana, en la que la Palabra ocupa el lugar del alma humana, incluye a Dios demasiado inmediatamente en el destino humano [74]. Entonces comienza a distinguir con agudeza en Cristo al Dios que unge y a aquel que es ungido [75]; al hombre que padece y al Dios que vive en él, le resucita y le glorifica [76]. Estos son de natu-

[70] *In Ps.* 34, 17c, en A. Gesché, *op. cit.*, 164s; cf. *In Ps.* 39, 2b, en A. Gesché, *op. cit.*, 175; *In Ps.* 43, 26, en A. Gesché, *op. cit.*, 202.

[71] El acérrimo representante del antiorigenismo, del que ya se hallan indicios en Pablo de Samosata, es Eustacio Antioqueno *(De Engastrimytho,* ed. por E. Klostermann [KlT 83], 16-62 *passim).* Pablo de Samosata era monarquiano; Eustacio se niega a distinguir al Padre y al Hijo como «uno y otro» *(De Engastr.* 24: Klostermann, *op. cit.*, 54; cf. *Fr.* 38: M. Spanneut, 107); también en los antioquenos posteriores parece distinguirse la imagen de Dios de la que se forman los alejandrinos; ésta conserva cierta elasticidad incluso en los partidarios rigurosos de Nicea como Atanasio y Cirilo.

[72] F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma 1956) 165-169; A. Grillmeier, *Christ,* 243-249; M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche* (Lille 1948) (edición de los fragmentos).

[73] *De Engastr.* 17: Klostermann, *op. cit.*, 44; 19: *op. cit.*, 46.

[74] *Fr.* 15: M. Spanneut, *op. cit.*, 100. *De Engastrimytho* (18: Klostermann, *op. cit.*, 45) hablaba ya con énfasis del alma de Jesús.

[75] *Fr.* 35: M. Spanneut, *op. cit.*, 107.

[76] *Fr.* 37: *op. cit.*, 107; *Fr.* 53: *op. cit.*, 111.

raleza diversa [77], de modo que la debilidad del hombre no supone menoscabo de la grandeza de Dios. Como fiel partidario del Concilio de Nicea, también Eustacio presupone la unidad del Hijo de Dios y del hombre; habla de los dos nacimientos de Cristo, de María como Madre de Dios y de la cruz de Dios [78]. Fuera de la distinción de naturalezas, no hallamos en Eustacio término alguno que no se encuentre también en sus contemporáneos de Alejandría. Pero si se piensa en el lema «uno y el mismo», repetido allí tantas veces, se advierte aquí el crecimiento de una idea distinta en la que Dios y el hombre se distinguen como dos sujetos, «uno y otro». Eustacio no va tan lejos, habla de «una cosa y la otra» [79], y de aquí a la distinción de los dos sujetos no hay más que un paso.

Este paso lo da *Diodoro* (muerto antes del 394), que fue obispo de Tarso hacia el 378 y uno de los prohombres del Concilio de Constantinopla y, según el emperador Teodosio, piedra angular de la ortodoxia [80]. En los mismos años sesenta, cuando Apolinar dirige en Antioquía sus pequeñas huestes de partidarios extremistas de Nicea, Diodoro es presbítero y doctor de la gran Iglesia de Melecio, que profesa un nicenismo moderado. Sin duda, la política eclesiástica ha envenenado las controversias cristológicas. Los fragmentos dogmáticos de Diodoro pasaron por tantas y tan enemigas manos, que resulta imposible reconocer la motivación e inspiración real de su cristología, en la que —si tenemos en cuenta la impresionante calidad de su comentario a san Pablo— es imposible que haya tenido fallos. En este comentario presupone Diodoro sin vacilar la unidad del hombre-Dios; creador y señor de todas las cosas desde el principio, que ha llegado a ser, tras su venida en la carne y su obediencia hasta la muerte, primicia de la resurrección [81]. Pero en su polémica contra Apolinar no sólo combate sus expresiones «la única naturaleza» y «la única οὐσία» [82], sino también su doctrina de que «el cuerpo y la Palabra-Dios es el mismo y no uno

[77] *Fr.* 41: *op. cit.*, 108; *Fr.* 47: *op. cit.*, 109.

[78] *Fr.* 67: *op. cit.*, 115; *Fr.* 68: *op. cit.*, 116; *Fr.* 70: *op. cit.*, 118. Sullivan y Grillmeier atribuyen estas expresiones a un período muy temprano y presuponen en el pensamiento de Eustacio un giro completo. ¿No se tratará más bien de la diferencia entre la fe popular y la polémica erudita?

[79] El *Fr.* 48: M. Spanneut, *op. cit.*, 109, comienza con la primera parte de la fórmula («uno»), pero no completa la frase; además, no es seguro que el traductor latino que nos ha transmitido el fragmento haya advertido todos esos matices. Ἄλλο καὶ ἄλλο: *Fr.* 21: *op. cit.*, 101. El único pasaje que nos sirve para detectar el proceso de constitución de la cristología antioquena es el que nos ofrecen los sermones de Eusebio de Emesa (muerto hacia el 359); estos sermones fueron descubiertos y editados recientemente en una antiquísima traducción latina (E. M. Buytaert, *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin*, 2 vols., Lovaina 1953-1957). Eusebio, que es un defensor convencido de la divinidad de Cristo contra los arrianos, parte de la representación tradicional del único sujeto Hombre-Dios. Pero la pasibilidad de Jesús es para él una dificultad tan seria contra esa verdadera divinidad, que casi niega la realidad de la pasión, y ante la viva oposición de sus oyentes acaba por distinguir fuertemente a Dios y al hombre (sobre todo *Op.* I, 29-37, y II, 28, 32-45, ed. por Buytaert, I, 31ss, 63ss). Véase P. Smulders, *Eusèbe d'Emèse comme source du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers*, en *Hilaire et son temps* (París 1969) 200-212.

[80] F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma 1956) 172-196; A. Grillmeier, *Christ*, 260-270. Fragmentos exegéticos, recopilados por K. Staab, *Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 83-112; fragmentos dogmáticos, reunidos por R. Abramowski: ZNW 42 (1949) 16-69; M. Brière: ROC 30 (1946) 253-272; M. Richard: *Mélanges F. Grat*, I (París 1946) 99-116.

[81] *In Rom.* 14, 7-9: K. Staab, *op. cit.*, 109s.

[82] *Fr.* 20: R. Abramowski, *op. cit.*, 39; *Fr.* 33: *op. cit.*, 49.

y otro, sino un compuesto..., un Hijo único en ambos» [83]. Distingue siempre entre Dios y el hombre; éste es el templo en que habita la Palabra. Rechaza el término «mezcla», que se empleaba desde los primeros tiempos para expresar la unión íntima [84]. Jesús se distingue de los profetas porque le llenó la plenitud del Espíritu Santo de manera ininterrumpida a partir de su admirable concepción en el seno de la Virgen [85]; en este sentido, también llama a María Madre de Dios [86]. Pero normalmente distingue entre el Hijo de Dios y el hijo de María. Explica que «la Palabra-Dios sólo puede ser llamado hijo de David en sentido impropio» [87]. Advierte entonces la dificultad que supone el hablar de dos Hijos de Dios, y contesta que sólo hay un Hijo natural de Dios y un hijo único de David, y que aquél habitó en éste Así, pues: «El hombre nacido de María es Hijo por la gracia; la Palabra-Dios lo es por naturaleza... Al cuerpo humano debe bastarle poseer por la gracia la filiación, la gloria y la inmortalidad» [88].

Nos encontramos aquí con el mismo dilema que se planteaba Apolinar al hablar de santidad sustancial y accidental y sacrificar a aquélla el *nous* humano de Cristo. Diodoro opta por la solución contraria: la filiación de Jesús es una gracia. Una generación después se discutirá la posibilidad de que un hombre sea por la gracia el hijo natural de Dios. Provocado por los excesos de Apolinar, Diodoro llegó a rechazar todos los términos tradicionales para expresar la unidad, si exceptuamos algunos especiales como los de templo, inhabitación y «hombre asumido». Mientras la cristología alejandrina parte del supuesto de que el mismo Hijo de Dios eterno ha vivido una vida humana, y después intenta investigar cómo son compatibles las propiedades y el destino auténticamente humanos con su ser divino, la escuela antioquena parte desde Diodoro de la idea de que el Salvador es Dios *y* hombre, e intenta estructurar una unidad que tenga en cuenta esas dos dimensiones, que se presentan propiamente como dos sujetos distintos. La grandeza de Diodoro, que más tarde había de ser tachado de hereje contumaz por Cirilo de Alejanrdía, puede medirse a la vista de sus dos discípulos, que hay que colocar entre los mayores exegetas de la antigüedad.

Juan Crisóstomo (muerto el 407), presbítero de Antioquía, que fue elevado a la sede patriarcal de Constantinopla y hubo de sufrir hasta la muerte el odio del patriarca alejandrino Teófilo, era discípulo de Diodoro [89]. Tal vez no compartía totalmente la cristología de Diodoro, pues aunque predicó en Antioquía en la época de estas controversias, apenas toca este problema. Incluso sus mismas catequesis se contentan con una frase lacónica sobre el misterio del Hombre-Dios [90]. Pero a veces parece corregir adrede a su maestro. Así, por ejemplo, en su comentario a Jn 1,14: «Dice 'la Palabra se hizo carne' para mostrar que no se trata de un fantasma; ahora bien, 'hacerse' no significa tampoco un cam-

[83] *Fr.* 2: *op. cit.*, 23s.
[84] *Fr.* 20: *op. cit.*, 39.
[85] *Fr.* 35a: *op. cit.*, 51; *Fr.* 38a: *op. cit.*, 53.
[86] *Fr.* conservado por Euterio de Tiana: ACO I, 4, 216.
[87] En la obra de Leoncio *Contra Nestorio y Eutiques* III: PG 68, 1388C.
[88] *Ibid.* 1388A.
[89] C. Hay, *Saint John Chrysostome and the Integrity of the human Nature of Christ:* «Franciscan Studies» 19 (1959) 298-317 (no me ha sido posible leerlo); P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus* (Tréveris 1966) 18-25. El Crisóstomo conocía el comentario de Apolinar a Juan (K. Holl, *Amphilochius...*, 262); su terminología cristológica se basa posiblemente en Gregorio de Nisa.
[90] *Hom. Cat.* 1, 21: SourcesChr 50, 119.

bio de su esencia (οὐσία), sino la asunción de una verdadera carne... No se trata de un cambio de esta naturaleza inmutable, sino de un tabernáculo o morada. Lo que en ella habita no es lo mismo que el tabernáculo, sino una cosa distinta. El uno vive en el otro... Una cosa distinta, digo, según la esencia. Pues por la unión y vinculación de ambos el Verbo de Dios y la carne forman una sola realidad: no por una mezcla o aniquilación de la esencia, sino por una unión inexpresable e indecible» [91]. El recelo de la teología antioquena por un cambio en la Palabra o por una mezcla de la esencia sigue predominando. Al revés que Diodoro, el Crisóstomo utiliza con marcado interés la forma neutra «una cosa distinta» y añade que este ser-otro se refiere a la esencia (en lo cual puede verse tal vez una polémica contra Apolinar, que sólo habla de una οὐσία). Con mayor equilibrio que su maestro mantiene en el Hombre-Dios tanto la distinción como la unidad: Cristo no es un «puro hombre». «No era sólo lo visible, sino también Dios. Pues era visible en cuanto hombre, pero no igual al resto de los hombres, aunque sí lo era según la carne... Sin dejar de ser lo que era, asumió lo que no era, y al hacerse carne, siguió siendo lo que es: la Palabra de Dios... No lo mezclemos ni tampoco lo separemos. *Un* Dios, *un* Cristo, el Hijo de Dios. Cuando digo *uno,* pienso en una unión, no en una mezcla como si una naturaleza se cambiara en otra, sino que está unida con ella» [92]. Unión, no mezcla, *un* solo Cristo. No deja de ser significativo oír esta sencilla confesión de labios de un antioqueno. Tal vez la imagen de la escuela antioquena ha quedado desfigurada por la polémica.

Al contrario que su condiscípulo y amigo Juan Crisóstomo, el presbítero antioqueno *Teodoro,* obispo *de Mopsuestia* los años 392-428 [93], se mete de lleno en las controversias cristológicas. Vilmente juzgado y calumniado, se convierte en caballo de batalla, y después de su muerte es acusado de nestorianismo por Cirilo Alejandrino, pero es rehabilitado por el Concilio de Calcedonia; por presiones del emperador, le condena el papa Virgilio en el Concilio Constantinopolitano II, y en nuestro tiempo es todavía objeto de las más diversas interpretaciones y valoraciones.

El motivo de esta inseguridad radica sobre todo en que de sus obras dogmáticas sólo se conservan fragmentos, en su mayoría en traducciones, y muchos de ellos adulterados [94]. Tal vez el mismo Teodoro fuera un hombre contradictorio: sus catequesis respiran un aire distinto al de sus comentarios a san Juan,

[91] *Hom. in Joh.* 11, 2: PG 59, 79s.

[92] *Hom. Phil.* 7, 2-3: PG 62, 231s. Aunque el Crisóstomo reconoce en Jesús la existencia de un alma humana, apenas le concede importancia teológica: A. Gesché, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes»,* 214, n. 2. Lo mismo puede decirse de Diodoro, a la vista de los fragmentos que poseemos: F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia,* 184.

[93] L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors v. M.:* ZKG 72 (1961) 263-293; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de M.* (Ciudad del Vaticano 1948); A. Grillmeier, *Christ,* 338-360; R. Greer, *Theodore of M., Exegete and Theologian* (Londres 1961); G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor v. M.* (Munich 1965); R. Norris, *Manhood and Christ, a Study in the Christology of Theodore of M.* (Oxford 1963); G. Posthumes Meyjes, *De Christologie van Theodorus v. M.:* «Vox Theologica» 24 (1953-54) 153-164; 25 (1954-55) 9-23; F. Sullivan, *The Christology of Theodore of M.* (Roma 1956); U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren des Theodor v. M.* (Berlín 1962).

[94] Edición en PG 66, 969-1020; H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* II (Cambridge 1880-82) 290-339. Sobre la pronta falsificación de que fueron objeto (ya hacia el 438 combate Cirilo un texto falsificado), véase M. Richard, *La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Th. de M.:* «Le Muséon» 56 (1943) 55-75.

aunque los puntos de vista fundamentales son semejantes en las dos obras [95]. Con Teodoro de Mopsuestia alcanza la tradición antioquena su forma más madura.

Se acentúa fuertemente la distinción de las «dos naturalezas», expresión que, como hemos visto, era usual entre los capadocios; para Teodoro de Mopsuestia, esta expresión domina toda la cristología. En las obras y palabras del Señor quedan cuidadosamente delimitadas su dimensión divina y humana. Todavía más característico de la escuela antioquena es el hecho de que esta cuidadosa distinción no viene inspirada por un interés positivo por lo humano de la persona de Cristo, sino sobre todo por la preocupación de librar a lo divino de toda contaminación humana. Así, por ejemplo, el comentario a san Juan se centra en seguida en la predicación y los milagros en los que se hace visible la presencia de Dios y sólo atiende a lo humano, en el sentido de que sus propiedades «sobrenaturales» [96] remiten a ese Dios que habita en el hombre y actúa a través de él [97].

Hablar de «dos naturalezas» no es la única forma de distinguir entre lo divino y lo humano [98]. Teodoro de Mopsuestia emplea también otras expresiones muy concretas: Dios que inhabita y el hombre o el templo en que Dios habita; Dios que asume y el hombre asumido. Un ejemplo: «No era sólo Dios ni sólo hombre, sino que por naturaleza era verdaderamente en ambos tanto Dios como hombre. Es el Dios-Palabra, el que asumió, y el hombre que fue asumido; el que fue asumido no era el que asumió, sino que el que asumió es Dios, mientras el que fue asumido es hombre» [99]. La frase de Juan de que el Logos se hizo carne no significa cambio, sino inhabitación por la cual él es igual externamente que cualquier hombre. «Hoc sensu factus est caro, quatenus habitavit in natura nostra... At non acsi mutatus esset dixit *factum est,* sed quia propter apparentiam ita esse credebatur» [100]. Al igual que en Diodoro, se

[95] Ambas obras se han conservado en siríaco y han sido publicadas recientemente con traducción por R. Tonneau y R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Th. de M.* (Ciudad del Vaticano 1949); J.-M. Vosté, *Theodori M. commentarius in evangelium Johannis* (CSCO 115-116) (Lovaina 1940); citamos según el tomo 116.

[96] Teodoro de Mopsuestia es el primer autor en el que aparecen regularmente expresiones como «naturam superantia»; así, por ejemplo, *Comm. Joh.:* CSCO 80/36; *ibid.* 82 *passim; ibid.* 87/4, 148/9, 171/11.

[97] El temor ante el subordinacianismo y la consiguiente acentuación de la diferencia entre las frases relativas a lo humano y divino tienen además otras consecuencias: *a)* Muchas frases del evangelio, en las cuales la tradición ve testificada la relación entre el Padre y el Hijo, se refieren a la naturaleza humana. El resultado es lo que he denominado en otro artículo «un nominalismo trinitario»: *Esprit Saint, Les pères latins,* en DSAM IV, 1278s. *b)* La idea de que es el Hijo y no Dios simplemente el que se hace hombre pierde todo su contenido. *c)* Lo humano sólo es revelación de lo divino en la medida en que está sobrenaturalizado. *¿Es* el hombre Jesús la *auto*-revelación de Dios o se limita a traer una doctrina *sobre* Dios?

[98] De las frases relativas al nacimiento divino del Hijo del Padre se desprende que la palabra «naturaleza» no es sólo (en un sentido más abstracto) la fuente y suma de las propiedades, sino que a veces indica también (en un sentido más concreto) la persona: «Genitorem, quippe qui tam excelsam ac miram naturam genuerit» *(Comm. Joh.:* CSCO 116, 173/11). Este uso trinitario no era tan desacostumbrado a mediados del siglo IV, pero aquí llama particularmente la atención.

[99] *Hom. Cat.* 8, 1: SteT 145, 187.

[100] *Comm. Joh.:* CSCO 116, 23. Es de notar que Teodoro de Mopsuestia designa a veces lo divino como «lo interior» y como naturaleza propia del Señor *(Comm. Joh.:* CSCO 116, 63/26), de modo que su apariencia humana oculta en realidad quién es él propiamente *(Comm. Joh.:* CSCO 116, 80/30 y 110/32). Estos datos hacen sospechar

indica al hombre como «otro» frente a la Palabra, y se rechaza como apolinarismo la expresión «uno y el mismo» [101]. Aunque Teodoro no ataca directamente el título «Madre de Dios» —si lo hubiera hecho, sus enemigos nos hubieran transmitido seguramente los pasajes en cuestión—, parece rechazarlo, pues dice que no es Dios, sino el hombre, quien fue concebido y nació de María [102].

Jesús no era un simple hombre, aunque lo parecía [103]; pero sí un verdadero hombre de nuestro linaje, un hombre con alma y cuerpo; en él no puede excluirse el *nous,* que, en cuanto lugar de la libertad y el pecado de Adán, es también el punto en el que se ha ganado la victoria decisiva sobre Satán [104]. Se advierte aquí un eco lejano de la idea atanasiana del intercambio: «Quod non est assumptum, non est redemptum»; pero estos pasajes no se refieren a la actividad humana.

En esta distinción de las naturalezas es donde la unidad del Hombre-Dios, que para la teología alejandrina era un presupuesto evidente, es estructurada teológicamente. Teodoro de Mopsuestia acepta negativamente que no puede ser una unidad «natural» o una unidad de esencia o acción. Unidad natural significaría mutación en la naturaleza divina [105]; por esencia y potencia, Dios está presente en todas partes, de modo que aquella unidad no puede ser el fundamento de la peculiar presencia de Dios en Jesús [106]. Positivamente, su respuesta es: unidad por la «complacencia» [107] y por la comunicación del Espíritu Santo [108], es decir, por la gracia.

De aquí arranca la controversia sobre la significación de Teodoro de Mopsuestia. Sus antiguos adversarios, a los que siguen los modernos historiadores del dogma, afirman que únicamente pensaba en una unidad «moral», sólo gradualmente distinta de la unión de los justos con Dios. El punto de apoyo para esta interpretación lo da el mismo Teodoro al establecer esa comparación con los justos y resaltar la función de la libertad de Jesús y su santidad como factores de su unión con la Palabra [109]. Por otra parte, conviene advertir que el

que también Teodoro de Mopsuestia, a pesar de todas las sistematizaciones, ve en Jesús al Logos como sujeto de la humanidad.

[101] *Comm. Joh.:* CSCO 116; 51/29; *Fr. C. Eunom.:* L. Abramowski, *op. cit.,* 262.

[102] *Fr. C. Apoll.:* PG 66, 993s, en L. Abramowski, *op. cit.,* 312s. Sus adversarios han transmitido una frase matizada ante la cual cabe preguntarse si tal como está procede de Teodoro. En todo caso, se deduce de ella que no se rechaza simplemente el título «Madre de Dios»: «A la pregunta de si María es Madre del hombre (ἀνθρωποτόκος) o Madre de Dios (θεοτόκος) debemos responder: ambas cosas, la una por la naturaleza de la realidad, la otra en un sentido derivado (ἀναφορά). Madre del hombre por naturaleza, pues quien estaba en el seno de María y que salió a la luz era hombre; y Madre de Dios, puesto que Dios estaba en el hombre que había nacido (no limitado en él con arreglo a su naturaleza, sino permaneciendo en él según la gracia)» *(Fr. De incarn.* XV: PG 66, 992BC, en L. Abramowski, *op. cit.,* 310).

[103] *Hom. Cat.* 5, 7: SteT 145, 109; 6, 3: SteT 145, 135; *Comm. Joh.:* CSCO 116, 80/28ss.

[104] *Hom. Cat.* 5, 9-17: SteT 145, 111-125; 6, 10: SteT 145, 147s; *Comm. Joh.:* CSCO 116, 148-150.

[105] *Fr. C. Eunom:* L. Abramowski, *op. cit.,* 263s; *Fr.* *Ad. Domn.:* PG 66, 1013A, en L. Abramowski, *op. cit.,* 339.

[106] *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 972B, en L. Abramowski, *op. cit.,* 294; la autenticidad de este fragmento es muy dudosa.

[107] *Ibíd.:* PG 66, 975CD, en L. Abramowski, *op. cit.* 296.

[108] *Comm. Joh.:* CSCO 116, 33, 59, 201, 212s.

[109] *Hom. Cat.* 5, 5-6: SteT 145, 107; *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 977C, en L. Abramowski, *op. cit.,* 296; *Fr. Ad. Domn.:* PG 66, 1013, en L. Abramowski, *op. cit.,* 339; *Comm. Joh.:* CSCO 116, 181/21, 224.

dilema «unión moral-unión ontológica» —como veíamos en Orígenes— no es tan sencillo como algunos han creído después, y que Teodoro, al partir de la libertad y la santidad como factores de unidad, no va mucho más allá de Gregorio de Nisa o Dídimo, aunque arranquen éstos de otras perspectivas. Además, Teodoro suele subrayar la diferencia entre la gratificación de Jesús y la nuestra. La unión de Jesús con la Palabra comenzó a raíz de su concepción en el seno de su madre [110], y en cuanto santidad voluntaria es ella misma indisoluble, puesto que la autodonación de la Palabra «protegía» la libertad humana de Jesús «de cualquier mutación tendente al mal» [111]. A este hombre se le otorgó la plenitud del Espíritu Santo, del que los demás hombres sólo reciben una pequeña parte [112].

Para explicar esta unión utiliza Teodoro imágenes como las de inhabitación, asunción o la del vestido regio [113], muy conocidas en Antioquía y Alejandría. Su contribución peculiar es la triple temática, estrechamente entrelazada, de la filiación, la participación en el honor divino, la omnipotencia y la adorabilidad y la unidad del πρόσωπον. Con respecto a la filiación, sólo habla Teodoro en una ocasión de *adoptio* [114]. No obstante, subraya que no se trata de dos hijos [115]; aunque sólo la Palabra es el hijo natural y el prototipo, el hombre Jesús recibe por la gracia y por derivación del prototipo (πρωτοτύπως-ἐπομένως) la participación en la filiación auténtica [116]. Teodoro parece aproximarse aquí a la idea de que el hombre asumido lo es *por la gracia* en la filiación *natural* de la Palabra y, por tanto, no es en realidad un segundo hijo. En virtud de la plena comunidad que su asunción implica, el hombre asumido penetra en la peculiar relación del Hijo de Dios con el Padre y puede decir: «Soy el Hijo por mi unidad con el Dios-Palabra» [117]. Sin embargo, el aserto bíblico «entregó a su Hijo unigénito» representa para Teodoro una dificultad casi insoluble: no es el propio Hijo, que no puede padecer, quien es entregado a la muerte, sino «otro»; pero a causa de su unión se atribuye todo a la divinidad [118]. Tal vez la ambigüedad de Teodoro pueda resolverse de la manera siguiente: afirma una amplia asun-

[110] *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 976D, 977B, en L. Abramowski, *op. cit.*, 296, 298; *Fr. C. Apoll.*: PG 66, 994C, 997B, en L. Abramowski, *op. cit.*, 312.

[111] *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 977B, en L. Abramowski, *op. cit.*, 298; XIV: PG 66, 989D, en L. Abramowski, *op. cit.*, 308; *Hom. Cat.* 5, 18: SteT 145, 125; *Comm. Joh.*: CSCO 116, 145 y 174.

[112] *Comm. Joh.*: CSCO 116, 26; 201; 212s; 224-226.

[113] *Fr. C. Eunom.*: L. Abramowski, *op. cit.*, 262: «Lo que para el rey es el vestido de púrpura o los ornamentos regios, eso es para el Dios-Logos el principio que tomó de entre nosotros, inseparable e inalienablemente, sin distancia en la adoración. Lo mismo que el rey no tiene por naturaleza vestido de púrpura, tampoco el Dios-Logos tiene carne por naturaleza».

[114] *Comm. Joh.*: CSCO 116, 251.

[115] Así, por ejemplo, *Symb.*: PG 66, 1017, en L. Abramowski, *op. cit.*, 329s.

[116] *Fr. De incarn.* XII: PG 66, 984Ds, en L. Abramowski, *op. cit.*, 303; cf. *Hom. Cat.* 8, 14: SteT 145, 207. El comentario a Juan parece haber conservado bajo las traducciones las mismas ideas: a ἑπομένως corresponde *deinceps* (CSCO 116, 80/14 y 83/29ss); la filiación del hombre asumido se distingue, en cuanto «verdadera» filiación, de la simple adopción de los justos: CSCO 116, 251/17; cf. *ibid.*, 26/19, 33/15, 89/4s, 233/12. Sobre esta terminología, véase lo dicho con anterioridad a propósito de Malquión.

[117] *Comm. Joh.*: CSCO 116, 145.

[118] *Comm. Joh.*: CSCO 116, 51s; cf. 33. Hallamos una exégesis semejante en Eusebio de Emesa, *Op.* I, 32-33, ed. Buytaert, I, 35s. Este pasaje de Eusebio se nos ha conservado en griego por una cita de Teodoreto de Ciro; cf. mi artículo citado en la n. 79 de la p. 352.

ción de la naturaleza humana en la divina, pero luego se echa atrás por miedo a comprometer demasiado al Hijo de Dios en lo humano.

La asunción en el Hijo de Dios confiere al hombre una exaltación sobrenatural, participación en su honor y en su adoración, señorío y omnipotencia. A la cuestión de qué significa que la Palabra habite en el hombre como en el único Hijo, responde Teodoro: «Que de tal modo habitó en él, que se unió enteramente con el (hombre) a quien asumió y lo dispuso para que participara en todos sus honores, en los que ya participa el inhabitante en cuanto que es Hijo por naturaleza; de tal manera que, en virtud de su unión con él, lo perfeccionó hasta formar con él un πρόσωπον y le dio participación en toda soberanía, actuando en él de tal manera que por él y por su parusía lleva a cabo el juicio universal» [119]. Palabras como «honor» y «adoración» podrían insinuar que Jesús es Dios sólo para nosotros, los hombres. Pero consideradas en paralelo con la soberanía universal y la omnipotencia tienen, sin duda, un contenido real; para el Padre, el hombre es también el Hijo. «De hecho», el hombre recibe esta gloria sólo tras su resurrección, pero la «dignidad» (de derecho) le pertenecía ya anteriormente [120]. Nos encontramos aquí una vez más con un fenómeno paradójico: para evitar cualquier apariencia de subordinacianismo, Teodoro no refiere a la naturaleza divina las frases del evangelio en que Jesús dice que recibe algo del Padre, pero entonces se ve obligado a aceptar una exagerada divinización del hombre; la omnipotencia, en una teología rigurosa de la unión, no es una propiedad de la naturaleza humana, y el poder del hombre de renunciar a su vida y volver a asumirla implica una peligrosa lesión de la autenticidad de su muerte.

También la fórmula «*una* persona» (πρόσωπον) [121] debe su puesto en la cristología griega en gran parte a Teodoro de Mopsuestia, aun cuando en él no tenga tanta importancia como la de las dos naturalezas. Ya sabemos cómo la palabra πρόσωπον, que originariamente significaba máscara y personaje teatral, fue entrando a lo largo del siglo IV en la doctrina trinitaria. Primero resultaba sospechosa, puesto que reducía al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo a meras manifestaciones del mismo Dios, pero paulatinamente fue tomada como sinónimo de ὑπόστασις, con lo que adquirió una significación de realidad. Así la empleó también Teodoro en su doctrina trinitaria [122]. Pero el problema está en determinar si la cristología le daba también ese sentido real. Hay tres razones que nos inducen a dudar de ello.

[119] *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 976BC, en L. Abramowski, *op. cit.*, 296; cf. *Fr. Ad Domn.:* PG 66, 1012s, en L. Abramowski, *op. cit.*, 338: *una* designación, *una* voluntad, *un* efecto, *un* poder, etc. *Comm. Joh.:* CSCO 116, 84/29, y 148: poder para perder su vida y recobrarla; *ibíd.*, 163/10: todo poder.

[120] *Comm. Joh.:* CSCO 116, 220/3: «Quamvis enim hanc de facto postea receperit; attamen quantum ad honorem iam pertinebat ei utpote electo a Deo». Lo que aquí se dice con la palabra «elección» significa en otro pasaje «secundum praescientiam»: *Comm. Joh.:* CSCO 116, 230/27ss; *Fr. De incarn.* VII: PG 66, 980B, en L. Abramowski, *op. cit.*, 298; *ibíd.*, XIV: PG 66, 989D, en L. Abramowski, *op. cit.*, 308.

[121] *Fr. Ad Domn.:* PG 66, 1012s, en L. Abramowski, *op. cit.*, 338s; *Fr. C. Eunom.:* L. Abramowski, *op. cit.*, 212; *Hom. Cat.* 3, 6-7: SteT 145, 135; *Comm. Joh.:* CSCO 116, 81/3; *ibíd.*, 119s y 194/4; *In Ps.* 8,1: R. Devreesse, *op. cit.*, 43/13; *Fr. De incarn.:* PG 66, 981AC, en L. Abramowski, *op. cit.*, 299s; el mismo fragmento reconstruido a base del siríaco en M. Richard, *op. cit.*, 64s: este texto es indudablemente más fidedigno que el de Leoncio y el del Concilio II de Constantinopla; pero cuando habla de «*un* πρόσωπον *y una* ὑπόστασις» despierta sospechas, pues en su cristología Teodoro distingue esos vocablos.

[122] Así, por ejemplo, *Hom. Cat.* 3, 2-3: SteT 145, 55s.

En primer lugar, Teodoro sólo habla de la unidad personal cuando se ve forzado a hacerlo. La ocasión es siempre que la Escritura y la confesión de fe de Nicea le obligan a reconocer que Jesús habla en lo divino y en lo humano de «*un solo* yo» [123], o que los Padres de la Iglesia hablan del Hijo de Dios y del hijo de María como de *un solo* sujeto [124]. Hasta tal punto domina en su pensamiento el esquema de las dos naturalezas que dichos textos representan para él dificultades insolubles [125]. El estilo de tales textos nos induce a pensar que eran utilizados en su antigua significación de personaje y actitud teatral, aunque Teodoro dice en una ocasión que esta manera de hablar es «verdadera» [126].

Segundo, tenemos la comparación con que Teodoro intenta explicar la unidad del πρόσωπον. Lo mismo que el varón y la mujer son dos hombres, pero forman *una sola* carne, y al igual que el hombre interior y exterior son dos naturalezas distintas con su propia hipóstasis, y, sin embargo, constituyen el mismo ser humano, así también el Dios que asume y el hombre asumido son dos si atendemos al análisis de las naturalezas, pero son sólo uno referidos a su unión [127]. Como puede verse, estas comparaciones de nada sirven a la hora de resolver las dudas que nos hemos planteado.

Existe, por último, un fragmento siríaco en el que expone Teodoro el uso cristológico del término πρόσωπον: «*Prósopon* se emplea de dos modos: o bien significa la hipóstasis y eso que es cualquiera de nosotros, o bien se atribuye al honor, la grandeza o la adoración, de la manera siguiente: 'Pablo' y 'Pedro' indican la hipóstasis y el *prósopon* de cualquiera de ellos (ambos); mas el *prósopon* de nuestro Señor Jesucristo significa el honor, la grandeza y la adoración. Porque el Dios-Logos se reveló en la humanidad, unió el honor de su hipóstasis con lo visible. Y por ello el *prósopon* de Cristo designa un *prósopon* de honor, no (un *prósopon)* de la usía de las dos naturalezas» [128]. Entre los hombres, el πρόσωπον significa quiénes y qué es lo que ellos son; pero hablando de Jesucristo no expresa lo que él es, sino la unidad en la dignidad. Tampoco este texto nos ofrece un significado unívoco de la unidad del πρόσωπον.

No cabe duda de que Teodoro intenta comprender la unidad de la criatura humana con el Hijo de Dios del modo más completo e intrínseco posible. Puso a disposición de este objetivo sus conocimientos escriturísticos, su cultura y su agudeza mental. La sinceridad de sus deseos de seguir siendo católico se desprende del hecho de que utilizó los escritos de los capadocios y del alejandrino Dídimo. Su síntesis contiene elementos que utilizará con gratitud el Concilio de

[123] Así, por ejemplo, *Comm. Joh.:* CSCO 116, 193F; cf. *ibid.,* 81/2.

[124] *Hom. Cat.* 3, 6-7: SteT 145, 67; 6, 3: SteT 145, 135; 8, 10-12: SteT 145, 201.

[125] Así, por ejemplo, el comentario al «nemo ascendit in caelum (que sólo vale para la naturaleza humana, puesto que el Logos está siempre junto al Padre), nisi qui descendit de caelo (que se refiere al Logos, ya que la naturaleza humana ha nacido de la tierra)»: *Comm. Joh.:* CSCO 116, 50s, y 217. Teodoro habla aquí de una «mezcla», expresión que rechaza desde el punto de vista dogmático: *Fr. De incarn.:* M. Richard, *op. cit.,* 64.

[126] *Comm. Joh.:* CSCO 116, 194/1-7.

[127] *Fr. De incarn.:* M. Richard, *op. cit.,* 64s; *Fr. C. Apoll.* IV: PG 66, 997s, en L. Abramowski, *op. cit.,* 318; *Hom. Cat.* 8, 14: SteT 145, 207; *Comm. Joh.:* CSCO 116, 119s. El pasaje citado en primer lugar puede estar inspirado en Gregorio de Nisa (cf. *supra,* n. 47). La última comparación puede haber sido tomada de Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101: PG 37, 180A. Pero mientras Gregorio añade que alma y cuerpo no son uno y otro, el comentario a Juan explica que Pablo mismo se contradiría si afirmara del *mismo* sujeto «volenti mihi facere bonum... mihi malum adiacet».

[128] *Fr. C. Eunom:* L. Abramowski, *op. cit.,* 262.

Calcedonia y que son aún dignos de consideración. No obstante, su postura resulta demasiado hermética. Cuando uno interpreta su idea sobre la unidad de filiación, de dignidad y de *prósopon* comprueba que los textos de la Escritura y la tradición han de crearle serias dificultades. Como ya les ocurría a sus predecesores antioquenos, estos textos escriturísticos, en vez de servir de fuente de inspiración, se convierten en objeciones. Precisamente por ello en algunas ocasiones sacrifica su fidelidad a la Escritura en favor de interpretaciones favorables a su teoría [129]. La distinción de naturalezas está tan en primer plano, que Teodoro es incapaz de decir que el Hijo de Dios es «uno y el mismo» que el Hijo de María [130]. Pero ¿no es éste precisamente el núcleo del mensaje evangélico, a saber: que este hombre en su vida, muerte y resurrección es la Palabra propia de Dios y que el Unigénito en persona ha hecho suyo el destino humano?

A partir de Eustacio, la escuela antioquena siguió en cristología su propia línea, a pesar de los contactos que parece haber tenido Teodoro de Mopsuestia con los capadocios y con Dídimo. Esta línea se caracterizaba por su dificultad, acentuada en la polémica contra Apolinar, en aceptar la antigua fórmula «uno y el mismo». Todo eso está en relación con el progresivo predominio que va adquiriendo a lo largo del siglo IV la doctrina de la duplicidad de naturalezas entre los antioquenos. Habría que investigar más despacio si lo peculiar de la cristología antioquena no vendrá de su incapacidad para renunciar a un concepto absolutamente estático de la «naturaleza» divina (al igual que de la «naturaleza» humana). Ante un Dios concebido de esta manera, ¿cabe pensar aún que se haya comprometido seriamente en la historia humana, y mucho menos que haya tomado parte en ella? La doctrina del Logos, que, a pesar de todo, conservaba aún su importancia en Alejandría, brindaba la posibilidad de una apertura. La Palabra salvífica y creadora de Dios a los hombres se hace hombre y experimenta el destino humano; este hombre, que como todo hombre es expresado e interpelado por esta Palabra, es hombre perfecto en virtud de su perfecta unidad con la Palabra; Dios se autorrevela entonces en ese hombre: tales son los puntos fundamentales de este insondable misterio de gracia, en los cuales, no obstante, quedan abiertas nuevas perspectivas llenas de significado. Con todo, ¿es una casualidad el que en Antioquía la doctrina del Logos y la referencia de todo hombre a la Palabra no desempeñe ya un papel importante y que el acento se coloque cada vez más sobre la dignidad «sobre»-natural de la humanidad de Jesús?

Pero el conflicto futuro no se dirimirá en ese plano. El motivo determinante será la cuestión de si el Hijo de Dios y el Hijo de María aparecen justamente como «uno y el mismo» o como «uno y otro». ¿Ha entregado Dios a su Hijo unigénito (dentro de la significación trinitaria que se da por ambas partes al término «unigénito») a participar efectivamente del destino del hombre? Este motivo determinante quedará borrado por las discusiones terminológicas a propósito de los conceptos de naturaleza, οὐσία, hipóstasis, πρόσωπον y persona y por no haber sabido los adalides de la teología alejandrina esquivar a tiempo el apolinarismo.

[129] Así, por ejemplo, *Comm. Joh.*: CSCO 116, 80/6: «Evidens est verbis praecedentibus haud convenire haec ad litteram sumpta»; *ibíd.*, 162/3-15.

[130] Un defensor latino de Teodoro ofrece más tarde un fragmento en el que se habla de «uno y el mismo por la unión en la persona» (*Fr. De incarn.* V: PG 66, 970A, en L. Abramowski, 292/28). En mi opinión, este fragmento queda demasiado aislado y por lo mismo merece muy poca confianza.

SECCION QUINTA

LA GRAN CONTROVERSIA CRISTOLOGICA: DE EFESO A CALCEDONIA [1]

La gran disputa cristológica que se encendió el año 438, con su punto álgido en Efeso y su conclusión pasajera en Calcedonia, es una de las páginas más trágicas de la historia de la Iglesia. De ella arrancan divisiones aún no cicatrizadas. La desconfianza entre el Oriente y el Occidente quedó con ese hecho alimentada para siglos. El ejemplo de comportamiento anticristiano entre los mismos cristianos, casi universal en aquel período, ha tenido luego demasiados imitadores [2]. Uno se pregunta, mirando hacia atrás, si no podría haberse evitado el conflicto. En realidad, los puntos de vista de ambas partes se distanciaban mucho menos de lo que ellos pensaban. Pero procedían de ángulos y tradiciones muy diversos. Tal vez la discusión fue necesaria, pues, pasadas las primeras incidencias, obligó a ambas partes a no reflexionar solamente sobre su propia herencia doctrinal, sino también a reconocer en la doctrina de la otra elementos de verdad capaces de integrarse en una doctrina general. La disputa significó, finalmente, un paso adelante en la cristología y llevó a las partes a una visión más ponderada y católica.

1. *Efeso: Cirilo contra Nestorio*

El año 428 el monje antioqueno Nestorio (muerto en el destierro el 451) fue elevado por el emperador Teodosio II a la dignidad de obispo de Constan-

[1] Cf. P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine* (París 1962). Las actas de los Concilios de Efeso y Calcedonia han sido editadas en diversas colecciones (cf. ACO I y II).

Loofs ha reunido los fragmentos de las obras de Nestorio: F. Loofs, *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius* (Halle 1905). Se ha conservado en versión siríaca una apología escrita por Nestorio después del año 449: *Liber Heraclidis;* nuestras referencias siguen la versión francesa de F. Nau, *Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas* (París 1910). Para la cristología de Nestorio: L. Abramowski, *Chronologie des nestorianischen Streites:* ZKG 67 (1956) 252-287; íd., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (Lovaina 1963); E. Amman, *L'affaire Nestorius vue de Rome:* RevSR 23 (1949) 5-37, 207-244; 24 (1950) 28-52; M. V. Anastos, *Nestorius was orthodox:* DOP 16 (1962) 119-140; A. Grillmeier, *Das scandalum oecumenicum des Nestorius:* Schol 36 (1961) 321-356; íd., *Christ in christian Tradition,* 369-388, 433-452, 496-505 (bibliografía); L. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio* (Friburgo 1956, con bibliografía).

Para Cirilo de Alejandría: H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (París 1944); J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951); H. M. Diepen, *Douze dialogues de christologie ancienne* (Roma 1960).

[2] Las partes en disputa combatían, más que la verdadera doctrina del adversario, sus consecuencias, interpretándolas no dentro de su sistema, sino en consonancia con el sistema propio. Este tipo de polémica, en la que no había voluntad de entender al adversario y que, por tanto, no era constructiva, sino destructiva, ha perdurado hasta épocas recientes, a pesar de las amargas experiencias del siglo v.

tinopla. Se propuso desde el principio la tarea de reformar las costumbres y purificar de toda mancha herética la capital del Imperio. A los cinco días de su entronización, la policía imperial clausuró las capillas arrianas y a las pocas semanas el emperador firmó una ley por la que era condenada al destierro una variada serie de herejes (*Cod. Theod.* XVI, V, 65). El nuevo obispo encontró una comunidad dividida a propósito de la designación θεοτόκος (Madre de Dios). En presencia del obispo hizo Proclo, uno de sus futuros sucesores, un panegírico de la encarnación que terminó con el nombre de la θεοτόκος [3]; pero otro predicador forastero proclamó: «¡El que llame a María Madre de Dios, sea anatema!» [4]. El patriarca propuso en una serie de homilías si María debería ser llamada θεοτόκος o ἀνθρωποτόκος. Θεοτόκος implica la dificultad de que dicho nombre favorece la idea de la madre de los dioses entre los paganos y que no puede emplearse correctamente; en realidad, «María no llevó a la divinidad..., sino a un hombre, instrumento de la divinidad, y el Espíritu Santo no hizo de la Virgen al Dios-Palabra..., sino que le edificó un templo» [5]. Nestorio mismo prefiere la designación χριστοτόκος, puesto que el nombre Cristo designa al mediador, es decir, la unión de Dios y el hombre [6].

Si Nestorio esperaba conseguir el restablecimiento de la paz valiéndose de este trazo de teología antioquena, hubo de sentirse fuertemente decepcionado. Surgió una reacción muy vigorosa por parte de los numerosos monjes de la capital, que, a partir de entonces, se negaron a recibir la comunión de manos de Nestorio. Se enviaron fragmentos de los sermones del patriarca a Cirilo de Alejandría y al papa de Roma, Celestino, con lo que comenzó una violenta correspondencia. Cirilo escribió a Nestorio diciéndole que no podía dar crédito a los rumores y que haría muy bien llamando a María «Madre de Dios» [7]. Nestorio contestó fríamente a Cirilo y le acusó de falta de caridad cristiana [8]. En efecto, Cirilo había enviado a los monjes constantinopolitanos de tendencia alejandrina un tratado que venía a echar leña al fuego [9]. En una segunda carta a Nestorio, carta que después fue aprobada por el Concilio de Efeso, hace Cirilo un comentario detallado del Símbolo de Nicea y exhorta a Nestorio a adherirse a su contenido [10]. La respuesta de Nestorio fue dura: Cirilo no entendía la doctrina de Nicea. Grave ultraje para un hombre que se consideraba el heredero de Atanasio [11].

Entre tanto, ambos partidos enviaron a Roma sus legados y sus informes. Pero mientras Nestorio mandó un informe redactado en griego, cuya traducción dio enorme quehacer en Roma y en que se aludía con evidente falta de tacto a la cuestión pelagiana, Cirilo cuidó de enviar del suyo una traducción [12]. Roma pide asesoramiento a Casiano, especialista en cuestiones griegas. El acta de Cirilo y el informe de Casiano presentan a Nestorio como un nuevo Pablo de Samosata que ve en Jesús un simple hombre. En el verano del 430 convoca Celesti-

[3] ACO I, 1/1: 107/26.
[4] Así (según Cirilo), Doroteo de Marcianópolis.
[5] *Sermo,* IX: Loofs, *op. cit.,* 252.
[6] *Sermo,* VIII: Loofs, *op. cit.,* 246-248.
[7] Cirilo, *Ep. 2:* ACO I, 1/1: 23-25.
[8] Nestorio, *Ep.:* ACO I, 1/1: 25.
[9] Cirilo, *Ep. ad monachos:* ACO I, 1/1: 10-23.
[10] Cirilo, *Ep. 4,* Καταφλυαροῦσι: ACO I, 1/1: 25-28.
[11] Nestorio, *Ep.* Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν: ACO I, 1/1: 29-32. Esta carta fue condenada en el Concilio de Efeso.
[12] Cirilo, *Ep. ad Caelest.:* ACO I, 5: 10-12; un memorándum añadido: ACO I, 7: 171s.

no en Roma un sínodo que condena la doctrina de Nestorio [13]. El papa no comprende que el patriarca de Constantinopla se sienta heredero de una tradición dignísima, sino que sólo ve en su doctrina una serie de novedades perturbadoras. Bajo pena de destitución y excomunión ordena a Nestorio que acepte la doctrina de Roma y Alejandría y proclame: «Si estás de acuerdo con este hermano (Cirilo), queremos que tú, condenando todo lo que hasta ahora has dicho, proclames lo que le oyes proclamar» [14]. Cirilo recibe el encargo de ejecutar la sentencia. En este sentido escribe también Celestino a los otros dos patriarcas del Oriente, Juan de Antioquía y Juvenal de Jerusalén, al igual que a los obispos de Salónica y Filipos en Macedonia.

El nombramiento del patriarca de Alejandría como plenipotenciario fue un grave error táctico. En el problema de Nestorio no sólo chocaban las escuelas tradicionales de Antioquía y Alejandría, sino que los dos antiguos patriarcados llevaban medio siglo luchando encarnizadamente por la hegemonía. Veinticinco años antes, Teófilo de Alejandría se había confabulado con la corte imperial para deshacerse de Juan Crisóstomo, sacerdote antioqueno nombrado obispo de la corte; Teófilo le había llevado a la muerte. Ahora residía en Alejandría el nieto de Teófilo, y el obispo de Constantinopla era una vez más un sacerdote antioqueno. ¿Tendría el drama una nueva reproducción? Nestorio lo vio así. Pocos días después de haber recibido el escrito del papa, hacía alusión en una agitada homilía a las santas víctimas de la persecución de los patriarcas alejandrinos [15]. Cirilo daba, efectivamente, sobrados motivos para estas sospechas. También él buscó protección en la corte. Pero no se limitó a enviar tratados teológicos, sino que mandó también considerables sumas de dinero a fin de ganar «para la causa» a los dignatarios imperiales [16]. Tampoco teológicamente estaba Cirilo dispuesto a respetar a su adversario.

En posesión de los plenos poderes que Celestino le había otorgado, Cirilo redactó, junto con un sínodo reunido en Alejandría, un escrito que, tras una introducción al Símbolo de Nicea, añadía una confesión cristológica muy detallada que concluía con una serie de doce anatemas [17]. Todo esto habría de suscribirlo Nestorio. Con ello quedó desvanecida cualquier esperanza de entendimiento. Juan de Antioquía (429-441) había buscado, junto con varios obispos de la región, un nuevo intento de reconciliación. Exhortó a Nestorio, que el 6 de diciembre del 430 había dicho que el nombre θεοτόκος era la única diferencia entre ellos [18], a afirmar esta designación ante la cual los Padres tampoco tuvieron reservas y cuya no aceptación pone en peligro toda la doctrina de la

[13] Véanse los documentos más importantes de la intervención de Roma en ACO I, 2: 5-27. Según Celestino, en los errores de Nestorio se trata «de virgineo partu et de divinitate Christi dei salvatoris nostri», «humanam enim in Christo nostro discutit divinamque naturam, nunc solum hominem, nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, adsignans» *(ibíd.,* 15-18s, 23ss). Es claro que Nestorio no podía reconocer su doctrina en tales fórmulas.

[14] Celestino, *Ep. ad Nest.:* ACO I, 2: 11/25.

[15] Sermón del 6 de diciembre del 430: ACO I, 5: 40/17-23.

[16] Ya en el año 430 se quejaba Nestorio de las «flechas doradas» con que le combatía Cirilo (cf. el sermón citado: ACO I, 5: 40/11). Se conserva un escrito del año 432 o 433 en el que Cirilo encarga a sus administradores que regalen a los funcionarios de la corte tapices, mobiliario y gruesas sumas de dinero —que oscilan entre las 50 y 200 libras de oro, y en conjunto pasan de las 1.000 libras—, repartiéndolo entre todos, desde los ministros a los camareros (cf. F. Nau, *Nestorius, le livre d'Héraclide,* 367-369; ACO I, 4: 224s).

[17] Cirilo, *Ep. 17:* ACO I, 1/1: 33-42. Los anatemas están también en DS 252-263; comentario en H. du Manoir de Juaye, *op. cit.,* 491-510.

[18] Nestorio, *Sermo 17:* Loofs, *op. cit.,* 300-316, en ACO I, 5: 40/25.

economía salvífica [19]. Pero era imposible que Nestorio suscribiera la nueva confesión de fe de Cirilo; le parecía apolinarismo puro. Para expresar la unidad del hombre-Dios, Cirilo utilizaba la fórmula «unión natural» (ἕνωσις φυσική), que él imaginaba ser atanasiana, pero que en realidad procedía de Apolinar [20]. Para explicar esta «unión natural» de la Palabra con la carne, empleaba la comparación del alma humana que habita en el propio cuerpo [21]. Es cierto que hacía notar cómo la «carne» significa en este caso «un hombre animado por el alma racional», pero no comprendía que la discusión sobre el apolinarismo se hubiese agudizado precisamente por el problema del νοῦς.

Con el fin de restablecer la paz, el emperador Teodosio convocó un Concilio general en Efeso. A mediados de junio habían llegado a dicha ciudad Cirilo, Nestorio y, con ellos, más de doscientos obispos, mientras los obispos orientales y los legados del papa estaban aún de viaje. Pero como pasaba la fecha señalada para el comienzo del Concilio, Cirilo urgió la apertura del mismo el 22 de junio, a pesar de las protestas del comisario imperial y de unos sesenta obispos. El primer día —se habrían reunido unos ciento cincuenta obispos— llegó la decisión. Nestorio fue conminado tres veces —¡había que guardar la norma evangélica!— a comparecer ante el Concilio. El se negó. Entonces se leyó el Símbolo de Nicea y a continuación la segunda carta de Cirilo a Nestorio, así como la réplica de éste. La carta de Cirilo fue aprobada y la contestación de Nestorio condenada por oponerse al Símbolo de Nicea. Ese mismo día se promulgó la destitución de Nestorio. Con ello concluyó prácticamente el cometido dogmático del Concilio.

Algunos días después llegó Juan de Antioquía con los obispos orientales. Tampoco éstos perdieron el tiempo. En su reunión del 26 de junio condenaron el procedimiento de Cirilo por no ajustarse a los cánones y por los errores arrianos y apolinaristas que se involucraban en sus anatemas. A principios de julio llegaron por fin a Efeso los legados romanos. Con arreglo a las instrucciones de Celestino, tomaron contacto con Cirilo y se hicieron leer el protocolo de la sesión del 22 de junio. Confirmaron la condena de Nestorio. Por último, el Concilio de Cirilo excomulgó al patriarca de Antioquía. Para poner término a las perturbaciones consiguientes, el emperador clausuró el Concilio y detuvo a Nestorio y a Cirilo. Pero unos meses después Cirilo pudo volver a su sede, mientras Nestorio seguía recluido en su monasterio de Antioquía y luego fue desterrado al oasis de Achmim, en el alto Egipto. Otro de los tristes resultados del Concilio fue que Cirilo (en unión con Roma) y Juan de Antioquía se excomulgaron mutuamente. Sólo después de difíciles negociaciones, aunque provechosas para el dogma, se consiguió nuevamente la paz.

El Concilio de Efeso no promulgó ningún símbolo propio, sino que se contentó con aprobar la segunda carta de Cirilo a Nestorio como expresión exacta de la fe católica y de la fidelidad a la fe de Nicea, condenando además la carta de Nestorio [22]. Por su misma naturaleza, las decisiones de Efeso no contemplan

[19] Juan de Antioquía, *Ep. ad Nest.*: ACO I, 1/1: 95s.

[20] Cf. *supra,* cuando nos referimos a Apolinar.

[21] Cirilo, *Ep.* 17, 4: ACO I, 1/1: 36/12; 8: ACO I, 1/1: 38/17. De los escritos anteriores se desprende que Cirilo no era apolinarista, pues subraya que la Palabra ha asumido un hombre completo y que no había dejado a un lado la parte más importante del hombre: *Ad Theodos.* 21: ACO I, 1/1: 55/14-24. Pero en el calor de la disputa con Nestorio no insiste en este aspecto y por ello da lugar a malentendidos.

[22] La tercera carta de Cirilo con los anatemas fue leída y recogida en las actas, pero parece ser que no fue formalmente aprobada. H. Diepen, *Douze dialogues...*, 49-66, pretende que es precisamente en los anatemas donde se recoge la verdadera definición conciliar de Efeso.

tanto los detalles de doctrina y terminología cuanto la orientación general; todo su proceso se desarrolló a lo largo de un solo día, particularmente movido por otros acontecimientos. Si intentamos conocer esa orientación general, notaremos que se nos escurre de las manos como en pocas ocasiones. Sin duda, se pretendió sancionar el uso tradicional del término θεοτόκος[23]; pero en realidad es difícil comprender la oposición profunda entre Cirilo y Nestorio. Es tan absurdo empeñarse en atribuir a Nestorio una doctrina adopcionista (como si Jesús fuera un hombre corriente unido sólo «moralmente» con la Palabra) como tachar a Cirilo de apolinarismo o arrianismo. Pero esas deplorables simplificaciones impidieron entonces plantear con claridad el problema y llegar a una solución satisfactoria. Cirilo y Nestorio confiesan la unidad del Hombre-Dios entendiéndola como verdadera unidad de ser. Pero Nestorio subraya, de acuerdo con la tradición antioquena, que dicha unión es una *gracia* divina, absolutamente singular, e incluye una adhesión voluntaria y libre de Jesús a la Palabra; por entender una *unidad* de ser, es el primer antioqueno que se opone críticamente a la fórmula «uno y otro»[24].

Cirilo, por el contrario, habla, con una terminología no menos problemática, de una unión «física», con la que quiere designar su realidad entitativa, pero parece negar el aspecto de la encarnación como gracia. Ambos afirman que Jesucristo es total e inmutablemente verdadero Dios y verdadero hombre. Ambos subrayan también en esta unidad lo divino y lo humano como focos de las diferentes propiedades y actividades, aun cuando en este punto Nestorio se fija más en la distinción de las «naturalezas», mientras que Cirilo acentúa la unidad del sujeto, la cual permite atribuir a Dios lo humano y al hombre lo divino (lo que luego se llamará «communicatio idiomatum»).

¿Quiere esto decir que la discusión se reducía en realidad a una diferente acentuación y a ciertas diferencias terminológicas? Ni mucho menos. Ambos veían en las afirmaciones del contrario una lesión grave contra el centro de la fe salvadora. Para la tradición antioquena de Nestorio, este centro se sitúa en la plena divinidad de la Palabra; desde este punto de vista, la doctrina de Cirilo, que hacía de la Palabra misma (en su propia *physis)* el sujeto del nacimiento del seno de María, al igual que de la pasión y la muerte, resultaba un peligro para la divinidad. Pero resulta que para Cirilo el núcleo de la salvación está precisamente en que Dios mismo asume nuestra existencia humana, la comparte y la santifica; el modo como Nestorio separa lo divino y lo humano, refiriendo lo humano exclusivamente a Cristo, significa para Cirilo la negación pura y simple de la redención.

[23] Tal vez esta designación había sido empleada ya por Hipólito y Orígenes. En el siglo IV era también patrimonio de los predicadores fuera de la tradición alejandrina. Pero Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia parecen tener ciertas reservas. La actitud de los antioquenos había provocado anteriormente (382) la protesta de Gregorio Nacianceno *(Ep.* 101: R 1017) y Gregorio Niseno *(Ep.* 3, 24: PG 46, 1024A, en *Opera,* VIII, 2, 26).

[24] Fragmentos en F. Loofs, *op. cit.,* 224/12; Fr. *Sermo* XV: Loofs, *op. cit.,* 292/3; *Sermo* XVIII: Loofs, *op. cit.,* 308, en ACO I, 5: 43/13ss; *Lib. Heracl.,* op. cit., 184-186; cf. A. Grillmeier, *Christ...,* 380, 385. En el *Liber Heraclidis* insiste Nestorio en que él nunca ha afirmado una unidad puramente moral: así, por ejemplo, *op. cit.,* 167. La unidad de *prósopon,* de la que él había hablado en unión con la tradición antioquena y que podía llamarse entonces «external undivided appearance» —F. Loofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge 1914) 76s—, aparece después en esta obra en relación con la doctrina trinitaria de las tres prósopa-hipóstasis, es decir, en sentido expresamente ontológico: *Lib. Heraclidis,* op. cit., 167, 186, 219, 232, 272s.

En esto radica la significación esencial del Concilio de Efeso: el Hijo de Dios en persona es misteriosamente el sujeto de la vida humana de Jesús. Este punto se veía amenazado en los decenios posteriores a Nicea por diversos factores. Los arrianos habían empleado la unidad del sujeto para negar la verdadera divinidad del Hijo. Apolinar había comprometido la unidad con sus exageraciones, al dejar vacía la realidad humana del Hombre-Dios. En el intento de conjurar ambos peligros, los antioquenos habían desarrollado una serie de distinciones que, si bien no negaban la unidad, la dejaban en penumbra. En este conflicto quiso el Concilio de Efeso mantener de manera inequívoca la unidad como base de la fe en Jesucristo [25]. ¿Qué sentido podría tener confesarle como Dios si él no fuera realmente hermano nuestro?

La tragedia de Cirilo de Alejandría en Efeso consistió en que no se dio cuenta a tiempo de que era preciso hacer una reflexión más profunda sobre las diferencias entre lo divino y lo humano del Hombre-Dios (en esto iban por delante los antioquenos) y, sobre todo, en que estudió insuficientemente cómo nuestra salvación presupone la plena realidad del ser humano de Jesús. A consecuencia de esto, su postura ante el apolinarismo era poco clara. La evolución futura de la cristología había de centrarse precisamente en la superación de estas insuficiencias.

2. *El símbolo de unión del 433*

Después del trágico desarrollo del Concilio, Juan de Antioquía se esforzó sobre todo por conseguir el restablecimiento de la paz. Ya en Efeso, y bajo su dirección, habían redactado los orientales una breve confesión cristológica que luego propusieron al emperador. Este texto, que muy probablemente fue elaborado por Teodoreto de Ciro (*ca.* 393-466) [26], el último gran exegeta y teólogo de la escuela antioquena, será de gran significación, debido a lo ponderado de su contenido: «Confesamos a nuestro Señor Jesucristo, unigénito de Dios, perfecto en cuanto Dios y perfecto en cuanto hombre, con verdadera alma y verdadero cuerpo, que según la divinidad nació del Padre antes de todos los tiempos y según la humanidad nació de la Virgen María, consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad; pues hubo una unión de dos naturalezas, y por eso confesamos *un solo* Cristo, *un solo* Hijo, *un solo* Señor. Considerando esta unión sin mezcla (κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν), confesamos a la santa Virgen como Madre de Dios, pues el Dios-Palabra se hizo carne y hombre, y en la encarnación se unió al templo que había asumido» [27].

[25] Más adelante parece distinguir Cirilo este punto esencial. Al funcionario Aristolao, comisionado por el emperador para tomar la abjuración a los nestorianos, Cirilo le prescribe los siguientes puntos: 1) Uno y el mismo es el eternamente nacido de Dios y la carne nacida de María, de modo que «su persona es una». 2) En este sentido, María es Madre de Dios. 3) Según su naturaleza divina, es impasible; pero según su naturaleza humana, padeció. El que acepte estos tres puntos está libre de nestorianismo (ACO I, 4: 206).

[26] J. Montalverne, *Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo inhumanato* (Roma 1948, con bibliografía); Th. Sagi-Bunic, *Deus perfectus et homo perfectus a Concilio Ephesino usque ad Chalcedonense* (Roma 1965).

[27] Así, el texto de Juan de Antioquía en Efeso el 431: ACO I, 1, 7: 70/15-22. La misma confesión se encuentra en una carta de Teodoreto por los mismos meses, sin la última sección referente a la θεοτόκος: *Ep.* 151: PG 83, 1420A. El Símbolo de la unión del 433 añade al texto de Juan un párrafo sobre el modo de hablar en materia cristológica: DS 272s.

Según se deduce de las cartas que acompañan al Símbolo, los orientales pretendían ante todo la condenación de lo que ellos consideraban apolinarismo de Cirilo. Este sometería la Palabra a la mutación de un nacimiento humano y a la muerte y, por tanto, daría pie al arrianismo. Los obispos se atuvieron al antiguo motivo antioqueno de la inviolabilidad de la divinidad. Por eso acentuaron la ὁμοουσία en sus dos dimensiones. Pero al mismo tiempo recogieron la preocupación de Cirilo. Confiesan *un solo* Señor y *un solo* Hijo, convicción que los antioquenos no habían negado, pero que Cirilo encontraba muy poco clara en Nestorio. Desechan, como también el propio Nestorio, el axioma clásico antioqueno «uno y otro», y explican que «el mismo» es Dios y hombre. Advierten con claridad que la unidad del Dios-hombre nace en la misma encarnación, deshaciendo así la impresión de que favorecen los puntos de vista adopcianistas de Pablo de Samosata. Al hacer suyo el título θεοτόκος se apartan de Nestorio, que quería unir esta designación a ἀνθρωποτόκος, limitando así su sentido.

Tras el retorno de los obispos a sus sedes hubo una serie de difíciles negociaciones, en las que medió el centenario Acacio de Berea, con Pablo de Emesa como legado de los antioquenos. Hacia finales del año 432 se encuentra éste en Alejandría, con lo que la comunión queda restablecida. La base de la unidad es el Símbolo de la unión, que añade a la confesión cristológica ya citada la siguiente explicación: «Por lo que respecta a las palabras del evangelio y del Apóstol sobre el Señor, sabemos que los teólogos han empleado algunas (de estas palabras) a la vez como de una sola persona, pero que otros distinguen entre dos naturalezas, y refieren las palabras dignas de Dios a la divinidad, y las de humillación a la humanidad» (DS 273). En la última fase de estas negociaciones podemos registrar las homilías de Pablo, abogado antioqueno, en la catedral de Alejandría durante la fiesta de Navidad [28]. Estas homilías son muy significativas. Con ímpetu enorme llama él a María θεοτόκος. Explica que «el mismo» es enteramente Dios y enteramente hombre, *un solo* Hijo y *un solo* Señor, y excluye el adopcionismo. No obstante, la teología que predica a sus oyentes es una teología auténticamente antioquena. El pueblo le interrumpe frecuentemente con entusiasmo. Pocas son al parecer las diferencias reales; el conflicto se centra en algunas fórmulas.

También Cirilo acepta el Símbolo de la unión sin reservas. En su escrito dirigido a Juan de Antioquía, las palabras introductorias reproducen perfectamente la atmósfera recién creada: «Alégrense los cielos y exulte la tierra» [29]. Sin embargo, es él quien más concesiones se ve obligado a hacer.

Los antioquenos acaban por aceptar la excomunión de Nestorio (a la que sólo se sigue oponiendo Teodoreto) y dejan caer en el silencio sus acusaciones contra los anatemas de Cirilo. Este, por su parte, no se empeña en mantener a toda costa sus textos y llega a reconocer que puede hablarse de dos «naturalezas» y dividir las proposiciones sobre el Hombre-Dios con arreglo a esas naturalezas.

Los jefes de ambos partidos no hallaron en sus partidarios una aprobación incondicional. Muchos orientales se negaban a reconocer el Concilio de Efeso y la condenación de Nestorio y a hablar del Hombre-Dios como de «uno y el mismo». Y muchos partidarios de Cirilo se atenían a sus anatemas y a la fórmula «una naturaleza» como piedra de toque de la ortodoxia. Más adelante se negarán a aceptar el Concilio de Calcedonia, lo que originará el nestorianismo

[28] ACO I, 1, 4: 9-14.

[29] ACO I, 1, 4: 15-20. Esta carta, junto con el Símbolo de la unión, fue aprobada después por el Concilio de Calcedonia.

y el monofisismo. Hoy no es posible determinar si la «herejía» era en ambos casos algo más que obstinación y que una discusión sobre palabras.

Durante los años siguientes tuvo que pelear Cirilo en dos frentes. Hasta la hora de su muerte siguió dirigiendo sus ataques contra Nestorio, al igual que contra Diodoro y Teodoro, en los cuales veía los padres del nestorianismo. Pero también tuvo que defenderse contra la acusación de haber traicionado al Concilio de Efeso y a sus propios anatemas. Para ello no disponía de una terminología suficientemente clara, pues por una parte reconocía las «dos naturalezas» y por otra seguía apegado a su fórmula «una sola naturaleza del Verbo encarnado». Tal vez esta inseguridad le llevó a más profundas reflexiones. Tras los días de la gran disputa contra Apolinar, en los que llegó a su pleno desarrollo la doctrina atanasiana del intercambio, la discusión cristológica se había centrado en la constitución formal del Hombre-Dios y en las cuestiones terminológicas, con lo que se corría el peligro de olvidar el trasfondo soteriológico. Cirilo se vio entonces obligado a volver una vez más sobre ese trasfondo.

Esto es lo que vienen a indicar sobre todo sus cartas a Sucenso, en las que explica que su fórmula de la «única naturaleza» concuerda con el Símbolo de la unión [30]. Reconoce que la encarnación no significa transformación de lo humano en la naturaleza divina, cambio de la ὁμοουσία del Hombre-Dios con nosotros [31] y, por tanto, tampoco asunción de la función del alma humana por parte de la Palabra [32]. Emplea aquí expresiones que más adelante hará suyas el Concilio de Calcedonia: «Las dos naturalezas se unieron en una unión indivisible, sin mezcla ni cambio» [33], de modo que «cada una de ellas continúa con sus propiedades naturales» [34]. Esta convicción le lleva a matizar la idea atanasiana de la «divinización por asunción». La del intercambio del mismo Atanasio acentuaba el momento de la encarnación, en el que despierta el nuevo hombre deificado, que, en cuanto primicia, es dador de vida para todos. En este sentido, el undécimo anatema habla de la «carne vivificadora» del Señor [35]. Ahora Cirilo reconoce que la carne de Jesús estaba sometida durante su vida moral a la caducidad, heredada por los hombres de Adán; que compartió nuestras debilidades, pero que con su santidad las venció mediante la resurrección [36]. Esto implica una nueva valoración del destino humano y de la vida entera de Jesús. Tal es el sentido de su comentario a san Lucas. Mientras Apolinar había hecho de la unidad de voluntad y la consiguiente santidad el punto de partida de su sistema y los antioquenos habían procurado también hablar de la única voluntad de Cristo, Cirilo reconoce en la lucha de Jesús con la muerte una tensión entre su voluntad humana y divina. En Jesús se daba también la natural actitud defensiva contra la ley de la muerte; por eso pidió que pasara de él aquel cáliz. Pero, siendo el Hijo, superaba esta contradicción por su obediencia, de modo que en él la naturaleza humana se renueva, como en su primicia, con nueva fuerza y vida: «También en Cristo la naturaleza humana, considerada en sí misma, es débil; pero mediante la Palabra, que está unida con ella, es elevada a una firmeza divina» [37]. En esta perspectiva, que ya se insinúa en escritos ante-

[30] *Ep.* 45-46: PG 77, 228-245 (ACO I, 1, 6: 151-162).
[31] *Ep.* 46, 2-3, 241CD: ACO I, 1, 6: 160.
[32] *Ep.* 46, 1, 240BC: ACO I, 1, 6: 158.
[33] *Ep.* 45, 6, 232C: ACO I, 1, 6: 153.
[34] *Ep.* 46, 2, 241B: ACO I, 1, 6: 159s.
[35] DS 262.
[36] *Ep.* 45, 8-10, 233-236: ACO I, 1, 6: 154-156.
[37] *Comm. in Lc.* 22, 39: PG 72, 921-924; cita anterior en 924BC. Véanse los *Scholia de incarn.* 8: PG 75, 1377B; *Ad reginas* II, 43: PG 76, 1396B; cf. también Atanasio, *Contra Arian.* III, 57: PG 26, 441C.

riores, Cirilo parece tomar más en serio que casi todos los demás escritores, exceptuado Ireneo, la pasión del Hombre-Dios, incluida su repugnancia ante la muerte. El Hombre-Dios es totalmente hombre, incluso en las debilidades de sus hermanos; pero desde el momento en que hace suyas nuestras debilidades con irreprochable obediencia, merced a la fuerza que le viene del Hijo, nos da una nueva fuerza. Entrevé Cirilo algo de la paradoja que advierte Ireneo: la Palabra, que se hace hombre, no es una negación, sino la confirmación de su auténtica humanidad; en efecto, «por la unión... conservó la humanidad en lo que era...; pero le dio además una plenitud, efecto de su fuerza» [38].

3. *El Concilio de Calcedonia* [39]

Mediante el Símbolo de la unión había quedado oficialmente restablecida la unidad de los grandes patriarcados. Pero siguió adelante con la misma crudeza la discusión sobre la ortodoxia del gran doctor antioqueno Diodoro, así como la de Teodoro y de los anatemas de Cirilo. Hacia mediados del siglo V, la atmósfera estaba tan envenenada, tan cargada y politizada, que cualquier chispa podía provocar la explosión. Esta chispa fue la conducta de Eutiques, archimandrita de los monjes cirilianos de Constantinopla, que rechazaba el Símbolo de la unión y acusaba de nestorianismo a sus defensores. Condenado por el patriarca de Constantinopla, Flaviano, y por su «sínodo permanente» el año 448, Eutiques recibió ayuda de Dióscoro (444-461), que había sucedido a su tío Cirilo como patriarca de Alejandría, y además la ayuda de la corte y del emperador Teodosio II, que sentía gran admiración por aquel monje venerable. Un Concilio reunido en Efeso y que el emperador consideraba como Concilio general degeneró, por la conducta de su presidente Dióscoro, de sus monjes y soldados, en un verdadero «latrocinio» (449) [40]. El Concilio no solamente depuso a Flaviano, que murió al poco tiempo, sino también a Domno de Antioquía, Teodoreto de Ciro y otros antioquenos. En vano intentó el papa san León impedir la catástrofe mediante una declaración dogmática, el *Tomus ad Flavianum* (449), y unas cartas dirigidas al emperador.

El sucesor de Teodosio II, Marciano, convocó un Concilio general que debía celebrarse en Calcedonia. Junto a los legados del papa y dos obispos africanos tomaron parte en él unos seiscientos obispos del Oriente. El Concilio transcurrió bajo la dirección de los funcionarios imperiales desde el 8 de octubre hasta el 1 de noviembre del 451. Las actas nos han dejado un cuadro verdaderamente penoso de los debates. Dióscoro y sus partidarios quedaron aislados. Las conclusiones del «latrocinio de Efeso» —el Concilio del 449— fueron anuladas y Dióscoro condenado, sobre todo por su actuación en dicho Concilio. Se reconoció la ortodoxia de Flaviano, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. Estos tres últimos habrían de dar ocasión en el siglo siguiente a la controversia de los «tres capítulos».

[38] *Scholia de incarn.* 9: PG 75, 1380B. Podría también estudiarse la doctrina de Cirilo sobre el sumo sacerdocio del Hombre-Dios. La idea corriente, incluso fuera de la escuela alejandrina, es que la Palabra era el sumo sacerdote y el hombre la víctima pasiva. Pero, al igual que su contemporáneo Agustín, descubre Cirilo que «Jesús en cuanto hombre ejerce el servicio litúrgico» *(Ad reginas* II, 43: PG 76, 1396B; cf. *Comm. in Jo.* XI, 8: PG 74, 505Ds; ambos textos son anteriores al Concilio de Efeso) y, por tanto, concede que el sacrificio de Jesús fue también en su humanidad «íntegro y voluntario» *(Ep. ad Succensum,* 46, 4: PG 77, 244D [ACO I, 1, 6: 161s]).

[39] Cf. R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (Londres 1953).

[40] León I, *Ep.* 95, 2: PL 54, 943: «Illo ephesino, non iudicio, sed latrocinio».

A pesar de la violenta lucha político-eclesiástica que habría de desencadenarse en estos años, el prólogo y las decisiones de Calcedonia han tenido una enorme importancia en la evolución de la cristología.

Contribuyeron con sus aportaciones, sobre todo, los patriarcas de Constantinopla Proclo (434) y Flaviano (446-450), que incorporaron definitivamente a la cristología la palabra ὑπόστασις como equivalente a πρόσωπον y distinta de φύσις. Proclo [41] introdujo en la confesión para la unidad una importante modificación tal como quedaba indicada en los anatemas de Cirilo: «Yo confieso la única ὑπόστασις de la Palabra de Dios encarnada» [42]. Y Flavio enseña que, «tras la encarnación, Cristo tiene dos naturalezas y existe en *una* hipóstasis y *un* prósopon» [43]. Con ello se alcanzaba no sólo una aclaración terminológica, sino que se daba un paso decisivo en el conocimiento del asunto: la unidad del Hombre-Dios no se sitúa al nivel de las naturalezas, es decir, allí donde cabe preguntarse *qué* es Cristo, sino al nivel de la hipóstasis, como respuesta a la cuestión de *quién* es Cristo.

Se impone aquí decir algo sobre la terminología. A partir de los capadocios se había empleado en la doctrina trinitaria la fórmula «tres prosopa o hipóstasis, pero *una* physis». Padre, Hijo y Espíritu Santo son iguales y una sola cosa en cuanto que son un solo *qué* —Dios— por lo que respecta a su physis. Pero son, al mismo tiempo, tres *quiénes* reales y no sólo tres figuras o denominaciones del mismo y único Dios. Al emplear, junto a la palabra πρόσωπον-*persona,* que desde su origen era sospechosa de suscitar la idea de una triple aparición, la expresión ὑπόστασις, que etimológicamente y en lenguaje filosófico indica la realidad más profunda del ser, se subraya que las tres divinas personas subsisten como tres *quiénes* reales. En la doctrina trinitaria, pues, hipóstasis y prósopon (como expresión del *quién)* se distinguían de la physis (expresión del *qué).* Pero fuera de algún que otro punto aislado en esta dirección no se había aplicado aún esta terminología al problema cristológico. Los antioquenos rechazaban expresiones como «*una* hipóstasis» o «*una* physis», y se limitaban a hablar exclusivamente de «*un* prósopon»; pero en el trasfondo de su «uno y otro» y de su unidad «por nombre, poder y honor» surge la sospecha de que el Hombre-Dios no sería entonces verdaderamente *un* ser, sino que se habría limitado a actuar y a comportarse como si lo fuera.

Cirilo, por su parte, hablaba, para subrayar esta unidad real de ser, de *una* physis, *una* ousía, *una* hipóstasis. Pensaba entonces en *una* realidad concreta, *una* «cosa» [44]. Pero, aun prescindiendo de su sabor apolinarista, esta terminología estaba poco lograda y se prestaba a equívocos. Teniendo el uso trinitario, daba la impresión de que pensaba en una unión del Hombre-Dios en el plano del *qué* y, por tanto, en una fusión de las propiedades divinas y humanas; al hablar de *una* ousía, parecía negar que el Hombre-Dios tiene una ousía verdaderamente humana y es ὁμοούσιος con nosotros; la fórmula «*una* hipóstasis» parecía negar la realidad sustancial de esta humanidad y tendía hacia una modalidad de docetismo. Estas sospechas se vieron confirmadas por el peculiar empleo de la *communicatio idiomatum* por Cirilo y su insistencia machacona en subrayar la divinización de la humanidad de Jesús.

En este mundo de equívocos y sospechas sólo Proclo y Flaviano comenzaron a aportar cierta claridad. Fundamentalmente estaban cada vez más de acuer-

[41] M. Richard, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme:* RHE 38 (1942) 303-331; íd., *L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation:* MélSR 2 (1945) 5-32 y 243-270.

[42] *Tomus ad Armenios* (435): ACO IV, 2: 191/20.

[43] ACO II, 1, 1: 35/17-20.

[44] *Apolog. c. Theod.:* PG 76, 396C.

do en lo siguiente: hay realmente una unidad de ser, la cual no radica en la physis divina (que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo), sino en la persona del Hijo, en su πρόσωπον-ὑπόστασις. La unidad no se sitúa en el *qué,* sino en el *quién.* A la pregunta *¿qué* es el Hombre-Dios? es preciso contestar: Dios y hombre, con todas las diferencias que ambos implican; a la pregunta *¿quién* es él? hay que responder: el Hijo eterno, que como hipóstasis es distinto del Padre y del Espíritu y que ahora vive también como hombre.

Probablemente protestaba Eutiques contra esta terminología nueva, que le parecía una traición a los anatemas de Cirilo. Su concesión última era: «Nuestro Señor es (resultado) de la unión de dos naturalezas, pero tras la unión confieso que es una sola naturaleza». Negaba, posiblemente para mantener la única ousía de Cirilo, que el Hombre-Dios es ὁμοούσιος con nosotros [45]. ¡Eso no podía ser! Dos naturalezas antes de la unión: esto presupone una existencia de la naturaleza humana de Jesús anterior a la unión, lo cual significa un adopcionismo grosero. Y *una* naturaleza después de la unión: después de haber empleado en la primera parte la palabra naturaleza para la divinidad y la humanidad, esto significa una composición y confusión de lo divino y lo humano, por lo menos tan grave como en el caso de Apolinar. Si no era ὁμοούσιος con nosotros, no se había hecho tampoco auténtico hombre y —seguramente para oídos latinos, que al escuchar la palabra ὁμοούσιος pensaban también en el *nacimiento— no había nacido verdaderamente de María y de Adán. Es muy* poco verosímil que Eutiques pensara en una colección tan peregrina de errores. Pero lo cierto es que demostraba adónde podía conducir la terminología de los anatemas de Cirilo tan pronto como se preguntaba si la unión se efectúa en el plano del *qué* o del *quién.*

Las inconsecuencias de Eutiques explican probablemente que Roma no vacilara en ponerse de parte de Flaviano. León Magno (440-461), que había desempeñado anteriormente el papel de archidiácono del papa Celestino en la condenación de Nestorio, envía el 13 de junio del 449 una detallada exposición cristológica al patriarca de Constantinopla: el *Tomus ad Flavianum* [46]. En la doctrina de Eutiques ve el papa un nuevo docetismo: quien no acepta la naturaleza humana del Hombre-Dios y le niega su ὁμοουσία con nosotros, ataca la realidad de su nacimiento, su muerte y su resurrección (c. 2 y 5); pero León protesta también contra el absurdo de que el Hombre-Dios resulte de la unión de dos naturalezas y después sea *una sola* naturaleza (c. 6).

Lo que más impresiona en la declaración de León Magno es la seguridad con que acentúa lo esencial partiendo de la comprensión latina tradicional. La confesión de fe dice que el Hijo eterno, nacido del Padre, nació de María «por nosotros los hombres». Para León, que vuelve a hablar en sus homilías de estos dos nacimientos, se da una relación entre *nativitas* y *natura:* dos nacimientos quiere decir dos naturalezas [47]. Pero ambas se refieren —según la con-

[45] ACO II, 1, 1: 142-143.

[46] Extractos en DS 290-295. Cf. J. Gaidioz, *Saint Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien:* RevSR 23 (1949) 270-301; M.-J. Nicolas, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand:* RThom 51 (1951) 609-670.

[47] «Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam...» (c. 3: DS 293). Utiliza aquí san León un texto de Tertuliano (véase nuestro estudio citado en la nota 21), pero sustituye *substantiae* por *naturae* (las ediciones de Mansi, V, 1371D, y PL 54, 763 A, difuminan este hecho, al escribir «naturae et substantiae»; cf. A. Grillmeier, *Christ...,* 475, nota 1). Probablemente la razón del cambio introducido en el texto de Tertuliano estriba en que la palabra *substantia* habría creado confusión entre los griegos y en que el *Tomus* quiere destacar la relación de las naturalezas con el hecho básico del doble nacimiento.

fesión de fe— al mismo sujeto, el Hijo de Dios: en los dos nacimientos y naturalezas éste es «uno y el mismo, como siempre hay que repetir» (c. 4), es decir, *una* persona. Es y sigue siendo verdaderamente Dios y se hace —aquí resuena el recuerdo de la disputa apolinarista— enteramente hombre: «El Dios verdadero ha nacido en una naturaleza humana perfecta y total, entero en lo suyo y entero en lo nuestro», a excepción del pecado (c. 3: DS 293). Así, pues, el Hombre-Dios no es ni un semidiós ni tampoco un semihombre.

Esta distinción de naturalezas es la condición indispensable de nuestra salvación: Cristo debe ser mortal para poder participar en nuestra muerte, pero debe ser al mismo tiempo la vida inmortal para vencer esta muerte. A esta distinción de naturalezas corresponde después la consiguiente distinción de obras y destinos y la diferencia de las frases bíblicas. Pero sigue dándose a la vez la unidad: los efectos son comunes y los predicados intercambiables. «Cada forma hace, en comunión con la otra, lo que le es propio: la Palabra realiza lo que corresponde a la Palabra, y la carne lo propio de la carne. La una resplandece en los milagros, la otra sucumbe ante las violencias» [48]. La unidad de la persona hace que lo que corresponde a cada una de las naturalezas pueda decirse también de la persona, incluso en el caso de que se la nombre con arreglo a la otra naturaleza: la Escritura dice que el Hijo del hombre bajó del cielo y que el Hijo de Dios murió y fue sepultado (c. 5).

No tiene nada de extraño que esta carta obtuviera en el Concilio de Calcedonia una aprobación unánime. Es verdad que León Magno apenas tocaba los sutiles problemas de los griegos, pero los diversos grupos reconocían en el documento sus convicciones fundamentales. Los cirilianos moderados hallaban al Hijo de Dios como sujeto propio de los predicados humanos y veían cómo se acentuaba lo de «uno y el mismo»; el documento empleaba la *communicatio idiomatum,* y en la *communio* de la acción podía advertirse una indicación de la santidad sustancial de la humanidad. Los antioquenos, por su parte, reconocían en la carta el acento puesto en las dos naturalezas distintas, que continuaban siendo las mismas en la unión y eran los principios de peculiares propiedades y actividades. Una vez superados los escrúpulos de los obispos de Palestina y del Ilírico, a quienes causaba extrañeza la doctrina de las dos naturalezas, demostrando que esa doctrina se hallaba también en Cirilo, la gran mayoría concluyó que se reconocía como explicación cristológica autorizada del Símbolo de Nicea y Constantinopla la carta segunda de Cirilo a Nestorio, su carta a Juan de Antioquía con el Símbolo de la unión anejo, así como la carta del papa León: estos documentos serían la piedra de toque de la ortodoxia. Sólo un grupo de obispos egipcios, que, tras la destitución de Dióscoro, habían quedado sin jefe, exigieron una enmienda: en vez de decir «*en* dos naturalezas», debía decirse «*de* dos naturalezas».

Los Padres no tenían intención de redactar un nuevo Símbolo. Pero los representantes del emperador, que buscaban en todo la mayor claridad posible, exigieron alguna fórmula. Se encargó de elaborarla una reducida comisión. La fórmula no se nos ha conservado, pero debía decir, como la de Flaviano: «de dos naturalezas» [49]. La gran mayoría podía darse ya por satisfecha, aunque la fórmula resultaba ambigua: el Hombre-Dios, ¿surgió de dos naturalezas, que en la unión se convirtieron en *una* (cosa que podrían aceptar también Dióscoro y Eutiques) o sigue constando de dos naturalezas después de la unión, tal como pensaba Flaviano y enseñaba el papa León? Los legados pontificios protestaron

[48] «Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est» (c. 4: DS 294).

[49] ACO II, 1, 2: 320, 124/15.

contra la fórmula y amenazaron con trasladar el Concilio al Occidente. Tras una deliberación con el emperador, sus representantes apoyaron la amenaza y exigieron que los asistentes se decidieran por Dióscoro o por León [50]. Los obispos exclamaron entonces: ¡Nosotros tenemos la misma fe que León, sus adversarios son eutiquianos! Ello trajo consigo el nombramiento de una nueva comisión formada por los obispos dirigentes de las diversas regiones con excepción de los egipcios [51]. Su esbozo fue aprobado como definición de Calcedonia (DS 300-303).

Esta definición contiene, en primer lugar, el Símbolo de Nicea-Constantinopla, después añade la aprobación conciliar de la segunda carta de Cirilo a Nestorio y su escrito del 433, «que está en consonancia», y del *Tomus* de san León, en el que se condena a los que «fantasean que antes de la unión había dos naturalezas, pero después de la unión hacen una» [52], y, finalmente, agrega una definición propia:

1. «Uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad.
2. Verdadero Dios y verdadero hombre, con un alma racional y un cuerpo.
3. Consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad, igual en todo a nosotros menos en el pecado.
4. Nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad, pero (nacido) al fin de los tiempos por nosotros y por nuestra salvación de la Virgen y Madre del Dios María, según la humanidad.
5. Uno y el mismo reconocido Cristo, Hijo, Señor, Unigénito.
6. En dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación.
7. La distinción de las dos naturalezas no queda anulada por la unión, sino que en ella se conserva el carácter de cada una.
8. Y (las naturalezas) convergen en un prósopon y una hipóstasis.
9. No dividido o separado en dos prósopa.
10. Uno y el mismo Hijo unigénito, Palabra de Dios, el Señor Jesucristo» (DS 301-302).

Esta fórmula constituye un extraño mosaico. La primera parte (1-4) está tomada, salvo pequeñas variantes, del Símbolo de la unión redactado por el antioqueno Teodoreto de Ciro. Pero, como quiera que desde el principio se antepone la expresión «uno y el mismo», expresión que se repite constantemente, esta confesión fundamental, por la que tan apasionadamente se habían batido los alejandrinos, adquiere un relieve particular. «En dos naturalezas» (6) es la fórmula de León Magno, que responde a las preocupaciones de los antioquenos. «Sin confusión» es una expresión que hallamos ya en Tertuliano y, junto con «sin cambio», en Dídimo y el Crisóstomo; ambas expresiones, que indican la permanencia de lo divino y lo humano, se habían convertido ya en patrimonio común. «Sin división ni separación» se dirige contra el adopcionismo, que hacía depender totalmente la unidad de la voluntad humana mudable; eso quiere decir que la divinidad y la humanidad sólo pueden distinguirse en su unidad, pero no separarse. Esta fórmula cuadriforme se fue elaborando durante el transcurso de las sesiones conciliares, probablemente bajo influencia de los legados pontificios [53]. «Dos naturalezas» corresponde a una antigua fórmula latina, al igual que a la doctrina antioquena. Que «la distinción de las naturalezas no queda anulada por la unión» (7) se contenía en la segunda carta de Cirilo a

[50] ACO II, 1, 2: 321, 125/16.
[51] ACO II, 1, 2: 321, 125/26ss, lista de participantes.
[52] ACO II, 1, 2: 325, 129/10.21.
[53] Cf. ACO II, 1, 2: 321, 125/18.

Nestorio; que «se conserva el carácter de cada naturaleza» dice lo mismo con palabras que pueden encontrarse ya en Tertuliano, en Cirilo y en León. De Tertuliano y de la tradición latina procede lo de «una persona» (8); los antioquenos habían hablado también de un prósopon, pero al relacionar esta palabra con hipóstasis, como hacían Proclo y Flaviano, se expresaba de modo inequívoco que «una persona» tiene en cristología el mismo sentido real que posee en la doctrina trinitaria. Así se afirma a la vez que la Palabra misma, el Hijo único y eterno es el sujeto de la economía salvífica (10).

Con todas estas piezas diferentes en su origen se fue construyendo, tras un siglo de duras luchas, una fórmula que pone lo peculiar de las distintas escuelas al servicio de la fe común. El modelo básico es el de la fórmula «uno y el mismo», afirmación tradicional por la que se batieron denodadamente Atanasio y Cirilo. El propio Hijo de Dios vino para salvarnos, no un ser celeste subordinado. Pero es verdadera y totalmente hombre de nuestra naturaleza y de nuestro linaje: tal era el punto de vista sostenido por los antioquenos en contra del docetismo y de determinadas tendencias del origenismo alejandrino. El Salvador no es un ser a medias, mitad Dios y mitad hombre, sino que es a la vez verdadero Dios y Creador y verdadero hombre. Que este hombre sea Dios no supone limitación alguna de su humanidad, sino, al contrario, la plena realización de la misma. La Palabra creadora es un sí dado a su criatura. En la perspectiva de Ireneo la encarnación del Hijo significa la aparición del hombre nuevo en toda su perfección. El sobrio lenguaje de Tertuliano y de la tradición latina expresa este misterio con la fórmula «una persona en dos naturalezas». El Concilio no intenta determinar con más precisión el significado de tales expresiones, conocidas ya suficientemente en su orientación general por la doctrina trinitaria: la persona designa el *quien,* es decir, el Hijo eterno; las naturalezas, el *qué,* es decir, su consustancialidad con el Padre desde la eternidad y su consustancialidad con nosotros en el acontecimiento salvífico.

La catarsis que supone el Concilio de Calcedonia tras esta lucha secular, consiguiendo que su confesión fuera aceptada por casi todas las Iglesias hasta nuestros días, no impide que debamos decir algo sobre sus puntos débiles.

A lo largo de las laboriosas discusiones, la atención se centró cada vez más en la constitución formal del Hombre-Dios. De la significación salvífica, que había sido el punto de arranque de toda la discusión, sólo se habló en cuanto que se incorporó al texto el «por nuestra salvación» del Símbolo niceno. No se subraya que el Hijo, la Palabra, se ha hecho hombre, sino que Dios se ha hecho hombre; no se dice que el Hombre-Dios vivió una vida verdaderamente humana, sino que asumió una naturaleza humana perfecta. ¿Cabe hablar de manera tan simplista de la «naturaleza» de Dios, reduciéndola a la inmutabilidad e impasibilidad, como suponían los antioquenos y aceptaron los demás? ¿No es verdad que la Escritura habla de un Dios «comprometido»? ¿No se concibe la naturaleza humana de una forma excesivamente griega: como un compuesto estático de alma y cuerpo? ¿No es demasiado escasa la importancia concedida al desarrollo histórico, libre y consciente? Si las «naturalezas» divina y humana se distinguen tan fácilmente como da a entender Calcedonia, ¿cómo puede la aparición y actuación humana de Jesús seguir siendo la autorrevelación de Dios? ¿Se trata sólo de un encubrimiento?

Los grandes maestros alejandrinos, desde Orígenes hasta Cirilo, pensaban que la vida humana de la Palabra divina podía ser revelación. En las frases del Concilio de Calcedonia no hay manera de encontrar este punto de vista. La consideración, predominantemente estática, de la constitución del Hombre-Dios, tal como quedó expresada por el Concilio de Calcedonia, implicaba el riesgo de que cayera en el olvido la autenticidad de su actuación humana. Los siglos siguien-

tes habrían de completar este punto; pero es significativo que conciban siempre la voluntad y la actividad humanas de Jesús sobre todo como consecuencia de su auténtica naturaleza humana y no como real participación en nuestra vida y destinos humanos.

SECCION SEXTA

EL CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA[1]

También en los dos siglos que siguieron al Concilio de Calcedonia continuó siendo la cristología motivo de vivas discusiones. Pero por parte ortodoxa sus portavoces fueron menos los obispos que los monjes, de modo que las discusiones no aparecieron por preocupaciones pastorales, por lo que muchas veces terminaron en sutilezas. El que dediquemos aquí a estos siglos una sección es debido, no obstante, a nuestra opinión de que en ellos se hicieron correcciones y adiciones importantes a la doctrina calcedonense. Demasiadas veces se las ha pasado por alto, a pesar de su innegable valor para la fe en Cristo.

La mayoría de los obispos egipcios siguió combatiendo al Concilio de Calcedonia por haber empezado con una traición al de Efeso y a Cirilo y por haber favorecido el nestorianismo. La corriente anticalcedonense, que abogaba por la «única naturaleza», tuvo gran audiencia entre los monjes, sobre todo en Egipto y Siria. Aquí y allí el monofisismo, dividido en varias escuelas, llegó a convertirse en religión popular. Tal situación era políticamente peligrosa, pues estas provincias se encontraban cada vez más alejadas de Constantinopla en el plano cultural y además vivían bajo la amenaza de los persas y del Islam. Los emperadores y patriarcas de la capital intentaron constantemente dar satisfacción a las corrientes monofisitas a fin de robustecer, mediante el sentimiento de pertenencia religiosa, la lealtad política. Esto podía llevarse a cabo sin renunciar a la fe calcedonense; bastaba subrayar más fuertemente que lo había hecho el Concilio la unidad de la persona divina, incluso con el peligro de que la autenticidad de la vida humana de Jesús quedara desdibujada ante el resplandor del sujeto divino. A veces hubo ataques directos contra el Concilio de Calcedonia, como ocurrió en la «controversia de los tres capítulos», en la que primero el emperador Justiniano (527-565) y —tras una tenaz resistencia— también el papa Vigilio (537-555) y el Concilio II de Constantinopla (553) pronunciaron una condena póstuma no sólo contra Orígenes, sino también contra Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa (DS 403-438). Aun cuando su ortodoxia había sido reconocida expresamente por el Concilio de Calcedonia, se les tachó de haber favorecido a Nestorio.

Debe enfocarse también desde esta perspectiva la acción del patriarca Sergio de Constantinopla (610-638), que contó con el apoyo del emperador Heraclio (610-641). La doctrina del patriarca era que en Cristo se dan efectivamente dos

[1] Podemos citar los trabajos de J. Lebon, Ch. Moeller, M. Richard, F. Hofmann, P. Goubert, A. van Roey: *Chalkedon* I-II (con referencias bibliográficas); W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit* (Berlín 1957); K. Rozemond, *La christologie de S. Jean Damascène* (Ettal 1959).

naturalezas, pero una sola operación divino-humana [2]. Con ello se ponía de parte de una doctrina básica del monofisismo, que se dirigía sobre todo contra el modo y forma con que el papa León había dividido en su *Tomus* la actividad del Hombre-Dios en dos naturalezas [3]. De hecho, se consiguió la reconciliación de algunas provincias con Constantinopla. Pero Sergio hubo de chocar con la resistencia de Sofronio de Jerusalén (634-638), que veía en ello una traición al Concilio de Calcedonia. El año 638 publica el emperador un decreto en virtud del cual queda prohibido hablar en adelante de «una o dos operaciones», puesto que «uno y el mismo Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucrirsto, obró tanto lo divino como lo humano» [4]. Pero —así continúa la *ekthesis* de Heraclio— a fin de evitar la impresión de que en Cristo hay dos voluntades opuestas, confesamos «*una sola* voluntad de nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios, pues la carne, animada por el Espíritu, nunca actuó por propio impulso y en oposición a la voluntad de... la Palabra de Dios su propio movimiento natural, sino sólo como y en cuanto lo quería la Palabra de Dios» [5]. Este texto significa el nacimiento del monotelismo. Si Sergio y Heraclio se limitaban a opinar que la libertad humana de Jesús es siempre una actividad del Hijo de Dios y que está inspirada por su voluntad divina, su pensamiento era ortodoxo. El papa Honorio (625-638) no adoptó precisamente una postura negativa ante las ideas de Sergio (DS 487s).

Pero los mejores teólogos de la época, Sofronio y el monje Máximo de Constantinopla (580-662) [6], advirtieron que con estas ideas se escamoteaba la idea fundamental de Calcedonia. Si la libertad humana de Jesús no es más que el instrumento pasivo de su voluntad divina y está privada de toda autonomía, el Hombre-Dios deja de asumir precisamente esa realidad que en el hombre constituye el lugar de la rebeldía y de la obediencia a Dios. Por eso estos autores dieron el toque de alarma a la Iglesia latina. En un sínodo numeroso celebrado en Letrán el año 649 consiguió Máximo que el papa Martín (649-655) condenara la doctrina de la única voluntad y la única operación y promulgara la siguiente definición: «Las dos voluntades del mismo único Cristo, Dios nuestro, la divina y la humana, se han unido armónicamente (*cohaerenter*-συμφύως), pues él mismo quiere nuestra salvación con ambas naturalezas» (DS 510). Sólo puede hablarse de operación teándrica en cuanto que con ella se expresa la unión de su operación divina y su operación humana (DS 515). La afirmación permanece enteramente dentro del horizonte del Concilio de Calcedonia: Jesús tiene una voluntad humana y una operación humana, por tener una naturaleza humana perfecta [7]; pero no se detalla cuál es la significación de esta voluntad humana en orden a la obra de la redención.

El ángulo de visión se amplió cuando el nuevo emperador Constantino IV, cuya capital fue sitiada durante largos años por los árabes, convocó un concilio general que debía restaurar la paz en la Iglesia. El papa Agatón (678-681) preguntó por escrito a todos los metropolitanos de la Iglesia latina cuál era su punto de vista y después celebró un sínodo en el que tomó parte un centenar de obispos (primavera del 680). Este sínodo redactó para la preparación del

[2] La fórmula procede del Pseudo-Dionisio, *Ep.* IV: R 2279.
[3] W. Elert, *op. cit.*, 152.
[4] Mansi, X, 993Es.
[5] Mansi, X, 996A-C.
[6] H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln ²1961); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor* (Lund 1965).
[7] Mansi, X, 1171BD.

Concilio una confesión de fe que ofrece una formulación propia del dogma de Calcedonia y cita también a san León: «... un solo Cristo Jesús formado de dos naturalezas y conteniendo las dos en su unidad, pues se encuentran juntas la excelencia de la divinidad y la pequeñez de la carne. Incluso *después de* la unión, cada naturaleza conserva sus propiedades, y cada forma hace en comunión con la otra lo que le es propio: la Palabra realiza lo que corresponde a la Palabra, y la carne lleva a cabo lo que pertenece a la carne; la una resplandece en los milagros, la otra sucumbe ante la violencia. Así como confesamos que tiene dos naturalezas o sustancias..., así también (confesamos) que tiene dos voluntades naturales, puesto que uno y él mismo es perfecto Dios y perfecto hombre» [8]. Mediante la cita de san León la atención se dirige no sólo al esquema formal de las dos naturalezas, sino en alguna medida también a la realidad concreta e histórica de la vida del Hombre-Dios.

Un paso más en esta dirección es el que da el sexto concilio ecuménico, que se celebró del 7 de noviembre del 680 al 16 de septiembre del 681 en la sala de la cúpula *(in trullo)* del palacio imperial de Constantinopla. En este Concilio se renueva la condenación de las herejías cristológicas anteriores y, además, se pronuncia la excomunión póstuma contra los defensores y favorecedores del monotelismo, entre los cuales se incluye al papa Honorio de Roma y a los patriarcas Sergio, Pirro, Pablo y Pedro de Constantinopla (DS 550ss). En la última sesión promulga el Concilio una definición cristológica (DS 553-559). En ella se reproduce una vez más la definición de Calcedonia y se proclama la doctrina de las dos voluntades y operaciones del Hombre-Dios. En esta definición se recogen también las palabras del papa san León. Corrige a la vez el Concilio determinados defectos de su doctrina. Llevado de su predilección retórica por la simetría de las frases, san León había escrito que la Palabra efectúa lo que compete a la Palabra y la carne lo que corresponde a la carne, unidas entre sí. Con ello había indicado que el Hombre-Dios era también según su humanidad un principio activo de operación. Pero esa simetría se prestaba a errores. En el primer miembro se cita al sujeto personal (la Palabra), mientras que en el segundo se habla propiamente de la naturaleza humana concreta (la carne); la formulación parecer sugerir que la «carne» efectúa acciones humanas como sujeto propio e independiente, paralelo a la Palabra. Dicho de otra manera: tanto León como el Concilio de Calcedonia, al utilizar la fórmula «una persona en dos naturalezas», habían expresado insuficientemente que esta única persona se identifica con su naturaleza divina (que *es* desde la eternidad) de distinta manera que con su naturaleza humana, con la que se unió por gracia «por nosotros y por nuestra salvación» [9]. La oposición de los monofisitas contra esta fórmula no era del todo infundada, pero expresaba muy vagamente la autenticidad del ser humano de Jesús. La oposición de los monoteletas obliga ahora al Concilio a profundizar más en la relación existente entre la voluntad divina y la voluntad humana de Jesús, así como entre sus operaciones humana y divina y a corregir la simetría de las naturalezas. Pero, al centrarse ahora el problema en la voluntad y en la operación, evita el peligro, latente en el monofisismo, de considerar la humanidad del Hombre-Dios sólo como un elemento pasivo y no como una realidad auténticamente humana.

Tras haber citado la confesión de fe de Calcedonia, la definición del

[8] DS 548.

[9] Sería interesante para la cristología investigar alguna vez hasta qué punto también los teólogos duofisitas hablan de la divinidad como si fuera *la* naturaleza peculiar del Hombre-Dios: la divinidad es, por decirlo así, su «naturaleza natural», y la humanidad, su «naturaleza de gracia».

Concilio III de Constantinopla continúa: «Asimismo proclamamos en él dos voluntades naturales y dos operaciones naturales, indivisibles, inmutables, inseparables, inconfundibles... Las dos voluntades naturales no se contraponen mutuamente..., sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente y se somete (ὑποταγῆναι) a ella sin resistencia ni oposición... Pues como su carne se llama carne de la Palabra de Dios y lo es, así también la voluntad humana de la carne se llama y es la propia voluntad de la Palabra de Dios. Así, dice él en persona: Bajé del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me envió. Con ello llama a la voluntad de la carne su propia voluntad, pues también la carne era su propia carne. Pues así como su... carne animada no quedó destruida por la deificación, sino que continuó en su propio modo (ἐν τῷ ἰδίῳ ὅρῳ τε καὶ λόγῳ), así también su voluntad humana no quedó destruida por la deificación, sino, por el contrario, salvaguardada» [10].

Los Padres consideraron estas afirmaciones como simples consecuencias del Concilio de Calcedonia, pero completaron esencialmente la antigua definición, guardándola de falsas interpretaciones. Por una parte corrigen el esquema simétrico, que podía prestarse a un cierto nestorianismo calcedonense, y por otra reprueban una concepción puramente estática de la naturaleza humana de Jesús, que, bajo las palabras de Calcedonia, podría seguir ocultando un monofisismo de hecho. Entre la divinidad y la humanidad del Hombre-Dios se da una asimetría. Lo divino es la persona del Hijo eterno de Dios que se da a sí mismo y que asume a la humanidad en su propia filiación; lo humano es lo que se toma y asume y ha sido creado y santificado por la autodonación del Hijo [11]. Pero, por otra parte, la naturaleza humana de Cristo no puede entenderse como una magnitud estática, como a veces ocurre —y no sin consecuencias— cuando se dice solamente que el Verbo asumió una naturaleza humana perfecta con cuerpo y alma. Según el Concilio de Constantinopla, a la humanidad de Jesús corresponde también una operación auténticamente humana y un querer real humano: un querer santificado y divinizado, pero que a la vez no es menos humano, sino precisamente más. La «naturaleza» del hombre no es, como cree el aristotelismo materialista, una realidad estática, sino que es siempre dinámica. Por estar confiado a sí mismo, el hombre está llamado a proyectarse, a afirmarse y a realizarse con una operación consciente y libre. Si esto se olvida, lo más excelente y lo peculiar del hombre, lo que responde a la Palabra creadora y redentora de Dios —su libertad— se convierte en un *titulus sine re,* como dice el Concilio de Trento a propósito de otro tema (DS 1555). Pero con esto nos encontramos ya ante un riesgo propio del período subsiguiente, en el que la cristiandad mantendrá formalmente el esquema del Concilio de Calcedonia,

[10] DS 556. Traducimos ὑποταγῆναι y el precedente ὑποτασσόμενος por «someterse», aun cuando también podríamos hacerlo por «ser sometido». Ello se debe a que: 1) el aoristo segundo tiene ordinariamente significación reflexiva y no pasiva; 2) la significación reflexiva de esta forma es la más corriente en el NT; 3) Máximo el Confesor, el gran precursor del Concilio, y Juan Damasceno (hacia 650-750), su principal defensor, subrayan que el movimiento autónomo (αὐτοκινήτος) es la esencia de la voluntad humana, y lo mismo en Cristo. Me parece bastante dudoso que la forma pasiva κινηθῆναι de este texto pueda traducirse por «moverse», como hace H. M. Diepen, *La théologie de l'Emmanuel* (Tournai 1960) 293.

[11] San Agustín dice de la humanidad de Cristo: «Ipsa assumptione creatur» *(C. serm. Ar.* 8, 6: PL 42, 688), y la considera como prototipo de nuestra predestinación, es decir, de nuestra gratificación. Véanse T. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Friburgo 1954) 93-101; F. Malmberg, *Eén lichaam en één Geest* (Utrecht 1958) 202-216: «Ipsa assumptione creatur».

pero con grave peligro de olvidar el contenido viviente del Concilio, que era precisamente lo que Constantinopla indicaba.

A la luz de la historia precedente puede resumirse la significación de este último Concilio cristológico en los siguientes puntos:

a) En la vida humana de Jesús el sujeto activo es el mismo Hijo de Dios, que vive como hombre lo que ya es en cuanto Hijo de Dios: la obediencia al Padre y el amor a los hombres. Se expresa, pues, como Palabra de Dios a los hombres y revela al Padre en una auténtica existencia humana [12].

b) Como hombre actúa con una auténtica libertad humana. Acepta y realiza libremente la tarea de ser entre los hombres forma y expresión del Hijo, de su obediencia divina y de su amor divino a los hombres. Como hombre «sigue» voluntariamente a la Palabra, la cual le habla de tal manera que él mismo *es* la Palabra. Justamente en esa obediencia perfectamente humana a la palabra de fidelidad de Dios al hombre es Cristo la Palabra y la revelación salvadora del Padre, es decir, la Palabra de Dios.

c) El Concilio de Constantinopla abrió nuevamente el campo de visión en que la penetración de la fe podría haber adquirido ulteriores desarrollos. Esta penetración se había recortado excesivamente durante un par de siglos, limitándose a la discusión sobre la constitución formal del Hombre-Dios. Cabe volver la vista a Orígenes, cuya doctrina —entendida a medias— fue el substrato del adopcianismo y del monofisismo [13], aun cuando tenía en cuenta en el alma humana de Jesús la imagen voluntaria y la expresión del Hijo. Podemos incluso retroceder hasta Ireneo, para quien la obediencia humana del Hijo del hombre era la revelación y actividad graciosa del Padre hacia la humanidad. El Concilio III de Constantinopla parte de las naturalezas, pero vuelve a fijarse en la vida histórica concreta del Hijo de Dios.

Observación final

No es sólo la falta de espacio la que nos obliga a terminar aquí nuestro bosquejo. Tras el Concilio III de Constantinopla no ha habido en cristología progreso alguno comparable al que acabamos de describir. Hay que esperar a un período muy reciente para advertir nuevos movimientos en el frente cristológico. Esta tranquilidad tan duradera puede deberse a que los antiguos concilios configuraron en este aspecto una serie de líneas aptas para impedir cualquier desviación y cualquier error. No obstante, esta tranquilidad suscita preocupaciones. ¿Puede explicarse semejante calma siendo como es la proclamación y la teología del Hombre-Dios el corazón de la fe? Hace ya muchos siglos que dejó de estar vigente el mundo helenístico y del primer Bizancio, donde se fraguó el dogma cristológico; sus representaciones, conceptos, presupuestos y esquemas mentales han ido resultando extraños a la humanidad. No puede sorprendernos que hayan surgido equívocos y que, por ejemplo, en una teología literalmente fiel a Calcedonia se mantenga un monofisismo larvado que volatiliza la realidad humana del Hombre-Dios y que ha pasado a la piedad, o que per-

[12] Probablemente es lícito e incluso necesario para mantener la realidad de la revelación trinitaria hablar de una obediencia divina del Hijo, si bajo estas palabras se entiende la escucha voluntaria al otro. Pues si Cristo es la Palabra que habla el Padre y se autoafirma como ser divino, su peculiaridad divina consiste en «escucharse» a sí mismo y afirmarse como Palabra del Padre.

[13] Tal vez por eso Máximo el Confesor es un gran admirador de Orígenes, aunque no le regatee sus críticas.

viva un nestorianismo no menos larvado según el cual no es *en* esta realidad humana donde se reconoce al Hijo de Dios.

El respeto y la fidelidad que nos merece la fe de nuestros antepasados, que custodiaron el antiguo tesoro, traduciéndolo a su mentalidad y poniendo a su disposición los mejores recursos, nos mueven ahora a preguntarnos: ¿no es verdad que el pensamiento creyente y la predicación deben afrontar una vez más, paciente, esforzada y arriesgadamente, la tarea de traducir el misterio y expresarlo en palabras para que los hombres puedan de nuevo reconocer al Señor Jesús, la palabra salvífica de Dios, pronunciada y realizada para siempre sobre la tierra en una vida humana, en la muerte y la resurrección? La historia nos recuerda que esta empresa exige mucha paciencia y una disposición cristiana a escuchar a los demás, por extrañas que puedan sonar al principio sus palabras. Ha sido una constante en cristología hallar el punto de equilibrio sólo cuando se ha logrado integrar diversos elementos de verdad existentes en doctrinas que primero fueron consideradas heréticas. El misterio del Señor, en el que todos los cristianos reconocen y confiesan la verdadera Palabra de Dios, escapará siempre al alcance de nuestras palabras humanas.

P. SMULDERS

BIBLIOGRAFIA

Además de los títulos que se citan en las notas:

Grillmeier, A.-Bacht, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon,* 3 vols. (Wurzburgo 1951-1954; ed. aumentada 1962).

Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition; from the Apostolic Age to Chalcedon* (Nueva York 1965, con bibliografía). El autor ha ampliado y enriquecido notablemente su importante artículo de la obra citada en primer lugar. Lo citamos así: Grillmeier, *Christ.*

Casi todas las exposiciones precedentes quedaron superadas por las obras que acabamos de citar, y todas las posteriores dependen de ellas en gran medida. Cabe señalar algunas:

Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Gütersloh 1965ss).

Daniélou, J., *Théologie du judéo-christianisme.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I (Tournai 1961).

— *Message évangélique et culture hellénistique.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II (Tournai 1961).

Elert, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie; eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte,* ed. por W. Maurer y E. Bergsträsser (Berlín 1957).

Gilg, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955).

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Londres 1950).

— *Early Christian Doctrines* (Londres 1958).

Liébaert, J., *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche* (HDG III/1a; Friburgo 1965, con bibliografía).

Lohse, B., *Epochen der Dogmengeschichte* (Stuttgart 1963).

Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris von Laodicea* (Gotinga 1969).

Orbe, A., *La unción del verbo, Estudios Valentinianos* V (Roma 1961).

Plagnieux, J., *Heil und Heiland; dogmengeschichtliche Texte und Studien* (París 1969).

Prestige, G. L., *Fathers and Heretics* (Londres 1948).
Sellers, R. V., *The Council of Chalcedon* (Londres 1953).
Skard, B., *Die Inkarnation* (Stuttgart 1958).
Turner, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth* (Londres 1954).

Colecciones accesibles de documentos y escritos cristológicos:

Carmody, J. M.-Clarke, Th. E., *Christ and his Mission* (Westminster, Md. 1966).
Hardy, E. R.-Richardson, G. C., *Christology of the Later Fathers* (Londres 1954).
Stevenson, J., *Creeds, Councils and Controversies; Documents Illustrative of the History of the Church A. D. 337-451* (Londres 1966).

CAPITULO VI

ESBOZO DE CRISTOLOGIA SISTEMATICA

SECCION PRIMERA

INTRODUCCION Y PRINCIPIOS GENERALES

1. *Tarea de una cristología sistemática*

No entendería en absoluto el título y las pretensiones de este trabajo quien pensara que la cristología de los anteriores capítulos es totalmente asistemática. Es claro que todos los capítulos anteriores incluían una reflexión teológica más o menos desarrollada. Con todo, a nosotros nos toca una labor más amplia. La cristología sistemática no tiene por qué repetir lo dicho en las referencias históricas. Pero tampoco pude ignorarlo. Nuestra tarea no es añadir un capítulo más a los anteriores. Tendríamos entonces que la cristología sistemática sería el período último y más reciente de la reflexión teológica. Algo de esto es lo que pasó con la Escolástica, que se sumó a los períodos neotestamentario, patrístico y dogmático como conclusión de la cristología histórica. La labor de la cristología sistemática ha de ser recoger y ordenar las visiones del misterio de Cristo elaboradas en diversos tiempos y en categorías mentales y lingüísticas diversas. Tarea suya es también integrar esa pluralidad en una perspectiva lo más unitaria posible, lograr una síntesis que cada una de las cristologías no logró, y quizá ni siquiera pretendió, sin diluir en pálidas abstracciones las aportaciones propias de cada una de las cristologías y sin amontonarlas en un anárquico muestrario mental y lingüístico.

Esa integración no se puede lograr de un golpe. En la historia de la cristología hasta nuestros días se han producido trabajos y estadios previos. La cristología sistemática observará cómo dentro de las diversas cristologías se ha establecido un orden inicial, cómo se pueden distinguir y comparar en cuanto que tienen delante el mismo punto de referencia y la misma realidad, desde el momento en que todas ellas sin excepción quieren ser *cristo*-logías. Además de esta penetración y dilucidación interna, la cristología sistemática estudiará también la conexión de esta verdad central de la fe con los demás contenidos de la misma y mostrará las relaciones y vinculaciones, por ejemplo, con el tratado de la Trinidad, etc.[1].

Por mucho que tome en consideración toda la historia anterior y por mucho que se esfuerce en hacer patente una continuidad a lo largo de los cambios his-

[1] Cf. Vaticano I: «Ac ratio, fide illustrata... aliquam mysteriorum intelligentiam... assequitur, tum ex... analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (DS 3016).

tóricos, una cristología sistemática no podrá ni deberá liberarse por completo de su propio momento histórico. De ese momento histórico va a depender, consciente o inconscientemente, la elección de los temas teológicos centrales, una cierta valoración de los diversos resultados teológicos y la elección de las propias categorías mentales y lingüísticas. Aun cuando sea un tanto difícil localizar y hacer reflejo lo que pertenece al propio momento histórico, la cristología sistemática habrá de esforzarse por mantener una postura crítica ante los propios condicionamientos y las propias limitaciones.

Con ello queda claro lo que se ha de pedir a una cristología sistemática. Debe examinar los resultados de las demás disciplinas, sobre todo los de la cristología neotestamentaria y patrística[2]; pero debe también mantener fija la atención en todo el misterio salvífico si quiere ver y mostrar el puesto de la cristología y sus conexiones directas y laterales. Las implicaciones concretas de esta tarea para una cristología sistemática aparecerán con mayor claridad cuando estudiemos el problema de la unidad y la pluralidad en la cristología, así como la necesidad y los intentos de integración sistemática dentro de la cristología.

a) Unidad y pluralidad de la cristología.

Comencemos tomando nota de que la pluralidad es un *hecho,* pero sin meternos a describir los tipos y modelos diversos. Para ello nos remitimos a los capítulos precedentes. Pluralidad se da ya dentro de las cristologías neotestamentarias, como se ve si se compara la cristología implícita en las palabras y parábolas de Jesús en los sinópticos con los títulos cristológicos de la cristología paulina y con el esquema mental dualista de la predicación joánica. Según la exégesis, es imposible armonizar por reducción esas divergencias y esa pluralidad de lenguajes y de representaciones. La pluralidad se hace mayor si contemplamos la historia de los dogmas y de la teología: el judeocristianismo, los apologetas, la cristología alejandrina y antioquena, el Occidente (con sus caminos y sus terminologías propias en Tertuliano, Agustín y León), la Escolástica con su asunción de la filosofía aristotélica, etc.

Si se pregunta por los *motivos y fundamentos* de ese pluralismo, la respuesta no se logra a menudo más que indirectamente, pues los promotores de la evolución teológica no se preguntaron siempre a sí mismos por las leyes y los motivos de su misma evolución. Decisiva es, sin duda, la mutación del horizonte mental y lingüístico: lo que exigía una reconfiguración y una rearticulación de la fe no era el capricho o la moda del cambio por el cambio, sino la necesidad en que se veían la predicación y la teología por razón del cambio del ámbito mental y lingüístico. Situaciones críticas de este tipo —un fenómeno éste lleno de tensiones y de riesgos— se dan ya en el mismo NT, como, por ejemplo, a la hora de traducir el testimonio cristiano del ámbito de la fe israelita al ámbito de la espera helenista de salvación o en la variación de los títulos cristológicos de los sinópticos a Juan[3]. En el curso ulterior de la historia se descubren

[2] El esbozo sistemático subsiguiente se refiere, aun cuando no se diga expresamente, a estas exposiciones previas.

[3] K. Rahner, *Reflexiones en torno a la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, 13-52, sobre todo 16-18: *Evolución del dogma en la Escritura.* «Según los resultados de la exégesis moderna, no puede razonablemente ignorarse que dentro de lo que llamamos Sagrada Escritura, dentro del NT mismo, y no sólo del AT, se da una historia y una evolución de las afirmaciones» *(ibíd.,* 17). «La evolución del dogma dentro de la Escritura es el modelo garantizado de la evolución del dogma como tal; un modelo que en sí es normativo para todo aquel que considera la Escritura toda como testimonio auténtico de fe» *(ibíd.,* 18).

también tales pasos y a la vez se hacen patentes las dificultades y los fallos, inevitables en tales transmisiones y en semejantes intentos de comprensión mutua. Tales dificultades son inevitables, dadas las diferencias que median, por ejemplo, entre la mentalidad dinámica de la fe judía y la concepción esencialista y natural de Alejandría y Antioquía, o entre estas dos mismas escuelas, o entre la articulación de la fe según las categorías de Aristóteles, del idealismo alemán, de la filosofía personalista, etc. La distancia cualitativa que media entre los diversos horizontes mentales y lingüísticos, de donde nace una pluralidad de cristologías, es mayor que la pura distancia cronológica. Cierto que la misma distancia temporal lleva a una mutación de la comprensión del mundo y de la existencia, y con ello a una mutación del enunciado de fe. Pero bueno será no deducir de la distancia cronológica la imposibilidad de un acuerdo, ni porque haya cercanía temporal debe minusvalorarse la distancia mental.

El cambio del horizonte mental y lingüístico se hará en concreto patente en los puntos más diversos: como dinámica interna de la reflexión, que a menudo inconscientemente sigue la mentalidad de su tiempo, o como discusión interna o externa de la fe, o incluso como destrucción herética de la misma [4]. A un cambio de lenguaje se puede llegar por necesidad intrínseca y objetiva de la problemática o también por una necesidad más extrínseca impuesta por una amenaza herética. En ambos casos, la Iglesia y la teología no son libres para responder o no ni para responder de este modo o de aquel, ya que no siempre pueden elegir libremente la norma de acción ni el material terminológico: deben aceptar la polémica donde y cuando se presente. Hay que pensarlo mucho antes de acusar a la Iglesia y a la teología de haberse alienado, de haberse helenizado o racionalizado, existencializado o politizado, etc., ya que por fidelidad y obediencia al testimonio actual *deben* meterse en un nuevo campo mental y lingüístico.

b) Necesidad e intentos de integración sistemática.

α) *Necesidad.* Es necesario desplegar todo el espectro de las distintas cristologías sin estrecharlo a base de armonizaciones prematuras. Pero tan necesario como eso es dominar todo el espectro y compararlo. Todas las cristologías quieren ser sencillamente una explicación comprensiva de la confesión única de que Jesús es el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, etc. Esta realidad expresada y confesada va a plantear siempre a la teología la exigencia de intentar una síntesis integradora. La realidad coherente del «objeto» de la confesión de fe debe ir acompañada de una unidad coherente del sujeto confesante, de la Iglesia creyente. Tanto por parte del objeto como por parte del sujeto se abre camino a través de todas las variaciones y discontinuidades una continuidad que no puede quedarse en implícita y puramente intencional, sino que debe manifestarse a través de la pluralidad de cristologías y debe repercutir en una coordinación sistemática expresa. Esa continuidad no es únicamente una exigencia del orden científico: es también una exigencia de la Iglesia viva. Un pluralismo absoluto podría y debería diferenciarse y desmembrarse cada vez más, hasta llegar a un momento en que no se entendieran entre sí no ya sólo las diversas épocas de la fe y de la teología, sino incluso los sujetos individuales de la fe, con lo cual se acabaría la comunicación de la fe y de la teología [5].

[4] K. Rahner, *ibid*, 23-52: *Los elementos constitutivos de la dinámica de la evolución del dogma.*

[5] Sobre esta continuidad de la fe, cf. la interpretación que de la eclesiología de Bonhoeffer («Cristo existente como comunidad») da H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, I: *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers* (Zurich 1966) 195-200.

Al proclamar el mensaje hay que dar siempre el paso del propio horizonte mental al horizonte mental del oyente. Las diferencias hermenéuticas entre las distintas cristologías son, según eso, «amplificaciones» de una diferencia que se da ya en toda comunicación humana. Por tanto, hay que intentar siempre establecer también una comunicación entre los diversos tipos de cristología. Si esa diferencia no la entendemos como fallo, sino como enriquecimiento, si en cada nueva articulación de la fe y de la teología vemos un nuevo desarrollo de una virtualidad hasta entonces latente y de un aspecto hasta entonces oculto, sólo la comunicación entre las diversas cristologías nos permitirá llegar a una visión *estereoscópica* del misterio de Cristo: «Así seréis capaces, *a una con todos* los santos, de descubrir la largura y la anchura, la altura y la hondura» (Ef 3,18). La tarea de la cristología sistemática es encontrar un punto de mira desde el cual puedan verse casi simultáneamente todas las visiones particulares de las distintas cristologías históricas, sin caer en una armonización somera y pálida que les haga perder lo que de propio tienen.

β) *Intentos de tal visión de conjunto* se han emprendido una y otra vez en el curso de la historia de la fe y de la teología, aun cuando el alcance de los afanes de integración no fuese siempre el mismo. Intentos de este tipo existen ya en el NT, como cuando la tradición de una fuente anterior se asume y se transfiere a un marco teológico nuevo a base de una reelaboración posterior [6]. En la colección de los escritos canónicos para formar un NT tenemos una decisión implícita en favor de la unidad de las distintas cristologías [7].

Las dificultades que se plantean a la hora de cotejar y sintetizar los distintos tipos de cristología se pueden también observar en la historia de los dogmas. Parte de la controversia de la Iglesia antigua entre Alejandría y Antioquía, entre Nestorio y Cirilo, no se debe tanto a una verdadera divergencia en la fe cuanto a la diversidad de categorías mentales y lingüísticas y a la diferencia en el punto de partida cristológico. En la carta *Laetentur* (DS 271-273), que se cruzó entre las dos Iglesias, tenemos un documento en el cual se hizo al menos el intento de coordinar ambas cristologías; y, claro está, en esta carta se nota que las tensiones prosiguen y que la diferencia hermenéutica no se ha superado aún con claridad [8]. Más ambicioso es el intento de integración del Concilio de Calcedonia (DS 300-303): analizando detalladamente la fórmula dogmática se puede precisar a qué escuela y área pertenece cada expresión, a pesar de que todo el ámbito mediterráneo intervino en la elaboración: los antioquenos, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, León de Roma e indirectamente Tertuliano de Cartago [9]. No se puede decir que estos intentos de integración sistemática lograran gran éxito, que asumieran los puntos fuertes de unas cirstologías y eliminaran los puntos débiles de otras. Pero se hizo al menos el intento ejemplar de no quedarse en las capas primeras de la pluralidad y de la diferencia

[6] Así, por ejemplo, se ve un desplazamiento y una mutación de la concepción cristológica cuando Pablo, en el encabezamiento de la carta a los Romanos, asume un esquema anterior en dos estadios, mientras que él mismo, partiendo de una reflexión más avanzada, refiere siempre ambos estadios de dicho esquema al único Jesucristo en cuanto Hijo de Dios (Rom 1,3-4). Por necesaria que sea la distinción de ambos estadios de reflexión, el avance ha de tenerse en consideración. No es lícito descartarlo de entrada como «desviación», como F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga ³1966) 252.

[7] H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II (Friburgo 1964) 7-24.

[8] P.-Th. Camelot, *Ephesus und Chalkedon* (Maguncia 1963) 78-81.

[9] P.-Th. Camelot, *op. cit.*, 155-164.

de nomenclatura para elaborar un enunciado teológico unitario que correspondiera a la realidad única en cuestión. Ya sólo como paradigma de pluralidad teológica y de integración sistemática es sumamente aleccionadora la historia de la cristología antigua.

La cristología sistemática ulterior, por ejemplo, la Escolástica, tuvo menos dificultades para lograr una integración, ya que tuvo menos en cuenta el diferente origen de los diversos conceptos. A la vista de su olvido de la historicidad, la congruencia de esta teología con las fórmulas dogmáticas de los antiguos concilios resulta a menudo mayor de lo que objetivamente debería esperarse. La cristología escolástica redujo ya de entrada el marco de su sistemática más aún que la Iglesia antigua: no tomó como base más que las afirmaciones ontológicas de los concilios, sin tener ya en cuenta el espectro más amplio de la cristología neotestamentaria y limitándose a aducir algunas citas en favor de las tesis sistemáticas. Si se los compara con el NT, se comprobará que los conceptos generales de naturaleza humana y divina, unidad de personas, etc., contienen temas de la cristología neotestamentaria, aun cuando los términos en cuanto tales no permitan descubrir esa relación. La evolución de la cristología sistemática durante la época escolástica consistió en matizar, repensar y desarrollar la doctrina de las dos naturalezas, que se había convertido en la base y punto de partida. Se ignoró casi por entero que esa misma base es estrecha e incompleta. Lo que en otro tiempo fue objeto de discusión no volvió a discutirse. No fue posible una autocrítica de la cristología hasta el día en que se puso de manifiesto lo peculiar y diverso de la cristología neotestamentaria frente a la de la antigua Iglesia. La tarea sistemática era, naturalmente, más fácil cuando de todo un amplio espectro no se tomaba en consideración más que un estrecho sector. Pero esa tarea es inevitablemente más difícil si toma como material de integración sistemática toda la amplitud y pluralidad del espectro. Pero hoy día no se puede rehuir esta dificultad si no se quiere que las referencias bíblicas y de historia de la teología se queden en pura ampliación material y si se desea que sus resultados lleven a un enriquecimiento en profundidad de la cristología sistemática. Este acrecentamiento de la dificultad de nuestra tarea, así como los intentos hasta ahora realizados en esta línea, hacen suponer que tampoco nosotros vamos a lograr plenamente nuestro objetivo [10]. La diversidad de cristologías es demasiado grande, y el instrumental conceptual de la cristología sistemática anterior no es apropiado más que en parte para determinar el «lugar geométrico» en que podrían encontrarse las líneas de perspectiva de las diferentes cristologías.

2. *Constantes de la cristología*

Si la pluralidad de las cristologías fuese absoluta, eso mismo acabaría con ellas. Todos los enunciados cristológicos pretenden provenir de la realidad única de Cristo y remitir a ella. Su variación se debe precisamente a que quieren mantenerse en contacto con esa realidad, mientras que una repetición estática implicaría en ocasiones apartarse de ella. El plano de la unidad no hay que buscarlo en la superficie de los enunciados ni de las terminologías, sino en estratos más hondos, como son los del objeto abordado y la realidad expresada. En la cristología neotestamentaria se logra una síntesis del material del AT que no habría sido posible mediante una armonización teórica de los diversos títu-

[10] El primero que ofrece una confrontación propiamente dicha entre la cristología bíblica y la dogmática de la antigua Iglesia es W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1975).

los [11]. Del mismo modo, nosotros intentamos lograr, con referencia a la realidad de Cristo, una unidad dentro de los diversos tipos y modelos de cristología que encontramos en el NT y en la historia posterior de la teología.

Dentro de su diversidad, los enunciados cristológicos tienen ciertas constantes, comparables a los elementos que forman la estructura de una frase. En el lugar correspondiente a los elementos de la frase pondremos categorías y palabras concretas; pero todas ellas tienen una función común. Los enunciados cristológicos coinciden en que presentan siempre determinados elementos y una determinada forma lingüística.

a) El sujeto histórico [12].

En el NT y en la historia posterior del lenguaje cristológico, los predicados teológicos, los títulos y los significados atribuidos a la salvación varían según el correspondiente horizonte mental y lingüístico. Pero todos coinciden en referirse al hombre concreto, histórico e inconfundible que es Jesús de Nazaret. Con esta vinculación indisoluble a ese sujeto concreto se ha salido siempre al paso de todos los intentos docetas, idealistas o gnósticos. Los enunciados cristológicos no pueden disociarse de ese sujeto para convertirse en ideas genéricas, en posturas éticas, en poderes trascendentes o cosas por el estilo. En el curso de la historia de la teología ha habido ocasiones en que la atención y la discusión se centraban más bien en el predicado teológico: ¿es Jesús Hijo consustancial de Dios, es el Cristo, es el Hijo del hombre...? Pero hubo y hay también épocas en las cuales el acento ha de ponerse ante todo en ese sujeto humano: con ello quedará claro que todos los enunciados se refieren a Jesús de Nazaret [13] y no a una figura ahistórica, mitológica, preexistente o escatológica. Con ello se sale al paso de los intentos pasados y actuales de desarrollar, independientemente de la figura de Jesús en toda su concreción personal, una «doctrina», una «idea básica» o un proceder de ética individual o social.

La referencia a ese sujeto implica también someter a crítica la cristología antigua, pues ese nombre designa algo más que la pura «naturaleza humana». En esa denominación hay que incluir todo lo que constituye la persona humana concreta, su individualidad (Jesús, y no el hombre a secas o la naturaleza humana), sus coordenadas históricas espacio-temporales (Jesús de Nazaret «bajo Poncio Pilato»), su modo humano de llegar a existir, su ser hombre en común con los hombres (Jesús como hijo de María y del carpintero), su substrato nacional y cultural (el judío Jesús), la posibilidad y la imposibilidad de llegar hasta el fondo del misterio de su individualidad, mediatez e inmediatez de len-

[11] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart [7]1965) 174: «Es esencial que ninguno de los títulos y nombres recibidos del judaísmo o tomados del lenguaje religioso del helenismo conserva invariable su sentido. Al convertirse en títulos de este Jesús de Nazaret, el crucificado y resucitado, asumen el misterio de su persona y de su historia y adquieren un sentido nuevo».

[12] La forma gramatical de la proposición con el verbo ser permite también proceder a la inversa y anteponer como sujeto la función y el puesto teo-lógico de Jesús, poco más o menos así: el Hijo de Dios se hizo hombre, Jesús de Nazaret. Pero esta posibilidad no es tan importante para nuestro problema. Por lo demás, el orden aquí elegido responde mejor a la historia de la confesión cristológica.

[13] G. Bornkamm, *op. cit.*, 20: «Pero no es serio decir que los evangelios y su tradición no nos permiten plantear el problema del Jesús histórico. No sólo lo permiten, sino que lo exigen... Los evangelios son el *rechazo del mito* (subrayado de Bornkamm), al cual le dan... la función de exponer la *historia de Jesús* (subrayado nuestro) en cuanto historia de Dios con el mundo...».

guaje y comunicación, etc. La teología tradicional desarrolló al máximo todos los aspectos implicados en la «naturaleza divina». La integridad del sujeto humano exige que se le dedique no menos interés teológico.

b) El predicado teo-lógico.

Este predicado teológico es el que presta a la persona de Jesús su significado universal. El término de «predicado teo-lógico» quiere dejar abierto el espacio que en el curso de la historia de la terminología cristológica se pobló de las más diversas categorías, terminologías y titulaciones, una de las cuales es la de «naturaleza divina», pero no la única ni tampoco suficiente. El puesto de predicado teológico lo ocupan también otros muchos enunciados neotestamentarios y posbíblicos que parafrasean cómo Dios ha actuado en Jesucristo de modo incomparable, inconfundible e insuperable. Hay que situar, por tanto, en el orden de los predicados teológicos ciertas afirmaciones como las de que Jesús es el advenimiento del reino de Dios, la revelación de la gloria misma de Dios, la interpelación y el mandamiento de Dios, el juicio y la absolución de Dios, el Enviado de Dios, la reconciliación y el acceso a Dios, etc.[14]. Esta misma enumeración incompleta está mostrando cómo no bastan, ni mucho menos, los enunciados esencialistas que hablan del ser o de la naturaleza de Jesús. Hay que completarlos y corregirlos con enunciados de acción, de relación y de valor. Pero al obrar así no se debe prolongar en un solo sentido la relación tensional entre el sujeto Jesús y el predicado teológico, como ocurriría si el sujeto humano Jesús fuese absorbido por el predicado teológico o, a la inversa, si el predicado teológico se redujera a una absolutez humana postulada sin pruebas.

c) La unidad como diferencia e identidad.

En todos los enunciados cristológicos es decisiva la «cópula» de la frase, la conexión de sujeto y predicado. El ejemplo más notorio es, sin duda, la formulación dogmática de la «unión hipostática»: la naturaleza humana y la divina subsisten en la hipóstasis única del Logos. Ahora bien, esta articulación de unidad e identidad no es tampoco completa ni exclusiva. La polémica misma que precedió a Calcedonia mostraba otros modelos de esa unidad: el modelo alejandrino de la μία φύσις y el antioqueno de la «inhabitación»[15]. Más variable aún es el modo como el NT enuncia esa unión entre Jesús y Dios: Jesús es enviado por Dios, Jesús está lleno del Espíritu de Dios, Jesús es radicalmente obediente a la voluntad de Dios, Jesús revela y atestigua en su propia persona el amor de Dios, Jesús es la forma escatológica del ofrecimiento de gracia y de la intimación de Dios al mundo, Jesús es la instancia en quien se decide la suerte o la desgracia escatológica del hombre, etc.

[14] Advenimiento del reino de Dios (Mt 12,28); revelación de la gloria (Jn 2,11); interpelación y mandato de Dios (Mt 5,21-48); juicio y absolución (Rom 8,3); enviado de Dios (Jn 3,16-19); reconciliación (2 Cor 5,18-21); mediación sacerdotal para con Dios (Heb 8,1s).

[15] En la carta *Laetentur,* de 433 (DS 272), Cirilo renunció a la fórmula de la μία φύσις, pero eso no obsta para que se adoptaran otras formulaciones alejandrinas. La carta representa un ejemplo paradigmático de la síntesis intentada entre dos lenguajes y dos modelos cristológicos, el modelo alejandrino de la unidad («tuvo lugar la unión de dos naturalezas, de modo que confesamos a *un solo* Cristo y a *un solo* Hijo...») y el modelo antioqueno de la inhabitación («puesto que el Logos... hizo suyo el *templo* tomado al concebir María»).

De modos diversos se enuncia que el nexo entre Jesús y Dios es indisoluble e intransferible. Y es la síntesis, el juicio de la fe, el que constituye plenamente la afirmación cristológica: Jesús es el Señor, el Hijo de Dios, y el juez y culminador escatológico de la historia. Esta unidad sobrepasa a todas las anteriores y posteriores posibilidades de que Dios comisione a un hombre. Por otra parte, esa relación entre Jesús y Dios no es una identidad tal que excluya una diferencia permanente, una permanente polaridad entre Jesús y Dios. En la intersección de estas dos observaciones —unidad indisoluble con Dios y diferencia permanente— ha de surgir la abreviatura «Hijo de Dios»; y es ahí, en esa intersección, donde hay que entenderla. En todo caso, la formulación preponderante de «unión hipostática» no se puede interpretar correctamente si no se la junta, corregida y complementada, con otros modos de enunciar esa misma unidad. Por eso ha de concederse una atención especial al enunciado frecuente en el NT según el cual Jesús desempeña un papel escatológico en la relación entre Dios y el mundo; lo cual quiere decir que en Jesús quedan superadas todas las relaciones anteriores, mientras que su propia relación con Dios no puede ya diluirse, ni sustituirse, ni superarse. Con ello no se excluye la posibilidad de una descripción entitativa, sino que esa enunciación conceptual, en sí atemporal, adquiere en el horizonte histórico-salvífico del NT una relevancia mucho más fuerte en relación efectiva con el tiempo.

d) Significado soteriológico.

Los enunciados cristológicos, lejos de quedar encerrados en sí mismos, van de algún modo más allá de sí mismos. Este plus enunciativo quiere responder al plus que viene dado con el acontecer de Cristo. La realidad Cristo debe verse en un ámbito de realidad mayor que cualquier otro acontecer y cualquier otra realidad. El acontecimiento Cristo se presenta con la pretensión de determinar y cambiar todo el resto de la historia. La realidad Cristo pretende modificar todo el resto de la realidad. Esto lleva consigo que el resto de la historia es en el fondo obra de Cristo y que todo el resto de la realidad no puede entenderse correctamente sino desde la realidad Cristo. Esta correlación no es algo añadido accidentalmente, que venga a complementar la comprensión del mundo y de la historia. Es una relación constitutiva, y sólo dentro de ella se localiza e interpreta correctamente el resto del mundo y de la realidad. Lo decisivo de esta relación constitutiva es su carácter de relación *salvífica,* aun cuando no falten en ella los factores de *juicio* y exigencia. Con la realidad Cristo queda todo el resto de la realidad insertado en el ámbito de la salvación; todo el resto de la historia pasa a ser historia de la salvación.

Varía mucho de unas cristologías a otras el modo concreto de entender esa eficacia que supera lo inmediato del acontecimiento Cristo. Esa dimensión se desprende pronto como dinamismo del anuncio de Jesús, como llamada y exigencia de su invitación a seguirle y a entrar en el grupo de los discípulos, como valor salvador universal de su muerte por los pecadores, como eficacia universal de su resurrección que da vida a los muertos, como poder ilimitado y escatológico de su señorío y de su gloria, etc. La historia de los dogmas y de la teología prueba que la cristología antigua, a pesar de su apariencia abstracta y aislada, iba dirigida por un interés soteriológico, ya que de la verdadera divinidad de Cristo esperaba la inmortalidad y la divinización, y en la verdadera naturaleza humana de Cristo veía asumida y redimida la propia humanidad [16]. Se

[16] A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955) 73-87: valor soteriológico de la naturaleza divina; 92-95: valor soteriológico de la naturaleza humana en la cristología antioquena.

observa una amplia correspondencia e influencia mutua entre lo soteriológico y lo propiamente cristológico. Del hecho de que a pesar de todas las variaciones se dé esta constante se deduce al menos que la dimensión soteriológica no se puede añadir secundariamente a la cristología, sino que los mismos enunciados entitativos que aparentemente no se refieren sino a Cristo han de leerse e interpretarse siempre dentro de un marco soteriológico. Pero tanto en los anteriores como en los actuales intentos de articulación cristológica hay que cuidar que lo soteriológico no se imponga a la cristología como premisa reductiva, sino que sea la realidad salvífica de Cristo mismo la que determine lo que ha de entenderse por condenación y por salvación. Habrá que guardarse también de presentar acríticamente y como cosa natural la eficacia salvífica propia del acontecimiento Cristo, la cual precede y subyace a todos sus equivalentes humanos. Aun cuando en Cristo se ha inaugurado inequívocamente la intervención salvadora de Dios, la fisonomía de esa intervención no es sólo salvación, sino que incluye también juicio y exigencia de cara a los hombres. Según eso, la realización de la salvación que ahí aflora no tiene lugar con la necesidad de los procesos naturales, sino que es *historia libre.*

e) Lenguaje de confesión de fe.

A esa permanente dimensión soteriológica del acontecimiento Cristo responde una permanente homología en la forma enunciativa de la afirmación cristológica. El que habla sabe que la realidad en cuestión, la realidad Cristo, le atañe a él, que lo acontecido con Cristo ha acontecido «para él». No tiene la posibilidad de situarse en una zona neutra. De ahí que no pueda poner tierra de por medio al hablar de Cristo. Los enunciados sobre Cristo son a la vez enunciados sobre el hablante y, en cierto sentido, no pueden hacerse en la forma de una tercera persona que se limita a describir, sino que constituyen siempre un acontecimiento dialogal entre el que confiesa su fe y aquel en quien cree. En la afirmación cristológica, el creyente acepta la exigencia que Cristo le plantea, reconoce que para su persona y su existencia tiene él un significado insoslayable, se somete a su voluntad y hace suya la reconciliación en él fundada. En la confesión de fe alcanza su objetivo el «por nosotros» de Cristo.

En las primeras afirmaciones neotestamentarias sobre Jesucristo aflora aún con mucha claridad ese sabor de alabanza y confesión de fe [17]. Pero luego, sobre todo en la reflexión teológica ampliada de la antigua cristología, no es ya tan fácil descubrir ese sabor. Sin embargo, no hay que olvidar nunca que incluso una formulación «especulativa» como la del ὁμοούσιος niceno no está dentro de un marco objetivante neutral, sino que se introdujo incluso en la homología litúrgica como explicación e interpretación de la fórmula de fe [18]. Mientras la cristología dogmática sea consciente de ese contexto, mientras los enunciados entitativos objetivantes no se salgan de ese contexto que viene determinado por la confesión existencial de «creo en Jesucristo...», no se les podrá acusar de abandonar la postura de confesión de fe y de haberse trasladado a una zona neutra. Más bien hay que estar en guardia contra los que simplifican las cosas diciendo que la confesión bíblica de fe no refleja más que el impacto existencial, sin que cuente lo correcto o incorrecto del contenido, mientras que la cristología posterior, con su interés por los contenidos doctrinales, ha abandonado

[17] 1 Cor 12,3; Rom 10,9s; Flp 2,11.

[18] DS 125: el acusativo ὁμοούσιον está aún denotando cómo el concepto dogmático depende del verbo πιστεύομεν.

la situación de confesión de fe. Es precisamente la profesión existencial la que quiere saber a quién profesa, y por eso es perfectamente correcto que se interese por los contenidos. Es más, la exigencia planteada a la persona de quien confiesa y profesa es parte del contenido «objetivo», el cual, en cuanto contenido, quedaría falseado sin confesión existencial [19].

Con ello hemos enumerado algunas de las constantes esenciales de los enunciados cristológicos. A lo largo de la historia de la teología se ha llevado a cabo de modos diversos la acentuación y la sutura de los diversos aspectos. Tarea de una síntesis sistemática de la cristología es lograr entre todos los aspectos el mayor equilibrio posible.

3. *Exigencias que la cristología neotestamentaria plantea a la sistemática*

Era preciso poner por delante del aspecto sistemático el intento de lograr una forma básica de enunciado cristológico. En el punto anterior hemos establecido, con cierta abstracción y reducción, los elementos formales esenciales y constantes de una afirmación cristológica. Aun admitiendo las diferencias entre la cristología neotestamentaria y la de la Iglesia antigua, esos elementos formales nos permiten decir que las diversas cristologías admiten un cotejo. Ni siquiera la diferencia tan acusada de lenguaje entre las fórmulas cristológicas neotestamentarias y los conceptos especulativos del dogma puede eliminar lo que de común hay en la estructura fundamental.

Pero no podemos negar que hay un peligro: en la sistemática anterior se nota una fuerte tendencia a la formalización abstracta. A medida que se iba acentuando lo abstracto de la terminología, iba diluyéndose cada vez el contenido concreto del sujeto humano «Jesús de Nazaret», los perfiles teológicos del «Dios y Padre de Jesucristo», el dramatismo de la unidad, etc. La síntesis sistemática llegó en gran parte a no ser más que el desarrollo sutil de un único tipo de cristología, es decir, del dogma cristológico antiguo en su forma acusadamente ontológica. Pero una vez que hemos dado con la estructura básica común a todo enunciado cristológico, será posible elaborar los contenidos más ricos de la cristología neotestamentaria sin dañarlos ni desmocharlos, ya que dichos contenidos quedan incluidos en el mismo modelo básico de enunciado. Si la síntesis sistemática quiere recoger los frutos de los datos bíblicos y patrísticos anteriores, debe comenzar por caer en la cuenta de cuáles son las lagunas que hasta ahora han quedado y de cuáles son los aspectos de la cristología neotestamentaria que están aún en barbecho. Al cotejar la cristología tradicional con los resultados a los que llega la teología bíblica, no tiene por qué sacarse necesariamente la sensación de heterogeneidad absoluta, pero no se puede negar que los conceptos de la teología sistemática, tomados en sí mismos, no contienen ni enuncian ya lo que debieran, supuesta su raíz neotestamentaria. Aquí propondremos a la teología sistemática algunos de esos temas y aspectos olvidados, para que los integre y los elabore.

a) Cristología personal.

Es cierto que también el dogma sabe que el fundamento unitario y el soporte de la realidad Cristo y de su historia es la persona del Logos. Pero no se

[19] Sobre la relación, parentesco y diferencia del enunciado dogmático con el kerigmático o con la confesión de fe, cf. K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos*, V, 55-81; además, MS I, 728-769; E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem:* KuD 3 (1957) 251-306.

puede decir que esa persona haya desempeñado siempre el papel que le corresponde, que los enunciados sobre las naturalezas y sobre la esencia se hayan referido siempre a esa persona. La fuerza y la aportación de las categorías esencialistas es a la vez su debilidad, ya que tienen cierta querencia por lo natural indeterminado e impersonal. Pero el problema del «yo» de Cristo no se puede sacar del ámbito del ser para colocarlo en la antesala de lo psicológico. Lo que hay que hacer es personalizar desde el substrato óntico de la persona los enunciados mismos sobre la esencia y la naturaleza. La tarea de abordar, por ejemplo, al Jesús histórico no se puede tampoco dejar en manos de una piedad contemplativa, excluyendo dicha tarea del programa de la teología propiamente científica. Cierto que la sistemática no debe convertirse en homilética, pero no se puede tampoco seguir dando pie al reproche tantas veces repetido de que el Cristo de la teología sistemática no es vivo, sino anónimo, objetivado y distante. No basta con citar verbalmente los títulos personales de Cristo, como son Hijo, Palabra, Señor: partiendo de ellos hay que refundir la afirmación cristológica. Y esto se impone más aún en el momento en que haya que hablar de la ciencia, la voluntad y la libertad de Cristo. La antropología escolástica, con su distinción entre sustancia y facultades del alma, ha contribuido a debilitar y paralizar el tratamiento personal. Esos análisis, justificados y necesarios, no pueden convertirse en simples inventarios en los que se olvida por completo *a quién* pertenece la naturaleza, el conocimiento y la voluntad en cuestión. Hay que poner siempre de relieve la persona de Cristo: *él* es quien habla, quien conoce, quien quiere, etc.

b) Cristología relacional.

El olvido de lo anterior ha producido efectos fatales en la cristología, y no sólo en la sistemática, sino más crasamente aún en la mentalidad creyente y en la piedad. Preocupados por la dignidad de Cristo, el dogma y la teología han hablado de tal modo de la divinidad de Cristo, que ésta no pudo por menos de aparecer cada vez más cerrada en sí misma. Puede que en ello intervinieran también influencias antiarrianas. Negar la posibilidad de dirigirse directamente a Cristo y de invocarle en la oración sería antihistórico, ya que el NT contiene fragmentos y citas de tal tipo de invocaciones (Lc 17,13; 1 Cor 16,22; Ap 22, 20). Pero la mentalidad creyente y la espiritualidad litúrgica experimentan una baja cuando se pierden de vista el horizonte y el trasfondo trinitario. En la teología occidental existe una peligrosa contraposición entre la cristología y el tratado de la Trinidad. El hecho de que sea precisamente ésa la persona de la Trinidad que se revela no tiene un valor teológico específico; protagonista de la encarnación y de la redención pudiera muy bien haber sido cualquiera otra de las personas divinas, y lo más que se aduce sobre el hecho de que fuese precisamente la persona del Logos la que se encarnara son razones de conveniencia. En esta visión es secundario qué persona sale a nuestro encuentro en Cristo. Lo único que importa es que esa persona es de naturaleza y dignidad divinas. Pero así el acontecimiento Cristo pierde su relación con la vida del Dios trino; Cristo no es ya hombre específicamente en cuanto *Hijo* de Dios, y su historia no es ya historificación de la relación intradivina y eterna de Dios como Padre e Hijo[20]. Este aislamiento de la divinidad de Cristo frente a su

[20] Sobre el valor revelador de la encarnación para el misterio de la Trinidad y sobre la ilegítima e inútil hipótesis de que podría haberse encarnado otra persona divina, cf. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en *Escritos*, IV, 105-136, sobre todo 117-136; MS II, 277-284.

relación trinitaria es una fuente más de la distancia que media entre la cristología neotestamentaria y la dogmática. Es precisamente en su incomparable relación con Dios, cuando se sabe potenciado por Dios, cuando vive, obra y ora desde el Padre y para el Padre, donde el NT revela la dignidad de Cristo y su unidad con Dios. Es ese proceder de Jesús el que provoca la pregunta de quién es él, por quién ha sido enviado, con qué poder habla y actúa como lo hace. La respuesta a esta pregunta va siendo cada vez más honda, hasta que el enigma de Jesús recibe respuesta en la confesión de la comunidad: Cristo, el Hijo eterno, el Señor. Pero esta relación con Dios no es únicamente importante *durante* el tiempo que se tarda en llegar a esa afirmación de fe, en cuanto camino que conduce a dicho conocimiento, sino que es una componente estable de la dignidad de Jesús.

La controversia posbíblica se centró pronto en la dignidad divina de Cristo. Así se desplazó el acento de la cristología y pasó a acentuar sobre todo su propia divinidad consustancial. Pero las fórmulas dogmáticas siguen conteniendo elementos que permiten recuperar la relación constitutiva entre el Padre y el Hijo: cuando se dice que Cristo es consustancial, se dice también que es «Dios *de* Dios», «Luz *de* Luz», «Dios verdadero *de* Dios verdadero» y que es «engendrado» (DS 125). Desde aquí podrían integrarse los enunciados relacionales del NT, más acusadamente actualistas.

c) Cristología dinámico-funcional.

Con este desiderátum se podría superar la etiqueta despectiva que califica la cristología sistemática de estática. La cristología neotestamentaria mantiene unido lo que después, sobre todo en la Escolástica, fue objeto de distinción: ser y acción, naturaleza y realización, potencia y acto. No se trata de negar las razones y las ventajas de dicha distinción; pero tampoco se puede negar que esas categorías son un tanto precarias, ya que partiendo como parten del ser, de la potencia y de la naturaleza, o se quedan ahí o sólo en un paso mental posterior llegan a la realización, a la acción y al acontecer. La mentalidad bíblica procede a la inversa: no se puede decir que a la mentalidad bíblica le sean indiferentes los enunciados ontológicos, la cuestión de la esencia subyacente. Pero tanto en los enunciados sobre Dios como en los enunciados sobre Cristo, la Escritura comienza anteponiendo, al menos epistemológicamente, el *agere* al *esse*. La sistemática debe recuperar la intensidad en sus enunciados entitativos, y para ello debe complementar sus enunciados entitativos con los conceptos dinámicos de la cristología neotestamentaria. No debe limitarse a hablar de naturaleza divina, sino que ha de hablar mucho más de que en Cristo actúa y se transparenta el poder, la gloria, el amor y la santidad de Dios. Y, de modo análogo, más que limitarse a hablar de naturaleza humana, debe hacerlo de los hechos, las palabras y las decisiones de Jesús. En el plano de la acción se entenderá también mejor la relación entre el ser divino y el humano en Cristo, ya que una correlación es más fácil de entender en la acción que cuando se habla de esencias estáticas. Con ello no liquidamos la cristología ontológica tradicional, ya que conserva la tarea necesaria y benéfica de preservar a la cristología de una funcionalización que diluyera a Cristo privándole de toda autoconsistencia [21]. De todos modos, sería errado defenderse de tal funcionalización a base

[21] De todos modos, el dogma de la antigua Iglesia ha emitido sus enunciados entitativos en estrecha relación con enunciados de acción, de tal modo que el ser de Cristo surgía de la acción de Cristo, como resultado de su obra. En el credo de Nicea no se menciona aún la naturaleza humana, sino que se describe con verbos, no con sustantivos, la economía de la encarnación, la cruz y la resurrección (DS 125).

de afianzar la deformación estática de la cristología. Se puede decir que la cristología católica está aún muy lejos de un funcionalismo extremo.

d) Cristología atenta a la historicidad.

Una diferencia esencial entre la cristología neotestamentaria y la posterior cristología antigua y tradicional consiste en la acentuación o en el descuido de la dinámica y del proceso vital e histórico de Cristo. El punto de partida de la reflexión cristológica neotestamentaria es la confesión de fe pascual, con la cual se atestigua la irrupción del señorío de Cristo y su acceso a la filiación [22]. Sólo desde este acontecer culminador se derrama una luz totalmente clara sobre el camino prepascual de Jesús; luego se convierte también su nacimiento en tema de reflexión, y, finalmente, se ilumina el camino de Cristo hasta llegar a su preexistencia. El recorrido por la cristología neotestamentaria ha mostrado que ese proceso no puede esquematizarse tan sencillamente como nosotros hemos tenido que hacerlo, que ya tenemos testimonios anteriores a Pablo que hablan de la idea de preexistencia (Flp 2,6-11). Pero es la línea ascendente que comienza en Pascua la que hace posible que la persona misma de Jesús, y no sólo nuestro conocimiento de ella, adopte una historia real. No obstante, en el momento en que una visión más ontologista hizo que el punto de partida se situara en la preexistencia y en la encarnación, en ese momento amenazó a la historia de Cristo el peligro de la inautenticidad. Eso repercutió en una incapacidad cada vez mayor de entender y valorar teológicamente las auténticas vivencias evolutivas del Jesús sinóptico, ya que tales vivencias eran imposibles de casar con la dignidad divina y la omnipotencia, que servían de presupuesto y punto de partida. Con tal acentuación del ser era prácticamente incompatible un proceso humano histórico [23].

La cristología neotestamentaria plantea aquí a la sistemática la urgente tarea de volver a integrar en la cristología esa posibilidad que pertenece a lo esencial del hombre. Sería una pena mantener intacta la divinidad a costa de perder algo que es igualmente importante: la consustancialidad de Jesús con el drama de nuestra vida humana. Hay que preguntarse si un concepto excesivamente estático de la naturaleza divina no ha llegado a vaciar el concepto de naturaleza humana. Si se vuelve a integrar lo histórico y temporal en la doctrina del ser de Cristo, se podrá también ganar terreno en la separación entre «cristo-ontología» y «cristo-soteriología», puesto que así recuperarían sus perfiles propios los hechos, situaciones y vivencias decisivas de la vida de Jesús: la infancia, la aceptación madura de la misión mesiánica, la obediencia, la pasión y la muerte. En esta perspectiva recupera su valor inconfundible lo que el conceptualismo entitativo empobreció. Sólo así puede superarse la tentación y el reproche de un creciente monofisismo en la cristología eclesiástica y puede a la vez demostrarse la credibilidad de la solidaridad de Cristo con la humanidad. Esta solidaridad pertenece también al contenido inamisible de la confesión de fe.

[22] Con lo cual no hay por qué excluir todo tipo de revelación prepascual de Jesús ni todo tipo de reflexión cristológica incoativa e interrogativa.

[23] Es significativo que la meta de la *kénosis* se vea no en la muerte, sino en la encarnación misma, con lo cual puede esta última, con razón, entenderse como acción salvífica. Pero ello no debe llevar a quitar interés a la vida histórica. Leemos en la carta del papa León a Flaviano: «Ingreditur ergo haec mundi *infirma* filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova *nativitate* generatus» (DS 294).

e) Cristología solidaria.

El concepto de «naturaleza humana» expresa a su modo que Jesucristo, a pesar de su concreta individualidad, no posee una humanidad distinta de la de los demás hombres. Ya desde aquí está la cristología tradicional abierta a una corrección centrada en la idea neotestamentaria de solidaridad. Pero en ese concepto de «naturaleza» la comunidad de naturaleza se queda en algo muy abstracto e indeterminado, comparable a los universales de la lógica y de la filosofía escolástica [24]. En cambio, para la antropología bíblica ese comulgar en la misma condición humana es una realidad existencial y no pura cuestión mental ni abstracción conceptual. El nexo entre los diversos sujetos del ser humano lo ve el NT en una comunión dinámica de acción, de historia y de destino y no en una misma constitución básica de esencia. Sin duda que el AT incluye también a menudo la conexión que se establece por genealogía (como en el tema de la *familia* de Adán). Pero el primer plano lo ocupa con mucho la solidaridad personal y la conexión de una historia única y común.

Antes hemos visto cómo el concepto aislado de naturaleza humana había de reintegrarse al contexto de Dios, Padre de Jesucristo. Igualmente esencial es ahora situar el concepto de «naturaleza humana» dentro de una solidaridad relacional. Jesús no es una realización numérica más de la especie «hombre», no asume simplemente una naturaleza humana consustancial, sino que se mete en el contexto histórico dentro del cual está el hombre por esencia y que una antropología que pretenda ser complexiva no puede ni eliminar ni reducir a algo externo y accidental. Menos aún que cualquier otra biografía humana puede la historia personal de Jesús independizarse de toda la historia solidaria de la humanidad, ya se la entienda como historia de Adán o, en un sentido más reducido, como historia del pueblo israelita de la alianza. Las concretizaciones neotestamentarias de esa solidaridad histórica tienen una positividad que las hace impermutables por pertenecer a lo concreto de Cristo, pero admiten una ampliación y una actualización en la línea de conceptos más amplios y más modernos de solidaridad.

Algo más podemos sacar aún de la idea neotestamentaria de solidaridad: esa historia común, lejos de ser una historia neutra, está marcada por el dramatismo de la elección divina y del pecado humano, por la gracia y el juicio. El valor salvífico de la solidaridad humana de Cristo consiste en que él se solidariza libremente con este extraño sujeto histórico corporativo e inaugura una nueva existencia humana en medio de esta apretada trama histórica (Rom 5, 12-21). La concretización del concepto de naturaleza sirve también aquí para ver el significado salvífico de la realidad «entitativa» de Cristo, para convertir esa «ontología» en soteriología. El NT lleva en ocasiones tan lejos esta solidaridad de Cristo con la humanidad pecadora, carnal, moribunda y cautiva, que llega incluso a hablar de suplencia y de un paradójico intercambio (Rom 8,3s; 2 Cor 5,21). La importancia salvadora de un solo acto eminente de Cristo es algo en lo que se pensó mucho más tarde y que descansa en un concepto puramente personal y moralista de mérito. En tal caso, no podemos liberarnos de la impresión de que estamos ante una atribución jurídica puramente externa [25].

[24] La solidaridad puede desarrollarse a partir del segundo «homoousios», el humano: ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα: carta *Laetentur* (DS 272) y la definición de Calcedonia (DS 301s).

[25] Cf. el condicionamiento mutuo entre «persona colectiva» y representación en la cristología y la eclesiología de Bonhoeffer. A este respecto, H. Ott, *op. cit.* (nota 5), 169-214: «La comunión de los santos».

En cambio, si la historia de Cristo está desde el principio inserta en la historia humana, solidaria en la suerte y en la desgracia, tiene un valor salvífico que supera siempre los límites de sí misma.

f) *Cristología situada en la historia de la alianza y de la revelación.*

A partir de la cristología neotestamentaria, se impone recuperar la dimensión histórica dentro de la vida histórica de Jesús. Desde ella se puede criticar y corregir una devaluación aún mayor de lo histórico: las categorías de naturaleza y de ser han hecho también olvidar el *ámbito* histórico dentro del cual ha de verse el acontecimiento Cristo y cuyo patrón es ese mismo acontecer. En el lenguaje ontológico puede bastar la distinción entre preexistencia divina eterna y temporalidad humana. Pero así se queda la realidad Cristo en un espacio vacío sin poder desplegar a su alrededor un campo histórico de fuerzas. En cambio, la cristología neotestamentaria requiere necesariamente para su comprensión la historia precedente de la alianza y de la promesa que tiene lugar entre Dios e Israel. Este aspecto se toca con el de la cristología relacional, en cuanto que Jesús no entra en la historia sin mediación alguna, sino que realiza dentro de la historia de dicha relación la presencia del «Cristo de Dios» *prometido* por Dios y *esperado* por los hombres. El acontecimiento Cristo es un acontecer de cumplimiento. Como tal, incluye la historia de la promesa, que sólo desde él pasa a ser comprensible. En el NT se articula esta relación de los modos más diversos: relación entre la antigua y la nueva alianza, entre la ley y el evangelio, entre la espera y el cumplimiento escatológico, etc.[26]. Esta correspondencia entre las etapas temporales se refleja en la cristología del NT, ante todo en los títulos, que no se comprenden si no se tiene en cuenta ese trasfondo veterotestamentario: Hijo de David, Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Particularmente en el caso de este último título, una interpretación ahistórica e incluso una transposición acrítica a otro horizonte de pensamiento y lenguaje han llevado a falsear su significado. Ahora bien, el marco histórico del AT constituye un simple paradigma de la ampliación y repercusión histórica del acontecimiento Cristo, paradigma que puede aplicarse hermenéuticamente a ideas espacio-temporales distintas o más amplias. Y a una visión histórico-salvífica de la teología de la creación debe corresponder una componente cristológica que se refiera a la teología de la creación. Si se quiere salvar la escatología de su desintegración cosista para que vuelva a ocupar un lugar centrado y central, debe prepararse y asegurarse a base de una cristología de orientación escatológica. Al relacionar la cristología y esos diversos temas históricos se producirá una mutua interacción: el correspondiente horizonte histórico determinará y modificará la cristología, y la cristología, a su vez concretará el contenido del horizonte histórico, inicialmente formal. Si la historia se entiende como historia de la revelación, el acontecimiento Cristo se presentará ante todo como acontecimiento polarizador de revelación. Si la historia se entiende a la luz del tema de la comunicación cada vez más intensa de Dios, el acontecimiento Cristo adquiere el puesto de comunicación insuperable. El acontecimiento Cristo no se sitúa así en serie con otros acontecimientos de revelación y de gracia. No es ni uno más ni el más importante: es el que origina esas perspectivas históricas.

En la tradición se da un punto de engarce para esa integración de la historia en la cristología, punto cuya dinámica y cuyo valor latente hay que redescubrir

[26] Antigua y nueva alianza (Mc 14,24; 2 Cor 3,6; Heb 7,22); ley y evangelio (Rom 1,16); promesa y cumplimiento (Lc 24,44 y *passim;* 2 Cor 1,20).

y desarrollar. Los que se llaman predicados dogmáticos de Cristo, como el ὁμοούσιος, están incorporados a un símbolo de estructura histórico-salvífica, que va desde la creación por «Dios, Padre omnipotente», hasta la «resurrección de la carne», resultando así que ya en la misma estructura del símbolo el acontecimiento Cristo ocupa un puesto central. Ese puesto estáticamente *central* ha de pasar a ser un puesto dinámicamente polarizador y *centrante*. La realidad Cristo saldrá así de un ámbito histórico formal e inconexo y pasará a ser el eje de coordenadas tanto con relación al principio como con relación a la culminación. Los problemas de la presencia precristiana de Cristo, así como los de su eficacia actual y culminadora, dejarán de aparecer como escolios adicionales, ya que la cristología tendrá desde dentro una permanente relación con dichas dimensiones históricas.

g) Conexión entre cristología y soteriología existencial.

Si se toma el NT como una colección de citas para los diversos tratados dogmáticos, se llega siempre a un punto muerto, ya que hay momentos en que exactamente los mismos textos son aplicables a la cristología en sentido estricto y a la teología de la gracia también en sentido estricto. Así, por ejemplo, no se podría decidir resolutivamente a qué tratado habría de asignarse Rom 6, si a la cristología, a la teología de la gracia o al tratado de sacramentos. Ese punto muerto al cual conduce esta interferencia temática es en sí suficiente para poner en cuarentena la delimitación metódica y práctica del terreno de los diversos tratados. La interferencia no es tal interferencia, sino que es una intersección que pone de relieve la unidad inseparable de la cristología «objetiva» y de la soteriología con la teología «subjetiva» de la gracia y de la justificación. Pero estos dos grupos de temas estuvieron largo tiempo disociados: por una parte, una cristología, y dentro de ella, una soteriología tan en las nubes que no desembocó en la justificación del individuo; y por otra, una teología de la gracia, individualista y atomizada, que no se ocupó más que de la justificación del individuo. En el lugar de una relación directa entre cristología y soteriología existencial se puso la teología de los méritos de Cristo, intercalada como objetivación y transición a la vez, con lo cual se trastornó, naturalmente, la inmediatez de la comunicación de la salvación y de la fe. Si ahora, a base de la integración neotestamentaria, se vuelve a intentar coordinar ambos acontecimientos en uno solo indivisible, puede que la señal que anuncie el peligro de angostamiento llegue demasiado tarde. Si la cristología se redujera totalmente a soteriología existencial —esto es, individual— tendríamos que los enunciados cristológicos, los referentes, por ejemplo, a la muerte y a la resurrección, se entenderían solamente como interpretaciones objetivantes de la justificación existencial, con lo cual perderían todo su valor y se esfumarían. O a la inversa, con la reintegración de la justificación individual y existencial en el acontecimiento Cristo tendríamos que la propiedad e historicidad auténtica de cada proceso personal de fe se diluiría en un proceso salvador anticipado por el acontecimiento Cristo; en tal caso estaría de sobra una teología existencial de la justificación y de la gracia, por no haber más que cristología y cristología soteriológica. Esto indica cuáles son los límites y los peligros de una reintegración. Pero tales unilateralidades pueden evitarse si se tienen en cuenta los diversos enunciados neotestamentarios, cuyo conjunto garantiza tanto la distinción como la unidad de cristología soteriológica y soteriología cristológica. En este sentido es justa una interpretación existencial del acontecimiento y realidad Cristo. Es más, dicha interpretación supera la división de temas, fatal para ambas partes. Guiarse por el contexto soteriológico neotestamentario de la cristología descu-

brirá además otros ámbitos donde se prolonga la eficacia del acontecimiento Cristo. Así, por ejemplo, a base de esta visión complexiva se podrá completar la idea de salvación, a menudo individualista y estrecha, con las componentes comunitarias, sociales y, en ese sentido, políticas.

Esta enumeración de las tareas que el NT propone a una cristología sistemática es, sin duda, muy incompleta, pero es suficiente como para dar lugar a ciertas correcciones y a ciertos desplazamientos del centro de gravedad.

SECCION SEGUNDA

LA REALIDAD DE CRISTO Y LA RELACION DE DIOS CON EL MUNDO

1. *Consideraciones previas*

a) Necesidad de un marco sistemático.

Supuestos los preliminares sobre el lugar de una cristología sistemática y sobre su relación con la teología bíblica y la historia de los dogmas, y una vez enumerados los temas más importantes, pasamos a desarrollar la cristología en sí misma. Pero desde el momento en que la teología bíblica y la historia de los dogmas ofrece un material tan amplio, es necesario fijar un marco sistemático. A la dogmática tradicional le bastaba a este respecto lo que era hasta ahora la fase última de la evolución teológica, la doctrina de las dos naturalezas. Para nosotros no es suficiente, porque incluye ya de entrada cierta estrechez que sólo con mucha dificultad daría cabida luego a otro tipo de temas. La tarea es, por tanto, más ardua de lo que era hasta ahora. Y es tanto más necesario un marco que, a la vez que sirve para ordenar y clasificar, pueda admitir la variada temática de la cristología.

b) La relación entre Dios y el mundo como marco.

Se trata de poner como marco abierto la relación entre Dios y el mundo y viceversa. Ya de entrada este encuadre nos ofrece ciertas ventajas si se compara con otros encuadres. Con él evitaremos sin duda una cristología cerrada en sí misma, que por sí no da lugar a que la realidad Cristo esté en relación con Dios ni en relación con el mundo. Desde el principio contamos con una *óptica más amplia* que no aísla nunca la realidad Cristo, sino que la ve inserta en la relación fundamental y complexiva entre Dios y el mundo. Con todo, una cosa hay que tener en cuenta: que no puede hablarse de un tipo de relación previa en la cual se insertara adicionalmente la realidad Cristo como una especie de sublimación eminente. Esa relación de que hablamos se constituye precisamente por el *nuevo proceder de Dios en Jesucristo.* La relación es, por tanto, inseparable de la realidad Cristo. Y hay que notar también que no se trata de una bipolaridad homogénea, ya que la relación del mundo con Dios, por muy libre e incluso culpable que sea, se mueve siempre dentro del proceder soberano de Dios frente al mundo, de modo tal que la relación del mundo con Dios es posible y viene a ser real en virtud de la relación de Dios con el mundo.

Cuando decimos que el acontecimiento y la realidad Cristo se sitúan «dentro» de la relación entre Dios y el mundo, hay que tener en cuenta una *correlación mutua* que afecta tanto al acontecer mismo como a su conocimiento y a su descripción. Entre la relación Dios-mundo y la realidad Cristo se da una relación como la que se da entre horizonte y foco: o es el foco el resultado de la concentración de la luminosidad del horizonte, o es el foco lo que da al horizonte su luminosidad. Entre el acontecer central de Cristo y la relación de Dios con el mundo a lo largo de toda la historia existe una relación recíproca: es desde el acontecer de Cristo desde donde se descubre el sentido y la intención de Dios actuando en la creación, en la historia y en su culminación; y es en el horizonte de la acción creadora y electiva de Dios donde se descubre el puesto central del acontecimiento Cristo. Esa correlación es patente, por ejemplo, cuando el NT caracteriza la realidad Cristo a base de categorías y conceptos propios de la concepción veterotestamentaria de la historia y de la gracia, siempre teniendo en cuenta que con Cristo se critican y corrigen, a la vez que se concretan e intensifican, tales esperanzas.

Desde el momento en que esa relación, por constar de dos polos, puede describirse en dos sentidos, se impone un doble modo de consideración: por una parte, el acontecimiento Cristo viene del lado de Dios y su acción es un vector que apunta hacia el mundo; por otra, en Cristo culmina la relación del mundo con Dios y es de Cristo de quien recibe la orientación definitiva. Uno se ve tentado a equiparar estos dos modelos a los dos tipos de cristología que abreviadamente se califican como cristología «desde arriba» y cristología «desde abajo». Sin duda que hay semejanzas, sobre todo por lo que a la dirección se refiere. Pero la diferencia es evidente: en la polaridad de las relaciones y procederes se mantiene el carácter dinámico e histórico mucho más fresco que en la otra tipificación. Al situar la realidad Cristo en el marco más amplio de la acción de Dios, al integrar, por tanto, la cristología en la teología, la consideración sobrepasa desde el principio a una óptica cristológica aislada. Así se evita también una parcelación y acentuación angostante tanto de la naturaleza humana como de la divina. Así puede también elegirse libremente el punto de partida. No es necesario comenzar con la preexistencia eterna ni tampoco con un concepto de naturaleza humana. Una formulación complexiva del encuadre vendría a ser la siguiente: en relación con la «realidad» Cristo, que abarca tanto su persona como su historia, su figura humana como su misterio divino, hay que evitar romper la unidad a base de extrapolar al hombre Jesús o al Hijo de Dios.

c) Unidad de las estructuras cristológica y trinitaria.

Lo que nos separa de la terminología de una cristología «desde arriba» y «desde abajo» consiste sobre todo en que aquí no tratamos en primer lugar de la relación entre la naturaleza humana y la divina en Cristo, entre el hombre Jesús y el Logos divino, en sentido ascendente o descendente, sino de la relación activa y existencial del único Jesucristo con *Dios* Padre y con el *mundo*. Es cierto que no se puede perder de vista la diferencia entre Creador y criatura en la unidad que es Cristo. Pero una corrección esencial de la sistemática anterior por medio de la cristología neotestamentaria consiste en que el término personal de relación de Cristo no está dentro de él mismo, en la naturaleza divina o en la persona del Logos, sino que toda la realidad Cristo está indivisiblemente determinada por la relación personal con el Padre o por su relación con el mundo. En el NT se distinguen claramente dos visiones de la relación Dios-mundo, que dan lugar a una doble posición de Cristo en el horizonte de dicha relación. Unas veces aparece Cristo dentro del movimiento global de

la acción de Dios en el mundo y viniendo de Dios al mundo [27]; otras aparece en el movimiento global de la nueva relación del mundo con Dios y dirigiéndose a él desde el mundo [28].

Ambos sentidos del movimiento están estructurados *trinitariamente,* en sentido descendente como misión del Hijo por el Padre y como misión del Espíritu por el Padre y por el Hijo; y en sentido ascendente como nuestra comunión con el Hijo por el Espíritu y como acceso al Padre en el Hijo. En ninguno de los dos casos se presenta la Trinidad como algo estático y cerrado en sí mismo, sino como Trinidad móvil, activa y abierta. Estas dos formas de estructura trinitaria dinámica concretan la correlación entre Dios y el mundo. Se reduce peligrosamente la perspectiva si esta relación activa, cristológicamente precisada, entre Dios y el mundo no se interpreta trinitariamente, si en su base no se pone la relación trinitaria, es decir, si esa relación dinámica entre Dios y el mundo se reduce a la relación entre naturaleza humana y divina de Cristo. Con ello se destruye en el fondo la unidad e identidad entre la trinidad histórico-salvífica y la intradivina: el acontecimiento Cristo deja entonces de ser revelación de Dios. A la doctrina de la Trinidad intradivina se le arrebata entonces su fundamento cristológico de revelación histórica. Pues —y esto es decisivo— en ambas perspectivas, en la ascendente y en la descendente, es siempre en el Cristo *total* e indiviso en quien se concreta todo el acontecimiento. Sería, por consiguiente, erróneo no hacer entrar en juego más que la naturaleza y persona del Logos en el vector descendente, en la relación de Dios con el mundo, y no atribuir a la naturaleza humana más que una función en la línea ascendente, en la relación del mundo con Dios. En tal caso nos saldría al paso el Hijo de Dios, pero sin estar de nuestro lado, mientras que el hombre Jesús, junto con toda la humanidad, quedaría en la posición de interlocutor interpelado. El hombre Jesús no sería nuestro interlocutor. Ni el Hijo de Dios tomaría parte en la nueva relación del mundo con Dios. No sería propiamente el Hijo de Dios quien nos abre el camino hacia Dios, sino que junto con el hombre Jesús nos veríamos situados frente al Hijo de Dios. El acontecimiento Cristo, acontecimiento que según el NT ha de salvar la distancia creatural y pecaminosa que media entre Dios y el mundo para dar lugar a la comunidad de gracia y a la apertura de Dios de cara al mundo, no lograría realizar este prodigio: lo que haría sería reforzar en sí mismo y por sí mismo lo insalvable del muro fronterizo. La venida y el mensaje de Jesús no serían ya la cercanía y el mensaje humano de Dios, sino que esa relación quedaría reservada en exclusiva a Dios y al Hijo de Dios, sin que ni siquiera el hombre Jesús pudiera participar en ella. Y la relación en la cual Jesús promete introducirnos sería una relación en la que tanto Jesús como el mundo tendrían enfrente al Logos e Hijo divino. Ni Jesús ni nosotros tendríamos entonces acceso a la relación intradivina del Hijo con el Padre.

No es posible seguir aquí desarrollando a qué desintegración conduciría ese falso punto de partida por lo que toca a la comprensión de la revelación. La cristología y la doctrina de la Trinidad se disocian y se diluyen en mitología. El Dios de la cristología deja de ser el Dios de la Trinidad, y viceversa. Con la cristología que asigna a Cristo una «divinidad» aislada, no relacional, Dios queda por completo relegado en cuanto Padre; y con la cristología que asigna a Cristo una «humanidad» aislada queda el hombre Jesús excluido de la relación

[27] Viniendo de Dios al mundo: el Evangelio de Juan hasta antes de la narración de la pasión, donde se acentúa más el movimiento desde el mundo hacia Dios.

[28] Dirigiéndose a Dios desde el mundo: la carta a los Hebreos, con su esquema básico del culto sacerdotal.

de filiación, y como es natural, no puede hacer a otros partícipes de la misma. Se pone aquí de manifiesto cómo la cristología calcedoniana, de no sufrir el correctivo de la cristología neotestamentaria, relacional y trinitaria, contiene un germen peligroso, que se sitúa sobre todo en los elementos antioquenos incluidos en este intento conceptual de síntesis [29]: en ambos sentidos, tanto en el ascendente como en el descendente, es siempre Cristo entero quien *como Hijo* nos sale al paso desde Dios Padre y quien *como Hijo* nos conduce a Dios Padre. Sin duda que con esta visión es aún más difícil dilucidar teológicamente el misterio de Cristo que con la doctrina de las dos naturalezas y de la unión hipostática. Pero no se pueden liquidar estos problemas a base de simplificarlos. Las reflexiones precedentes han mostrado cuáles son las consecuencias de una perspectiva desviada y parcial.

d) Validez de este marco para la sistemática.

El marco propuesto lo desarrollaremos luego detalladamente. Baste ahora un cotejo con las exigencias planteadas por la cristología neotestamentaria para mostrar cómo tales exigencias, sin reducción ninguna, caben dentro de este marco, mientras que a una cristología construida sobre la doctrina de las naturalezas y de la unidad personal formal no pueden menos de venirle anchas. Baste una prueba para corroborarlo.

Dijimos que una exigencia importante es la de una cristología más *personal*. El marco aquí esbozado pone en la base, tanto entre Cristo y Dios como entre Cristo y el mundo, el entramado de una comunicación personal. Es así más difícil caer en una objetivación de la realidad Cristo, ya que es más difícil afirmar que dicha realidad se deduce obviamente de la relación entre Dios y el mundo. A la vez se asegura el carácter *relacional* de la cristología. Se mantiene abierto el horizonte de Dios mismo en cuanto Padre de Jesucristo. Consiguientemente, la unidad de Jesús con Dios debe actualizarse siempre en nuevas formas de comportamiento y nuevas relaciones. No queda tampoco lugar para una consideración aislada y cerrada de la divinidad de Cristo, ya que lo que se destaca es que la existencia de Jesús procede del Padre y se ordena al Padre. Con ello habría de asegurarse también el carácter *funcional* y *dinámico* de la cristología neotestamentaria, tanto por lo que se refiere a la relación entre Cristo y Dios como a su propia acción en relación con el mundo. La realidad Cristo se está desprendiendo constantemente del acontecimiento Cristo. Con nuestro marco no nos vemos tampoco abocados a quedar fijos en un momento exclusivo o dominante de la *vida histórica de Jesús*. Así se evitaría lo unilateral de una cristología encarnatoria, al igual que lo reducido de una cristología pascual, a la vez que se pone de relieve una estructura coherente de la existencia histórica de Cristo. Esa relación está abierta al acontecer histórico. La *comunidad solidaria* entre Cristo y la humanidad se asegura al situarse en el horizonte de la relación entre Dios y el mundo y al aparecer rehaciendo dicho horizonte. Esa solidaridad no será ya un añadido. Nos vemos también más libres para escoger las

[29] Es significativo que el NT no contenga ninguna afirmación de Jesús que diera a entender una realización personal de la relación entre el hombre Jesús y el Logos divino, así como tampoco una polaridad entre el Logos divino y el hombre Jesús. En este sentido, el NT no conoce otra polaridad que la del Padre y Cristo. Tampoco Pablo ni ningún otro de los autores que representan una cristología neotestamentaria reflexiva hablan de tal polaridad intracristológica. Por ahí debe guiarse, más que hasta ahora, la «cristología conciencial» si quiere sacar consecuencias ontológicas de la experiencia existencial de Jesús. La cristología alejandrina está en este punto más cerca de la cristología del NT que la cristología antioquena.

categorías con que expresar esa solidaridad: las categorías más bien semitas de conexión histórica o las categorías más bien griegas de comunidad de esencia. En ninguno de los dos casos va a ser posible separar el foco que es la realidad Cristo del horizonte de la relación entre Dios y el mundo. Pero tampoco va a ser necesario descubrir trabajosamente las líneas de conexión. El fenómeno Cristo va a insertarse también en toda la *historia de la revelación y de la alianza* si comenzamos por este marco. La relación entre Dios y el mundo, con su dramática polaridad, lejos de situarse más allá de la historia, es el auténtico tema de la historia como tal. Lo absoluto del acontecimiento Cristo va a ponerse de manifiesto en que polariza hacia sí y desde sí toda la historia antecedente y toda la historia subsiguiente. El resto de la historia no cesa por ello de ser auténtica historia. Lo que ocurre es que las situaciones y decisiones concretas quedan liberadas de su atomización para integrarse en la historia de Dios y del mundo, historia enfilada a una meta, que alcanza su objetivo en Cristo. Finalmente, esta prueba basta para ver que con nuestro encuadre se recupera la unidad, a menudo perdida, entre *cristología y soteriología,* ya que incluso al tratar de la realidad ontológica de Cristo tenemos siempre a la vista el marco más amplio de la relación histórico-salvífica entre Dios y el mundo, así como la solidaridad de Cristo con Dios y con el mundo. Se hace difícil, si no imposible, reducir la atención teológica al puro ser de Cristo; y la realidad Cristo, con esta correlatividad de los horizontes dentro de la relación Dios-mundo, adquiere una orientación tanto hacia Dios como hacia el mundo. Cristo y el mundo no se quedan en una yuxtaposición neutra: la existencia misma de Cristo interpela y determina al mundo. Las acciones salvíficas concretas aparecen entonces como explicitaciones de ese constitutivo valor salvífico de Cristo. Situar el «foco» cristológico entre ambos horizontes impide también que Cristo quede absorbido en una relación trascendental, ahistórica y abstracta entre Dios y el mundo, así como el que la salvación fundada en Cristo se subordine a otras esperanzas de salvación más generales o concurrentes.

En la sistemática que viene a continuación no consigue este marco dominar todo el material de tradición, es cierto. Pero también lo es que para ese intento sistemático contamos con un modelo abierto más emparentado con la cristología neotestamentaria y más cercano a ella que la aislada doctrina de las dos naturalezas.

2. *Temática de la relación de Dios con el mundo sobre la base del acontecimiento Cristo*

a) La intervención de Dios y la cristología indirecta.

El estrato más primitivo de la cristología neotestamentaria tiene también algo que decir a la sistemática: no es necesario, ni tampoco correcto, poner la persona de Cristo mismo como objeto único de la cristología. Su comunión con Dios y la consustancialidad que ahí se revela afloran en su referencia testimonial que apunta a Dios y a su intervención escatológica. Es este concreto e intensivo actuar de Dios por medio de Jesucristo el que arroja luz sobre su persona misma y el que debe llevarnos permanentemente a precisar lo que es su propia divinidad. Esto no puede deducirse de un concepto abstracto y presupuesto de Dios, sino de la manifestación de Dios que se hace patente en las acciones y en las palabras de Jesús [30]. No quiere esto decir que Jesús mismo no

[30] Ni la divinidad de Dios ni la de Jesucristo pueden tomarse acríticamente de unos presupuestos filosóficos, aun cuando se trate de los presupuestos de la filosofía occiden-

entre dentro de su predicación acerca de Dios. Pero sí es cierto que el primer plano de su predicación no lo ocupa él mismo, sino el acontecer *de Dios* en él y a través de él[31]. Jesús es el heraldo y el realizador de ese acontecer y de ese mensaje de Dios. Dios, como tema de la existencia y del mensaje de Jesús, aparece en los testimonios neotestamentarios desde diversos aspectos. El espectro es tan amplio como múltiples son el origen y los destinatarios de la proclamación. Pero coinciden en que no hablan de un Dios estático, metafísico y, en este sentido, puramente esencial, sino de la *intervención* de ese Dios. Una enumeración sumaria de los diversos aspectos, basada en los datos bíblicos, arroja aproximadamente los siguientes resultados:

En Jesús se produce de modo definitivo, escatológicamente superior e insuperable, el señorío de Dios, su llegada, su proximidad y su inminente futuro, su juicio sobre el pecado y la superación del señorío alienante del demonio. Y de un modo nuevo, concreto e inaudito aparece el perdón y la gracia de Dios, su accesibilidad para los pecadores, su compasión por la miseria del mundo, su deseo de que el hombre entero se salve en todos los órdenes de su existencia anímica y corpórea. Y se manifiesta también su voluntad original íntegra, su mandamiento que no ha de paliarse nunca más, su exigencia de que el hombre sea interna y totalmente obediente. Esta es, poco más o menos, la temática de la predicación de Jesús acerca de Dios. La predicación de Pablo, basada en el acontecimiento Cristo, se concentra sobre todo en el tema de la justificación del pecador. La cristología es en Pablo, desde el principio, más explícita, a base, por ejemplo, de los títulos cristológicos; pero no por eso se oscurece el horizonte teo-lógico: en la muerte y en la resurrección de Cristo se manifiesta la justicia *de Dios* como manifestación a la vez de su juicio y de su gracia, de su sentencia condenatoria y de su sentencia absolutoria. Ese mismo acontecimiento se presenta también como revelación del poder y de la sabiduría *de Dios,* como cumplimiento de la promesa y como realización de la bendición prometida por Dios, como superación de la maldición y de la ley, como reconciliación del mundo con Dios, etc. Ni siquiera en una cristología que va progresivamente acentuándose en cuanto cristología se le atribuye a Cristo en exclusiva ese acontecimiento salvífico, sino que su origen y su sujeto propiamente dicho sigue siendo Dios, el Padre de Jesucristo. Incluso en la cristología no menos explícita del *Evangelio de Juan* es patente el horizonte y el origen teológico. La encarnación del Logos, las palabras y las obras omnipotentes de Jesús se interpretan desde

tal de la Edad Media. No se puede ser tan irreflexivo que se llegue a subordinar la cristología a una teología natural. «En la experiencia viva e inmediata de Cristo se encontraron con Dios los hombres del NT. Ellos le conocen por lo que, viva y poderosamente, hace Dios con ellos en Cristo. Lo primero para ellos no es un esfuerzo filosófico que a duras penas logra construirse un concepto de Dios, sino lo que Dios mismo les reveló concretamente de sí en Cristo» (K. Rahner, *Theos en el NT,* en *Escritos* I, 93-166, sobre todo 109-166).

[31] Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Munich 1964) 92: «No se trata de una paradoja ni es tampoco 'racionalismo'. Es la simple expresión de lo que tenemos en el NT: el evangelio, tal como Jesús lo proclamó, lo integra nada más que el Padre, y no el Hijo». Pero para ser justos con Harnack habría que tener también en cuenta su idea sobre el significado positivo de Jesús para el evangelio, idea que no aparece suficientemente con su formulación paradójica que él contrapone en la p. 91 como respuesta negativa a una positiva y que equilibra luego en la p. 93: «El no integra el evangelio *como* una parte del mismo, sino que fue la realización personal y la fuerza del evangelio, y como tal se le sigue considerando». En posteriores ediciones de su obra se defendió también Harnack contra algunos malentendidos de su paradójica formulación: cf. *op. cit.,* 188. Cf. también MS II, 121ss (F. Schierse).

dicho origen como revelación de la gloria *de Dios,* como comunicación de su verdad, de su vida y de su luz, como realización de la voluntad y de la obra de Dios, como testimonio del amor de Dios [32].

La teología sistemática es ahí donde debe leer la consustancialidad de Cristo con Dios, en el marco de esa concreta predicación y de ese concreto testimonio acerca de *Dios;* y no debe sacarla de tal marco. La necesariamente breve enunciación de la actuación escatológica de Dios no es un rodeo: es el único acceso posible a la realidad auténtica y al poder de Cristo. Porque todos esos enunciados neotestamentarios acerca de Dios poseen una *forma intensiva,* es decir, no hablan de una esencia estática o cerrada en el interior de la divinidad, sino de su actuación soberana de cara al mundo y a la historia. En la base no está un concepto estático y objetivo de Dios, sino una idea de Dios en la cual simultánea e inevitablemente se emite un enunciado sobre el mundo y en relación con el hombre, al cual le sale Dios al paso activamente en Jesús. La enumeración de las franjas del espectro neotestamentario es también necesaria para que la sistemática no se contente con una reducción de esa intervención a un pálido y vacío «denominador común», ya que dicho denominador, incluso cuando intenta conservar esa intensidad y ese dinamismo histórico, como ocurre con el concepto de revelación y de comunicación de Dios, no puede hacer suya toda la densidad que tiene la predicación y la presencialización divina de Jesús.

b) Jesús como intervención de Dios.

Es cierto que Jesús no apunta hacia sí mismo, sino hacia Dios como horizonte personal y activo de sus palabras y de sus obras. Pero es cierto también que desde ese horizonte recae una luz decisiva en Jesús mismo; es precisamente en el horizonte de ese acontecer escatológico de Dios donde Jesús aparece como Cristo, como Hijo de Dios, como Señor, etc. Jesús no habla de Dios de modo descriptivo, como desde lejos, sino que Dios aparece como un acontecimiento que Jesús y la teología neotestamentaria vinculan decisiva y esencialmente a la persona y a la historia de Jesús, en contra de todas las tendencias docetistas, mitológicas o gnósticas. El acontecimiento Cristo no se limita a ser algo así como la *base para conocer* la revelación del señorío y de la gloria de Dios, de su justicia, etc.; no es un punto de partida del cual luego se pueda prescindir. Esa predicación no es posible ni es válida más que sobre la base del acontecimiento Cristo, es cierto. Pero hay más: ese mismo acontecer es también la *base real* y la figura concreta por la cual Dios en cuanto tal se hace acontecimiento. Esa intensidad de la intervención de Dios en relación con el mundo, de la cual hemos hablado, se comunica también a la figura cristológica del acontecimiento. La concretización en Jesucristo supera con mucho el enunciado abstracto de «naturaleza humana», ya que las acciones concretas de su vida histórica se cuentan entre las formas eminentes del acontecimiento en cuestión. En la muerte en cruz y en la resurrección interviene y se manifiesta la justicia de Dios; en la predicación y en las parábolas de Jesús se hace lenguaje el señorío de

[32] No es cosa de repetir aquí las explicaciones de la exégesis. Se trata únicamente de comunicar a la teología sistemática lo que del NT se desprende sobre la relación entre Jesús y Dios. Y lo que de ese recorrido se deduce y lo que hay que seguir analizando críticamente es precisamente la diferencia entre Jesús y Dios. Si dicha diferencia da a la vez a entender una identidad, ello no puede llevar a transferir a la divinidad propia de Cristo indiferenciadamente propiedades y procederes de Dios ni a equiparar con la divinidad propia de Jesús indiferenciadamente al Dios que en el NT aparece detrás de Jesús. Lo que más bien nos exige el NT es mantener en todo caso cierta descentración de la divinidad de Cristo, así como la dinámica del concepto neotestamentario de Dios.

Dios; en las curaciones y en las expulsiones de demonios se hace visible la superación del pecado y del mal; con la aparición de Jesús y con sus signos poderosos se revela a los hombres la gloria escondida de Dios. Toda la vida histórica de Jesús, todas sus formas de expresión humana, todas las formas de «acción» y de «pasión» humana están al servicio de esa actuación de Dios. Hay que alejar la idea de que todo esto no es más que un paralelismo platónico y una yuxtaposición de una forma humana visible y corpórea y una realidad divina, espiritual e invisible. Una disociación así falsearía lo humano concreto de la intervención de Dios en Jesús. Para que el enunciado sea correcto no hay que decir únicamente que Dios actúa *en* figura humana, sino *en cuanto* figura humana [33]. En la línea de la acción existe también una unidad. En el marco de esta primera perspectiva sistemática —la relación de Dios con el mundo— está en juego sobre todo la acción de Dios en dirección al mundo. Esa dirección de la acción de Dios es la que da a la acción de Jesús lo que ésta tiene de relación con el mundo y con el hombre. Y, a la vez, es esa acción y esa existencia de Jesús de cara al mundo y al hombre la que nos da a conocer y la que realiza la relación de Dios con el mundo. Toda la existencia de Jesús está configurada por esa relación y está movida por esa línea de fuerza.

c) Concreción escatológica.

En los diversos enunciados neotestamentarios sobre la actuación de Dios en Jesucristo se dan grados diversos de claridad, desde la cristología implícita a la explícita, diversas conexiones entre horizonte teológico y foco cristológico. Ahora bien, esa mediación cristológica aparece siempre como algo insustituible e indeclinable. La actuación de Dios es inseparable de la realidad concreta que es Jesús [34]. Vamos a precisar más esta conexión.

De las demás mediaciones anteriores y posteriores de Dios se distingue ésta por su densidad, que supera a todas las anteriores y que es insuperable. Ahí radica su rango *escatológico*. Escatológica ha de llamarse en cuanto que supone el cumplimiento de las mediaciones proféticas veterotestamentarias. Ahora bien, esta relación con la anterior historia de la alianza no puede calificarse de simple cumplimiento superior, ya que en ella se produce también una decisión definitiva y trastornante de Dios de cara al mundo. En Cristo irrumpe definitivamente, liquidando la historia precedente y anticipando la historia futura, la gracia de Dios en lugar de su ira, la revelación de Dios en lugar de su ocultamiento, la

[33] No es fiel a esa concreción de Dios en las palabras y en las obras de Jesús una sistemática que se deje conducir preferentemente por la idea de las dos naturalezas, idea que por sí misma tiende siempre a cierto paralelismo. Lo mismo que en la antigua Iglesia, en la sistemática actual es también necesario corregir ese modelo mental, más bien antioqueno, con el modelo alejandrino. A pesar de toda la crítica que pueda hacérsele a la *mia-physis* de la cristología de Cirilo, lo cierto es que ella ha conservado mejor el carácter «sacramental» que la distinción antioquena. Los doce anatematismos, a pesar de ser una exposición discutible de la doctrina de Nestorio desde el punto de vista del adversario, expresan sin duda una pretensión auténtica de la cristología de Cirilo (DS 252-263).

[34] Cf. E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga ^{3}1967) sobre todo 173-215. Sobre el puesto de Jesús dentro del reino de Dios: «La predicación de Jesús está determinada por el reino de Dios. El reino de Dios se expresa en la predicación de Jesús como cercano... La realidad verbal que son las parábolas de Jesús están expresando indirectamente la relación de Jesús con Dios. La relación de Jesús con Dios se explicita en el comportamiento de Jesús para con los hombres».

reconciliación en lugar de la condena. Y este acontecer de Dios en Cristo tiene un valor no sólo en relación con la historia antecedente, sino también y necesariamente con el curso ulterior de la historia; lo cual no quiere decir que a la historia se le quite lo que tiene de historia abierta, pero sí que la decisión que Dios ha tomado no es ya rescindible. La actuación de Dios en Cristo posee un carácter definitivo, *inderogable,* insuperable y anticipador. En el acontecimiento Cristo estamos ante la última acción-palabra de Dios. Y de cara a Jesucristo toma también el hombre en relación consigo mismo la última y escatológica decisión que supondrá salvación o condenación. Por muy cierto que sea que la salvación se ha producido, no se puede pasar por alto toda la seriedad de esta equivalencia, ya que la concreción cristológica afecta a todos los ámbitos.

De esta correlación entre la decisión escatológica de Dios y la persona, las obras y las palabras de Jesús y del testimonio de la actuación de Dios que Jesús da es de donde brota, según el NT, el problema de la *persona* misma de *Jesús.* De este horizonte teo-lógico centrado en Jesús hay que llegar a enunciados propiamente cristológicos, pues Jesús es más que la intersección matemática de lo que acontece entre Dios y el mundo, no es el canal por donde pasa una corriente en la cual no participara él existencialmente. Jesús apunta siempre hacia Dios, hacia el Padre, como origen de su misión, como el origen propiamente activo de su propio poder y de su propio testimonio. Pero esto no quiere decir que Cristo pierda por ello en consistencia y en significado, sino que es así precisamente como le adviene a él su propia dignidad y su propio poder. Los modos de enunciar esa conexión y esa concreción escatológica pueden ser diversos, es cierto; pero dentro de esa diversidad de categorías enunciativas habría que conservar siempre lo propio de la conexión neotestamentaria: la intensidad dinámica de la actuación, la dirección del movimiento de Dios hacia el mundo, el valor escatológico de esta actuación en el horizonte de toda la historia, tanto de la pasada como de la futura. Para precisar la categoría de Cristo no estamos atados a los títulos cristológicos neotestamentarios que quisieron y pudieron enunciar esa concreción e intensidad escatológica en el horizonte mental y lingüístico veterotestamentario y apocalíptico de entonces. Lo que tenemos que hacer es *preguntar* qué hay *detrás* de estos títulos, para lo cual nos proporciona el punto de partida el estadio de la cristología implícita, antes de su fijación en títulos. Partiendo de ahí puede calificarse con un lenguaje nuevo la intensidad escatológica de la actuación de Dios en Jesús. Los títulos bíblicos sirven entonces de hilo conductor por el cual debe guiarse todo enunciado sobre Jesús [35]. Bien entendidos, dichos títulos no hablan de una dignidad y divinidad aislada en Cristo, sino que la deducen funcionalmente de un envío y de un don de Dios. Aun cuando con ello califican la realidad y el poder propios de Jesús, no por ello cierran el horizonte teo-lógico del acontecimiento: Jesús es el Cristo *de Dios,* el Siervo *de Dios,* el Hijo *de Dios.* Si nosotros volvemos a deducir la divinidad de Cristo de su auténtico origen, el Dios que envía con plenos poderes, comunicamos a la cristología sistemática desde la cristología neotestamentaria tanto el carácter del acontecimiento como el horizonte teo-lógico y podemos a la vez entender mejor la realidad propia de Cristo y el puesto que éste ocupa dentro de dicho acontecimiento. Muy lejos de privar a Cristo de su realidad propia y de reducirle a una pura función del horizonte teo-lógico del acontecimiento, lo que por ese camino se logra es volver a inte-

[35] Cf. G. Ebeling, *Historischer Jesus und Christologie,* en *Wort und Glaube* I (Tubinga ²1967) 318: «La tarea de la cristología no es otra que la siguiente: expresar lo que se expresó en Jesús mismo», lo cual implica también para Ebeling la interpretación de los títulos cristológicos tradicionales: *op. cit.,* nota 34.

grar la divinidad de Cristo —que, si no, se racionaliza y se estatifica— en el marco de una perspectiva trinitaria histórico-salvífica.

Luego hablaremos sobre la vida histórica de Jesús y sobre la revelación retroactiva de la unidad de Cristo con el Dios que en él se hace acontecimiento.

d) Jesús como intervención escatológica de Dios y la doctrina de las dos naturalezas.

Un cotejo entre el resumen sistemático de la cristología neotestamentaria aquí intentado y la fórmula dogmática de las dos naturalezas en una única hipóstasis divina podría llevar a clasificaciones disyuntivas demasiado simplistas, a contraponer a una cristología actualista y dinámica una cristología ontológica y estática. Cierto que no se puede pasar por alto la diferencia conceptual y lingüística de ambos enunciados ni se los puede equiparar de un modo antihistórico. Con todo, intentaremos aquí confrontar provisionalmente estos dos tipos de enunciados.

α) A base de una interpretación atenta se puede comprobar una *coincidencia positiva:* lo que se da en llamar cristología dinámica del NT ve lo típico de Jesús y de su historia en que en él se hace presente Dios como nunca anteriormente en la historia profética y de un modo que posteriormente tampoco podrá ser superado. Jesús es el acontecimiento de la revelación *del propio Dios,* de la cercanía misma de Dios y de su probada comunión con los pecadores, de la justicia graciosa del propio Dios para con el pecador, acontecimiento de la comunicación de su propia vida, de su luz y de su propia gloria. En este *acontecer del propio* Dios no ocupa Jesús un puesto puramente externo de transmisor, de comentador, de mediador que actúa desde fuera y de cuyos servicios luego se prescinde (en ese caso sería siempre posible que la mediación fuera sustituida por la inmediación). Pero ocurre que el «por medio de» que implica la mediación cristológica es nada menos que la figura de Dios «mismo». El propio Jesús obra remontándose intrínsecamente al Dios que le envía y que en él se hace acontecimiento. A su propia presencia humana, a sus propias palabras y acciones humanas se les confiere el peso escatológico absoluto de la interpelación y de la declaración salvadora de Dios. *La historia del acontecer del mismo Dios es la historia de Jesús y viceversa.*

Si la fórmula dogmática delimita el acontecimiento Cristo y la realidad que en él se revela frente a cualquier otro tipo de mediaciones, si dicha fórmula *quiso* expresar en categorías ontológicas lo insuperable —y frente al reto arriano *hubo* de expresarlo en dichas categorías—, sigue siendo cierto que toda connotación que se queda en lo creatural y que unilateralmente deja a Jesús dentro de lo creatural es insuficiente y está expuesta a ser superada por no ser escatológica. Si a la realidad de Jesús le llega y se le comunica lo definitivo y escatológico de Dios, es claro que también de la realidad de Jesús que constituye el acontecimiento hay que hablar en términos de naturaleza divina [36].

[36] Con la herejía arriana puede hacerse una contraprueba, que consiste en volver a traducirla de sus propias categorías, igualmente ontológicas, a las perspectivas del NT: si hubo un tiempo en que el Logos aún no existía, habrá también un tiempo en el cual él no exista ya. Por consiguiente, la revelación que tiene lugar con este Logos creado, que ni existió siempre ni existirá siempre, es una revelación superable y derogable. Tenía razón, por tanto, la antigua Iglesia cuando tradujo de las categorías históricas del NT a las categorías de la ontología griega el enunciado definitivo de la intervención de Dios en Jesús. Sólo así se podía derrotar al arrianismo en su propio terreno mental y verbal. Lo insuperable y escatológico de la revelación de Cristo se llamó entonces consustancialidad de Cristo con Dios (DS 125s).

Este breve cotejo de dos formas enunciativas y de su coincidencia intencional no lleva únicamente a volver a traducir en categorías históricas el concepto de «naturaleza divina», sino que conduce también a interpretar consecuentemente la formulación de que es la *hipóstasis del Hijo* la que «actúa» a la realidad de Jesús. Si en la teología sistemática y en la mentalidad creyente falta este enunciado complementario de la «consustancialidad», se pierde inevitablemente de vista que el horizonte teo-lógico del acontecimiento Cristo es *la personal intervención* de Dios, y con ello se pierde también de vista la diferencia que en Jesús mantiene constantemente el NT en su concreción en el interior de la historia. Pero si se dinamiza la connotación de Jesús como Hijo, como realidad que subsiste en la hipóstasis del Hijo, su dignidad divina adquiere también carácter relacional. Cierto que con ello no se capta todavía suficientemente lo que ese carácter relacional tiene de vitalidad dinámica, pero al menos se consigue aproximar la categoría entitativa de filiación al horizonte escatológico del NT y trasladarla a la relación dialéctica, en la cual se conserva *tanto* la dignidad propia de Cristo *como* su origen en el encargo plenipotenciario del Padre.

Menos dificultades supone el concepto de *naturaleza humana* a la hora de la confrontación entre el dogma y la cristología neotestamentaria. Si la actuación de Dios no se sitúa en ningún otro lugar ni en ninguna otra figura que en la de la historia humana de ese Jesús de Nazaret, el concepto de «naturaleza humana» es una fijación ontológica de esa vinculación concreta, histórica, íntegra e indisoluble de Dios a ese hombre. De todos modos, el concepto de unión no logra soslayar la impresión de yuxtaposición y se queda corto frente al carácter concreto que el NT asigna a la intervención de Dios en Jesús. Como el concepto de naturaleza divina en relación con el acontecer escatológico de Dios, así el concepto de naturaleza humana enuncia que, sin que se pueda dar marcha atrás, ese acontecimiento se sitúa en la historia humana y en la realidad de Jesús. El concepto estático de naturaleza no abarca todo lo enunciable, pero enuncia al menos el límite *mínimo* que ha de alcanzar todo enunciado cristológico. No alcanzar ese límite sería docetismo y mitología.

Buscar el concepto de *unión hipostática* en el NT sería un proceder forzado por antihistórico, ya que significaría desconocer que están en juego horizontes mentales y lingüísticos muy distintos. Es precisamente este concepto el que más ha contribuido a independizar del horizonte teo-lógico la realidad propia de Cristo. Una vez que se piensa que la naturaleza divina está unida con la humana en una sola hipóstasis, no parece ya necesario ni lícito preguntarse por Dios en cuanto origen de Jesús, distinto de Jesús mismo. La cristología neotestamentaria comenzó por esa diferencia y por la relación que media entre Jesús y Dios: es decir, la cristología neotestamentaria comenzó por una categoría de unidad y de diferencia a la vez. En la cristología todavía implícita del Jesús terreno no sale a colación una realidad divina propia de Jesús, en el sentido de una «entitas *in*trinseca»: Jesús está plenamente en relación de subordinación, en el sentido de una «entitas *ex*trinseca», con la intervención escatológica de Dios. Ahora bien, dicha diferencia, lejos de ser pura distancia, es el fundamento del puesto indeclinable que Jesús como Hijo ocupa en dicha intervención de Dios. Cierto que ese puesto es un puesto de base relacional, está en relación con la intervención de Dios. Pero también es cierto que dicha relación es incondicional en ambos sentidos; lo cual quiere decir que, en este plan relacional, es una relación absoluta. La intervención de Dios no es pensable ni es real sin el Jesús histórico, y el Jesús histórico a su vez no puede disociarse de ese acontecimiento. Cuando la teología de la antigua Iglesia, a raíz de esa relación, atribuye a *Cristo mismo* una dignidad divina, está explicitando el equivalente ontológico de esa interna *pertenencia de Jesús a la intervención de Dios,*

está explicitando la «entitas intrinseca» a partir de la «entitas extrinseca» [37]. A su modo, el concepto de unión hipostática expresa que la intervención escatológica de Dios no puede ya disociarse de Jesús, que esa vinculación no es casual ni provisional, que no se basa en una relación puramente moral, que la relación misma es escatológicamente indisoluble y que, por tanto, ni es superada ni menos superable. Por otra parte —y por razón del carácter relacional—, reconocer a Jesús naturaleza divina no elimina la diferencia entre el horizonte teológico y Jesús mismo; pero tampoco puede hacer de Jesús un órgano plenamente funcionalizado del Dios que se hace acontecimiento.

Estas fronteras circunscriben hacia arriba y hacia abajo el espacio dentro del cual hay que situar la relación de Jesús con la intervención escatológica de Dios: esa relación es más que una conexión de orden voluntario o provisional, superable y derogable; pero no es tampoco una identificación no dialéctica entre Dios y Jesús: es una pertenencia relacional. En el punto de intersección de las aproximaciones de la cristología del NT —que trazan negativamente un marco sin indicar positiva y directamente el «lugar geométrico» de las diversas exigencias— es donde se sitúa la formulación de que el hombre Jesús particpa relacionalmente en la categoría divina del Dios que en él se hace acontecimiento. La antigua Iglesia precisó ese punto llamándolo *filiación divina esencial,* y para la constitución de esa realidad de Cristo eligió el concepto de *unión hipostática.* Dentro de su opacidad, y a pesar de todos los malentendidos a que puede dar lugar, lo que dichos términos pretenden es expresar que la intervención de Dios se concreta escatológicamente en la historia y en la existencia de Jesús, historia y existencia inseparables de esa intervención.

β) El ensayo que acabamos de hacer muestra la cohesión positiva y a la vez las diferencias críticas entre la cristología neotestamentaria y la dogmática. Supondría una ideología histórica forzada, de tipo romántico, no ver en las nuevas categorías posbíblicas más que peligro, falseamiento y degradación, como si las categorías ontológicas, hermenéuticamente necesarias en aquel entonces, no pudieran ser también una precisión positiva y un baluarte de la primera confesión de fe, confesión que se trató de traducir incólume y fielmente al nuevo horizonte mental y lingüístico. Hemos intentado hacer ver lo que el enunciado ontológico sobre Cristo aporta, lo que tiene de acertado y el valor en cierto sentido permanente que le corresponde: fundamentar y delimitar entitativamente lo definitivo y escatológico del acontecimiento Cristo.

Ahora bien, no se puede ignorar que esa traducción deja de lado muchos temas esenciales del NT, temas que siguen sin ser recuperados y elaborados. Hay que anotar una serie de *diferencias críticas* si no se quiere que la legítima precisión ontológica del misterio de Cristo conduzca a una peligrosa pérdida de aspectos esenciales. Se deja de lado el carácter de acontecimiento que tienen tanto la actuación de Dios como la historia de Cristo [38]. Mientras el NT habla

[37] H. Vorgrimler, *Hypostatische Union. Der «historische Jesus» und das Dogma von der H. U.:* LThK V (1960) 583s, sobre la ecuación objetiva de los testimonios del NT con lo que significa unión hipostática: «En Jesús no tenemos un profeta con una palabra que decir 'sobre' Dios que no fuera más que un suceso transitorio de una historia de la salvación que siguiera abierta, sino que en él tenemos la Palabra absoluta de Dios inseparablemente unida con la plena realidad humana de Jesús en nuestra historia».

[38] Algunos elementos para recuperar la densidad neotestamentaria los podría proporcionar la propia terminología del dogma de la antigua Iglesia. Si dicho dogma, en virtud de cierto proceso de reducción, transformó los enunciados dinámicos del NT en enunciados ontológicos, sería posible el proceso inverso. Donde el dogma habla de «*homousía*» habría entonces que hablar de «homo*cracia*», señorío y gloria igual y común, o,

dinámicamente e interpelando a los oyentes acerca del reino, de la revelación, de la gracia, de la comunicación, etc., de Dios, nos encontramos aquí con una neutra y objetivante *naturaleza divina* de Cristo. Ha desaparecido también en gran parte la diferencia personal y relacional entre el Dios que envía con plenos poderes y Cristo que es enviado con ellos. La cristología explícita ha introducido de tal modo esa divinidad en la realidad Cristo, que no ha prestado la atención que corresponde al origen y a la prestación de la misma. Mientras el horizonte teo-lógico se ve hoy tan unilateralmente acentuado que se teme un vaciamiento y una funcionalización de Cristo, de modo que Cristo perdería toda consistencia y ni siquiera formaría parte de la intervención personal de Dios, en la teología «ortodoxa» de la antigua Iglesia y de la Escolástica acecha el peligro contrario: acentuar de tal modo la divinidad propia de Cristo que no cuente propiamente la relación con Dios, aun cuando verbalmente se la miente. La filiación modificada relacionalmente, según la cual Jesús es de naturaleza divina, no influye en tal caso en la comprensión y en la interpretación de la naturaleza divina de Jesús.

Comparada con la concreción y actualidad humana con que el NT presenta la intervención personal de Dios en Jesús, la categoría de *naturaleza humana* es también una enunciación abstracta de pobre contenido. El poderoso movimiento que en el mundo irrumpe con la historia de Jesús, con sus palabras y con sus obras, con su «actividad» y su «pasividad» humanas, pone de manifiesto en el NT la energía oculta y manifiesta de que múltiples realizaciones humanas. El reino de Dios es el que orienta sus palabras, la misericordia de Dios toma la forma de mesa común con los pecadores, la justicia de Dios se acredita en el abandono de Jesús al morir en la cruz. De toda esta concreación humana no deja entrever nada el concepto de naturaleza, al menos para un oyente que no se pregunta sobre el trasfondo neotestamentario de la fórmula dogmática. Una cristología dogmática de base neotestamentaria no debe agazaparse en ese concepto de naturaleza, sino que debe ir mucho más allá, hasta llegar a la actualidad de los rasgos humanos, cuales son la historia, la acción, el lenguaje, los encuentros personales, etc. [39]. Hay que activar el rasgo de *principium operationis* que el concepto escolástico de naturaleza posee, y hay que explicitarlo en la variedad de actos y *operationes* del hombre Jesús. Por ello trataremos luego de una auténtica historia humana de la filiación divina de Jesús.

Finalmente, la visión dinámica de Jesús en cuanto intervención de Dios arroja también una luz crítica sobre el concepto de *unión hipostática.* La tendencia de este concepto es hacer intervenir el acontecimiento y la acción a lo más en el principio, en la constitución aunante de la realidad de Cristo, para pasar luego a dar por supuesta esa realidad como algo definitivamente establecido y quieto en sí mismo. Hay que insistir en la visión dinámica que integra la unidad entitativa de Jesús con Dios en la intervención del mismo Dios. Ahora bien, esto no se produce en un acto ahistórico o puramente puntual de unificación, sino en un continuo proceso, marcado por la frecuencia e intensidad con que el reino de Dios, su gloria y su interpelación se hacen acontecimiento en las palabras y en las obras de Jesús. Sin diluir el acontecimiento Cristo en una sucesión discontinua e intermitente de sucesos aislados, la realidad misma de la unión hipostática ha de entenderse como *producto histórico:* la viva rela-

como a veces ocurrió, de una misma adoración y glorificación (DS 180, en el primer concilio de Constantinopla se habla de la misma adoración del Espíritu Santo).

[39] Esta exigencia coincide hasta cierto punto con la de K. Rahner, *Problemas actuales de la cristología,* en *Escritos* I, 167-221, cuando pide mucha más concreción respecto de los actos humanos de Jesús; cf. sobre todo 196ss.

ción, siempre actual, entre Padre e Hijo, que es como con acierto vio la filiación divina la teología tradicional de la Trinidad, no debe extrapolarla ni remontarla la cristología a una preexistencia temporal más allá del acontecimiento humano concreto de Cristo. Es más bien la concreción siempre actual de la acción de Dios en la acción de Jesús la que va revelando progresivamente su filiación eterna. El que hablemos de un auténtico *proceso* de la filiación eterna no *tiene por qué* verse como un falseamiento o una negación de dicha filiación.

Además del peligro de que la intervención de Dios en Jesús se fosilice en un ser ahistórico, notemos también otro peligro, del cual hablamos ya a propósito del concepto de «naturaleza divina» y que tiene que ver con la concepción excesivamente ontológica de la realidad de Cristo. Desde el momento en que el hecho de que Dios *comunique* a Jesús el poder y la esencia divina no se ve ya como acontecimiento, desde el momento en que se pierde de vista que es Dios Padre el origen constante de la filiación divina, se esfuma también la diferencia permanente que media entre Dios Padre en cuanto misterio sin principio y el Hijo en cuanto aquel que de Dios viene y desde Dios actúa. Surge una concepción absoluta de la divinidad de Jesús que no habla ya de su contextura trinitaria [40]. Y a la inversa: al perder de vista el horizonte trinitario, la teología sistemática reduce a la relación entre naturaleza humana y divina en Cristo la relación existencial entre el Padre y el Hijo, esencial en el Nuevo Testamento. Cuando a la realidad Cristo se le asigna la divinidad sin referirla a su origen en el Padre, la acción de Cristo generada en el Padre y siempre relativa a él pierde esa correlatividad. Es cierto que el concepto de unión hipostática introduce a Jesús en la intervención escatológica del mismo Dios; es cierto también que para formular verbalmente esa pertenencia se puede echar mano del concepto de unión entitativa definitiva; pero no menos cierto es que la relación con Dios Padre, expresada verbalmente con el concepto de filiación, debe desarrollarse también en forma real y consecuente.

En este cotejo hemos pretendido mostrar cómo, a pesar de las diferencias verbales y conceptuales, la doctrina y la terminología de las dos naturalezas y de la unión hipostática están justificadas y son necesarias en la historia del dogma. Pero había que manifestar también las reducciones y las peligrosas unilateralidades de dicha conceptualización. Esta confrontación crítica con el origen de la cristología en el testimonio neotestamentario sobre Cristo y en el acontecimiento Cristo mismo pone de relieve la distancia, pero señala también el camino y la dirección por donde hay que proseguir, más allá de las formulaciones dogmáticas que hasta hoy circulan, no porque éstas vayan *demasiado lejos,* sino porque *se quedan cortas.*

3. *Cristología pascual y cristología prepascual*

La concepción que hace de la relación de Dios con el mundo y de la mediación cristológica inscrita en ella el marco fundamental de la cristología ofrece

[40] Sobre la ausencia de la doctrina de la Trinidad en la cristología y viceversa, cf. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»,* en *Escritos* IV, 105-136, sobre todo 117-136. «No se puede... replicar que la doctrina de la encarnación es teológica y religiosamente tan central para los cristianos que por ello la Trinidad está siempre presente en su vida religiosa. Pues cuando se habla de la encarnación de Dios no nos fijamos hoy día, tanto religiosa como teológicamente, más que en el hecho de que 'Dios' se hizo hombre... y no en que esa persona es precisamente la persona del Logos. Cabe la sospecha de que para el catecismo de la cabeza y del corazón (a diferencia del catecismo impreso) no variaría nada si no hubiese Trinidad» *(ibíd.,* 107).

mayor margen para introducir un desarrollo histórico que una concepción basada en las ahistóricas categorías de naturaleza y esencia. Pero incluso así debemos abordar explícitamente esa dimensión histórica que caracteriza ya todo el proceder y toda la relación histórico-salvífica de Dios con el mundo, y que ahora nos vuelve a salir al paso en la mediación cristológica. Tanto con respecto al horizonte total como con respecto al foco cristológico, ha de evitarse la impresión de identidad ahistórica. En la visión del AT y del NT está Dios en una relación activa con Israel, sobre todo desde Abrahán, y más estrechamente desde la conclusión de la alianza en el Sinaí, relación ésta que domina toda la historia de ese pueblo. La elección inicial, abierta en todo momento a un cumplimiento más perfecto en el futuro, se tambalea una y otra vez a lo largo del tiempo por la infidelidad y la desobediencia de Israel, pero la fidelidad del Dios de la promesa, que persigue incansablemente su fin, la restablece una y otra vez. La reflexión teológica sobre la historia, que ya en el AT ha ampliado sus perspectivas, incluye también en esta dinámica al resto de la humanidad y a todo el cosmos. Esa relación histórica hasta entonces abierta adquiere con la intervención escatológica de Dios en Cristo un carácter definitivo y decisivo, aun cuando el retraso de la parusía plantee luego el problema de interpretar teológicamente el tiempo posterior a Cristo. Lo que en esta forma puede afirmarse de toda la historia entre Dios y el mundo aparece con mayor claridad, como ampliado con ayuda de un pantógrafo, en el acontecimiento Cristo. En la historia de este hombre encontramos concentrado todo el drama del camino que recorre la historia entera.

a) Forma histórica de la intervención personal de Dios en Jesucristo.

Al haber situado como encuadre el horizonte y el foco puede haberse producido la impresión falsa de que el acontecimiento Cristo es un suceso puntual. Es cierto que toda la amplitud viva de la historia de ese acontecimiento ha de resumirse en un todo existencial. Pero esa unidad de la vida no debe conducir a una concepción doceta que reduzca la historia a una idea o a una actitud interna, tras cuya extracción se podría renunciar al «material» de donde se extrajo la idea o la postura ética en cuestión [41]. El acontecer del reino, de la gloria, de la interpelación de Dios adquiere forma mundana e histórica en la *vida histórica de Jesús*. En el curso de su vida, así como en cada una de sus palabras y de sus acciones, Jesús parte siempre del origen de su misión. Aun siendo distinta la intensidad y expresividad de los diversos rasgos, todos ellos tienen en común ese origen y esa orientación.

En la vida de Jesús se superponen y se entrecruzan lo propio de la historicidad antropológica y lo propio de la dimensión histórico-salvífica. Estos dos movimientos históricos no sólo tienden a una conclusión externa, sino también a una culminación interna; pero ese fin está abierto hasta que se llega a él. Y esta apertura de la historia de salvación, que persiste hasta el tiempo de Jesús, es un rasgo propio de la situación histórica veterotestamentaria, que no recibirá su consagración ni su dilucidación definitiva sino con el acontecimiento Cristo: por sí misma está aún por decidir y es, en este sentido, una historia abierta. La apertura antropológica de la vida humana de Jesús es, por consiguiente, la forma vivida de toda la apertura histórico-salvífica, a la vez que la consolidación y dilucidación de la vida histórica en la muerte y en la resurrec-

[41] Sobre el respeto a la historicidad del hombre en la filosofía y en las religiones, cf. H. U. von Balthasar, *Die Einheit unseres Lebens,* en *Einfaltungen* (Munich 1969) 105-127.

ción de Jesús está determinando su propia vida histórica y toda la historia de la salvación, haciendo así de la historia abierta de la vida de Jesús *y* de la historia abierta de la salvación una historia cerrada y definitiva [42]. Esa apertura no relativiza cada uno de los momentos de la vida histórica: lo que ocurre es que es posible revisarlos, ponerlos en tela de juicio, revocarlos o, por el contrario, confirmarlos y corroborarlos definitivamente. El servicio que Jesús presta al establecimiento del señorío de Dios, a la implantación de la voluntad de Dios, a la realización de la comunión de gracia entre Dios y el hombre es un servicio histórico libre. Incluso el que Dios le otorgue plenos poderes para llevar a cabo su propio acontecimiento no es una investidura que tenga lugar en un momento preciso y que valga para toda su vida histórica, sino que esa misma investidura es historia siempre nueva y siempre nuevo acontecer. Ello quiere decir que incluso esa relación entre el Padre que otorga plenos poderes y el Hijo investido de los mismos tiene una historia que sólo desde el final se hace diáfana y definitiva. De ahí que el término de la vida histórica de Jesús sea de importancia decisiva: sólo desde ese final puede llegarse a una expresión definitiva que determina también todo lo anterior de su vida histórica, y sólo desde él puede resumirse el contenido de su obra.

Ahora bien, ese final de Jesús tiene una doble forma, lo cual hace que a la vida de Jesús puedan dársele dos interpretaciones contradictorias: la *fe* interpretará el sentido de esa historia desde la *resurrección* y afirmará la unión filial de Jesús con Dios; en cambio, la incredulidad se quedará en lo *empírico,* y de la crucifixión y *muerte* de Jesús concluirá que Jesús no tuvo nunca razón al decir que era enviado de Dios, ya que toda su existencia, su predicación y su obra fue un fracaso, puesto que Dios le abandonó. A una con la confesión de fe del NT escogemos nosotros como punto de partida para interpretar la vida de Jesús el hecho de que Dios lo resucitó, sin eludir por ello la paradoja de su vida prepascual y, sobre todo, de su muerte. En modo alguno podemos comenzar por un determinado momento de su vida, ni siquiera por el comienzo que es la encarnación, ya que hasta el final de su caminar no está definitivamente claro si Jesús ocupa un lugar y cuál en el horizonte del acontecimiento de Dios. Cierto que ya la vida misma de Jesús plantea la pregunta, pero por sí sola no es suficiente para encontrar la respuesta, que sólo se pudo dar desde la Pascua, e incluso hoy, para la teología sistemática misma, sigue siendo verdad que sólo desde la Pascua se puede encontrar tal respuesta.

b) La resurrección de Jesús, forma definitiva de la relación de Dios con el mundo.

Hay que volver a recuperar la idea básica que nos sirva no sólo para analizar la relación entre Dios y Jesús, sino también para enfocar la relación, mediata y concretada en Cristo, que Dios mantiene con todo el mundo humano e histórico. Lo inconcluso y velado de la historia prepascual de Jesús afecta también a la relación de Dios con el mundo. Ambas relaciones están abiertas, su sentido aparece velado y lo que de definitivo tienen no está aún realizado

[42] Sobre la encarnación de la Palabra como estricta *historificación* y sobre su importancia para la comprensión de la historia, cf. H. U. von Balthasar, *Implicaciones de la palabra,* en *Verbum Caro. Ensayos teológicos* I (Madrid 1964) 65-93, sobre todo 86-93: «Si la Palabra se ha hecho carne, se ha hecho también historia, e historia en un sentido doblemente subrayado, ya que en la historia especial que pertenece intrínsecamente a la historicidad de Jesucristo, en la historia de la alianza del pueblo de Israel, pertenecen en cuanto históricos al contenido de la revelación los pasos históricos que Dios da con su pueblo» (67).

ni es reconocible. Lo que Dios hace al resucitar a Jesús tiene importancia en relación con Jesús, revela la relación definitiva de Dios con él. Pero hay más: ese hecho es también revelación dirigida al mundo: cuando Dios actúa o deja de actuar, cuando Dios asiste a Jesús o lo abandona, está a la vez decidiendo si ha de dar vida al *mundo* o si ha de abandonarlo, si de cara al mundo es un Dios que perdona o un Dios que condena. Ni Jesús ni el mundo pueden antes de la resurrección dar una respuesta clara y definitiva a esta pregunta. Lo que en un principio se impone al mundo es el evidente fracaso de Jesús que supone su muerte. En ese fracaso, el mundo no puede menos de ver el fracaso de su propia historia, su propia condena y su destino mortal. Esta conexión entre la historia de Jesús y la del mundo es el fundamento de la vinculación entre cristología y soteriología. Ahora bien, lo que no podemos hacer es ver esa conexión como pura relación salvífica. El acontecimiento Cristo es, en todo caso, la decisión sobre la relación de Dios con el mundo, al margen de que tal decisión signifique salvación o condenación, *soteria* o *apoleia* del mundo.

Ahora bien, el NT atestigua que esa ambivalencia previa se ha decantado definitivamente en pro de Jesús y del mundo: la acción de Dios al resucitar poderosamente a Jesús ha implantado también para el mundo una relación escatológica de salvación: «*El* fue resucitado para *nuestra* justificación» (Rom 4,25). Antes de hablar de su sentido estrictamente cristológico, bueno será diseñar el sentido soteriológico universal de la resurrección. Con ello evitaremos en lo posible el riesgo de perder de vista el valor soteriológico del acontecimiento Cristo que se extiende al mundo. Claro está que ese valor soteriológico, no menos que la relación de Dios con el mundo, no puede separarse de la relación de Dios con Jesús y mucho menos de su resurrección[43]. Si luego en la teología del NT nos encontramos con enunciados que ven la relación positiva y salvadora de Dios con el mundo fundamentada ya en la muerte en cruz, ello no supone un argumento contra nuestro punto de partida, ya que tales interpretaciones teológicas de la muerte no han podido producirse sino a la luz de la resurrección.

α) *El acontecimiento pascual, manifestación de la relación de Dios con el mundo.* Al resucitar de la muerte a Jesús crucificado, Dios decidió para siempre ser un Dios que se comunica al mundo y lo reconcilia consigo. Con este acto, la condenación del pecado y del pecador no queda difuminada ni trivializada, sino dialécticamente integrada en la justificación graciosa y vivificante del mundo pecador y condenado. De cara al mundo, Dios se ha dado su nombre definitivo, y se revela al mundo y actúa con respecto a él bajo el único nombre con que podrá ser invocado, y ése es el nombre que Dios quiere que se le dé en adelante.

Así, pues, tan variada como la terminología con que se expresa la intervención escatológica de Dios frente al mundo es la interpretación del hecho pascual, del cual parte dicha intervención: reconciliación, justificación, señorío, victoria, gloria, perdón, pacificación, liberación; o con binomios contrapuestos: iluminación en lugar de tinieblas, cercanía en lugar de lejanía, gracia en lugar de condena, vida en lugar de muerte. Todo eso viene a ser Dios para el mundo al resucitar a Jesús; por ello y sólo por ello cabe anunciar al mundo una promesa tal y creer en su cumplimiento. A este tipo de descripción universalizante de la relación salvífica no se le puede acusar apresuradamente de igualación generalizadora y atemporal. Cierto que es unilateral desplegar sobre el mundo

[43] Cf. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968) 55: «Pero la resurrección no sólo ha revelado el ser velado de Jesús, sino que ha cambiado también la situación radical del mundo y del hombre».

un horizonte salvífico luminoso tan general que la gracia de Dios aparezca como la luminosidad genérica de la trascendencia humana. Pero no es menos seguro que también es unilateral hacer de la acción de Dios al resucitar a Jesús una ostentación de poder y de gracia privada que no afecta al resto del mundo. Siguiendo con la misma imagen, se puede decir que, en tal caso, del foco luminoso que es el acontecimiento Cristo no se sigue nada para el horizonte, que, incluso después de Pascua, sigue a oscuras. No se pueden separar ni contraponer la forma categorial y la forma trascendental de la única acción salvadora: lo que hay que hacer es coordinarlas. Sólo el conjunto de las dos revela el fruto completo del acontecimiento Cristo.

β) *Significado de la resurrección en la vida de Jesús.* Todo lo que hasta ahora hemos calificado de horizonte teo-lógico del hecho pascual y de nueva relación de Dios con el mundo no se encuentra en el NT sino en forma de concreción cristológica. La intervención personal de Dios en cuanto luz, vida, señorío, etc., se concreta en el Cristo resucitado: «Demos gracias a Dios, que nos ha dado la victoria *en nuestro Señor Jesucristo*» (1 Cor 15,57). Con la Pascua se asienta definitivamente que la intervención de Dios no ha tenido lugar sino en el acontecimiento Cristo. Para Jesús, como para el mundo entero, sólo ahora adquiere sentido claro e inequívoco y carácter escatológico definitivo la relación de Dios con él. Si tal relación pudo parecer problemática antes, sobre todo en el ocultamiento de la cruz, la intervención pascual de Dios en su ungido, elegido y enviado pone fin a esa duda: con la resurrección pasa Jesús definitivamente a ser el Cristo, el Hijo de Dios y el Señor.

γ) *Jesús: identidad divina y relación con Dios.* Con la resurrección queda claro que *Dios* quiere ser definitivamente para el mundo un Dios de gracia y de señorío, que se comunica y se glorifica. Y queda también claro que lo quiere ser *por medio de la persona y de la historia de Jesús.* Pero hay más: el *lugar activo que Cristo mismo* ocupa en dicha acción de Dios pasa a ser con la resurrección comunidad plena de acción con Dios. La relación comunicativa entre Dios y Jesús no se suspende ahora como si ya no fuese necesaria. Lo que ocurre es que Jesús, más claramente que en la historia prepascual, lejos de ser realizador puramente instrumental de una acción de Dios, pasa también a convertir en historia operada con su propia libertad y con su propio poder lo que era acción de Dios en él y por medio de él. Dentro del señorío de Dios existe ahora también el señorío de Jesús, y esto no como un período temporal transitorio, sino como participación plena de Cristo en el señorío de Dios. Dentro de la fidelidad de Dios, probada en la resurrección, existe ahora la fidelidad de nuestro Señor Jesucristo. Vista desde la Pascua, la cruz es la revelación del amor de Dios, que entrega a su propio Hijo a la muerte; pues bien, ahora tenemos también el amor de ese mismo Hijo, no como amor paralelo o concurrente con el amor de Dios, sino como amor de Dios hecho propio y ejercitado por Cristo mismo. La mediación más bien actualista de la acción de Dios por medio de Jesús antes de la resurrección pasa a ser una permanente mediación de Dios y participación de Jesús; con lo cual se hace pleno y definitivo el lugar propio que a Jesús le corresponde dentro de la acción de Dios: participación comunicada, igualdad de poder por colación de plenos poderes, señorío igual por exaltación, igual poder de juzgar por delegación. No es posible ni necesaria una colación superior de poderes. La exaltación de Jesús y su constitución en Cristo son en sí mismas una acción escatológica de Dios y, por tanto, confieren a Jesús un puesto y una realidad propia. En cuanto resucitado, él es el Señor para siempre, el que vuelve y el que domina por toda la eternidad.

Por tanto, cuando hablamos de escatológico y definitivo no estamos hablando de un señorío ahistórico de Dios ni de un genérico proceder gracioso de

Dios. Nos referimos a esa forma concreta que ha adoptado la acción escatológica de Dios al comunicar el señorío divino a Jesús, al realizar su amor entregando a Jesús y en la entrega de Jesús. Dado que el señorío de Dios se ha concretado cristológicamente, a esa su concreción y, por consiguiente, a Jesús mismo le corresponde una categoría escatológica, definitiva e insuperable. Por tanto, lo que no admite marcha atrás, lo que ni hacia atrás puede diluirse ni hacia adelante superarse a base de una inmediatez superior no es sólo el señorío de Dios, sino también la colación de dicho señorío a Jesús y el ejercicio por él de ese señorío; ni lo es sólo el amor de Dios, sino también su realización en la vida y en la muerte de Jesús. El propio Jesús forma parte del acontecimiento escatológico. La colación del señorío y el propio señorío conferido a Jesús participan del carácter definitivo de la intervención de Dios en la historia.

Lo que da a conocer y a entender la «consustancialidad» de Jesús con el Padre es en primer lugar, en esta perspectiva de futuro, el hecho de la *igualdad de poder,* de gloria y de señorío. A la luz de esta transmisión de poder y de gloria se pone de manifiesto su plena comunidad con Dios. Así, pues, la consustancialidad, lejos de ser punto de partida y tesis inicial de una reflexión cristológica, es el resultado de la intervención personal de Dios realizada por mediación cristológica. Semejante intervención no excluye que su mediación sea la historia de Jesús. Esa mediación no se elimina a medida que crece la inmediatez de Dios, sino que adquiere paradójicamente su más alto grado de intensidad cuando la inmediatez de la actuación de Dios llega a ser máxima. Y viceversa: la mediación cristológica no desplaza una inmediatez escatológica de Dios, sino que la suscita. El carácter dinámico del acontecimiento confiere una forma también dinámica a la mediación de Jesús y a su comunión con Dios. Por eso no es exacto hablar estáticamente de una *consustancialidad:* hay que hablar también de una comunidad de acción, de señorío, de función judicial, etc. Sin anticipar con ello todas las conclusiones que tanto el NT como la teología posterior aplicaron retroactivamente a la etapa prepascual, *desde* Pascua podemos y debemos hablar de una tal comunidad de Jesús con el Padre. Desde Pascua no es ya Jesús únicamente un órgano importante o un profeta privilegiado de la acción de Dios: a partir de Pascua tiene Jesús dentro de la acción de Dios los mismos poderes, propios en cuanto recibidos, vive en la misma gloria, ejerce la misma función judicial. Esta coposesión de Jesús no duplica el señorío, la gloria, la función judicial de Dios: el mismo señorío y la misma gloria que Dios tiene originariamente los posee también ahora Jesús por transmisión. Y desde el momento en que ese señorío compartido, esa participación por donación, no mengua la unidad y totalidad de la acción de Dios, desde ese momento puede y debe hablarse de una igualdad. Al título de Dios en esta donación escatológica y en esta comunión sin resquicios responde entonces el título de Jesús: si Dios, en cuanto posesor original de esta gloria y de tal señorío se llama Padre, Jesús aparece en esta coposesión como Cristo, como Kyrios y, sobre todo, como *Hijo de Dios* [44].

δ) *La unidad de ser como unidad de acción.* Por la vía de la comunión funcional y dinámica del hombre Jesús con el Dios que promueve su propio

[44] H. Schlier, *op. cit.,* 51ss. F. Hahn recalca que la intervención del llamado «Hijo de Dios» es primariamente algo que tiene lugar al fin de los tiempos. Esta idea, aunque exegéticamente discutible, apunta en una dirección histórica que la cristología dogmática dejó de lado, ya que, ocupada del Hijo prepascual o preexistente, olvidó casi por completo esa función al fin de los tiempos (F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Gotinga ³1966, 287-292).

señorío comunicándose por gracia se llegó a descubrir la unidad de Jesús con Dios, unidad que se plasmó en los títulos de Hijo de Dios, Cristo, Kyrios y en el concepto de consustancialidad. El camino que a ella condujo se recorrió partiendo de la comunidad de acción. De ahí que ese concepto estático haya de interpretarse siempre de nuevo a partir de la comunión e igualdad de acción. Este punto de partida permite tener presente siempre el sentido de la colación de plenos poderes, de suerte que no se llegue a una consustancialidad «paralela», no relacional: esa igualdad sigue siendo la unidad ordenada entre Padre e Hijo. *El camino por el cual se ha llegado a adquirir el conocimiento de la consustancialidad y el conocimiento mismo no pueden separarse, ya que se condicionan mutuamente.* La fe que intenta comprender la intervención personal de Dios en Jesús había de tomar esa ruta para llegar legítimamente, más tarde o más temprano, a una fórmula como la de la consustancialidad. Lo cual quiere a la vez decir que ese término al cual llegó el conocimiento no se comprende rectamente más que situándolo siempre en tal camino. Se puede muy bien decir que sería más infrecuente la sospecha de mitología y de politeísmo larvado si se mantuviera siempre el condicionamiento mutuo entre el conocimiento al cual se ha llegado y el modo como se ha llegado a él. No se produciría entonces la impresión de que junto a Dios hay otro sujeto autónomo y cooriginal de la historia de la salvación o de que el señorío de Cristo es un interludio provisional que debe dar paso en última instancia a un señorío inmediato de Dios. El trasfondo del proceso cognoscitivo aquí descrito permite coordinar una autonomía relacional y originada de Jesús como Señor e Hijo de Dios con la prioridad y originalidad histórico-salvífica de Dios Padre. Cierto que con el concepto de consustancialidad divina dio la teología más de un paso sobre el tenor directo del testimonio neotestamentario. Pero es cierto también que en esa dirección la impulsaron los enunciados del NT, que, aun no siendo sistemáticos, convergen en identificar la intervención escatológica de Dios con la mediación cristológica, que con la resurrección adquirió un carácter escatológico permanente.

Al final de este camino mental aseguremos nuevamente el punto de partida: aquel de quien se afirma que es consustancial, que está en total comunidad de vida y de acción con Dios Padre, aquel que con la resurrección se reveló como Hijo de Dios y fue constituido inderogablemente como mediación de la inmediatez de Dios, no es otro que el hombre Jesús al final de su historia humana. En este lugar hemos acentuado ante todo el predicado teológico adquirido: Hijo de Dios, Cristo, partícipe del señorío de Dios que comparte como Señor con propia autonomía. Pues bien, ahora volvemos a subrayar el sujeto: es *Jesús,* el sujeto de esa historia humana, quien aquí se revela como Hijo de Dios, como Señor, como amor personal de Dios [45].

[45] Aun cuando consideramos legítimo el proceso mental que va desde el NT a la fórmula de Nicea y vemos en él la explicación de una implicación neotestamentaria, no podemos pasar por alto una reserva crítica, que ha de ser importante sobre todo para la interpretación de Calcedonia. Sujeto de la afirmación cristológica en el marco del acontecimiento escatológico de Dios es Jesús de Nazaret: eso quiere decir que el predicado teológico se atribuye a un hombre a quien en la acción escatológica de Dios le corresponde una subsistencia relacional. Esa subsistencia se reconocerá y articulará más adelante como filiación y como preexistencia intradivina. Ahora bien, ¿es justo que esta progresiva determinación trascendente de Jesús lleve a que el hombre Jesús vaya perdiendo en favor de la persona del Logos la autonomía y la personalidad, que en un principio no suponía problema alguno, y a que el sujeto auténticamente humano de los enunciados neotestamentarios se convierta en una naturaleza humana considerada como mero predicado? Este cambio entre la confesión cristológica original del NT y la del dogma ha de volver a ocuparnos aún.

c) Significado retroactivo de la resurrección de Jesús (Pascua).

Desde la Pascua se puede y se debe mirar en *dos* direcciones. Durante mucho tiempo la teología, sobre todo la teología fundamental, se ha limitado prácticamente a contemplar retrospectivamente desde Pascua la acción y las palabras prepascuales de Jesús. Esa perspectiva la adoptaremos aquí en seguida, aunque en un sentido más amplio. En cambio, el NT apunta desde la Pascua hacia la plenitud futura, esperada como algo muy próximo e inaugurada ya con la Pascua. Fundamentalmente hemos tenido ya en cuenta esta perspectiva cuando hemos dicho que la mediación cristológica de la intervención de Dios es inderogable e insuperable en el futuro, resultando así escatológica.

Pero el hecho pascual está también en una relación mayor e inseparable con la vida prepascual de Jesús. Al igual que la cristología neotestamentaria no puede fundamentarse sólidamente sino a la luz de la resurrección de Cristo, el camino prepascual del Crucificado no puede interpretarse nítida y definitivamente sino desde la resurrección. Pero dicha fundamentación cristológica no carece de prehistoria ni de presupuestos: no se puede decir que la cristología sea un fruto exclusivo del hecho pascual. Si la resurrección ocupa un lugar esencial en la vida histórica de Jesús, ha de descubrirse en esa vida histórica una orientación hacia la Pascua. No en vano la muerte en cruz supone una crisis y una decepción de los discípulos dentro de la vida misma de Jesús. Según eso, hubo de tener un comienzo la espera mesiánica referida a Jesús. La resurrección del Crucificado aparece por ello en la predicación de la Iglesia primitiva como un *testimonio de rehabilitación* contra la reprobación y el rechazo que supuso la crucifixión. La resurrección supera la impresión de que Jesús fue desautorizado por Dios mismo, y no sólo por los hombres, en sus pretensiones prepascuales y de que, consiguientemente, los hombres tenían razón al rechazarlo. Con la resurrección da Dios la razón al Crucificado y la quita a los judíos incrédulos y a los discípulos, cuya fe se tambaleaba: la piedra rechazada por los hombres es la piedra angular elegida por Dios (Mc 12,10s). Por correcto que sea reconocer que esa fe no se basa sino en la resurrección, sería totalmente antihistórico negarle todo tipo de forma prepascual. Si la resurrección se vio como el afianzamiento de una fe tambaleante, antes *tuvo ya que haber* una fe incoativa en Jesús en cuanto Mesías; de lo contrario no habría una fe que pudiera tambalearse, ni unas pretensiones que hubieran de reforzarse, ni la crucifixión habría producido crisis ni decepción alguna. Es, pues, el hecho pascual el que obliga a preguntarse retrospectivamente por el puesto prepascual de Jesús en el horizonte de la relación de Dios con el mundo, por su puesto dentro de la proclamación del reino de Dios y, consiguientemente, por una fe prepascual de los discípulos [46]. Si la resurrección es una confirmación, debe de haber habido algo que confirmar. La Pascua, para ser comprensible en sí misma, necesita una prehistoria. Este afianzamiento tiene *consecuencias retroactivas* para la acción de Dios ya antes de Pascua, para la presencia y cercanía del reino de Dios, para la urgencia de su interpelación. Pero tiene también el mismo valor retroactivo, relativo al horizonte teológico de esa acción de Dios, para la mediación concreta de la misma, cual es la persona y la historia de Jesús. Con ello queda planteado el problema de la cristología prepascual en su forma histórica.

[46] G. Bornkamm (cf. nota 1) ve en esta crisis de las esperanzas mesiánicas referidas a Jesús la prueba de que ya antes de Pascua tuvo Jesús una conciencia y una actuación mesiánicas. «Por eso no hemos de hablar de que Jesús antes de su pasión tiene una historia 'amesiánica', sino de un proceso de derrumbamiento de esperanzas mesiánicas y de alguien que, esperado como Mesías, decepcionó con toda su predicación, y no sólo en el momento de su fracaso, las esperanzas depositadas en él» (158).

Esa forma prepascual de la cristología no es hoy fácil de descubrir. Los evangelios, tal como los tenemos, están iluminados por el acontecimiento pascual y por la reflexión desencadenada a raíz del mismo, reforzada por los títulos cristológicos. Pero incluso así se puede aún reconocer una historia no sólo de la reflexión cristológica, sino una historia de Jesucristo mismo en relación con la acción de Dios, en su propio puesto dentro de la intervención escatológica de Dios y en su confrontación interpelante y poderosa con los hombres. No sólo para la conciencia de los discípulos, también para la persona de Jesús significa la Pascua una unidad y una comunidad con Dios que antes no existían ni se manifestaban en esa medida. Por otra parte, si la cruz pone algo en entredicho, ha de haber anteriormente *algo que pueda ponerse en tela de juicio:* una pertenencia —incoativa, pero vulnerable aún— de Jesús a la intervención de Dios, un valor escatológico inicial de Jesús mismo y la pretensión por él esgrimida de ser depositario de una misión. Si la intervención de Dios adopta la forma de la historia humana de Jesús, y si Jesús entiende su propia historia como el despliegue y la realización de la relación de Dios con el mundo, esa historicidad no se puede achatar de modo monofisita privándola de su dimensión específica de criatura humana, de su apertura hacia el futuro. La filiación de Jesús, constituida permanentemente en la Pascua, aparece desde ahí caminando, en un proceso de maduración histórica, hacia su plenitud definitiva. El hecho de que la Pascua tenga ese valor de iluminación retrospectiva no quiere decir que el final esté eliminando la auténtica historicidad del camino histórico del Hijo: quiere decir que Jesús *es* Hijo de Dios en cuanto que «deviene» Hijo de Dios.

Esta maduración histórica es difícil de entender para una antropología y una teología esencialistas ahistóricas, así como para una cristología que sólo parte de la preexistencia o de la encarnación y que luego no deja margen para un devenir histórico. Pero si nosotros aplicamos a la realidad de Jesús el mismo concepto de verdad que la Escritura presupone, por ejemplo, en relación con el reino de Dios, estamos recuperando la auténtica historicidad [47]. Al igual que reino de Dios no es un estado atemporal, sino la realidad progresiva de la meta de la acción de Dios, así también la participación de Jesús en el reino de Dios, su filiación divina, son una comunidad y una verdad que se van realizando. Cierto que ya desde el principio actúan como estructura polarizadora en todo el curso de la historia de Jesús, pero no alcanza su verdad y su realización plenas sino con la exaltación pascual y con la constitución de Jesús en el señorío y en la gloria. *El camino de Jesús es la historia de su filiación divina:* este genitivo no ha de entenderse como algo parcial e impropio, como si la filiación fuera un substrato atemporal intacto bajo un exterior humano accidental. Si ningún otro más que este Jesús histórico fue rehabilitado como Hijo de Dios tras el curso de su predicación y de sus obras, si ningún otro más que Jesús fue rehabilitado con la resurrección tras la crisis de la cruz, es que la historia de Jesús es la historia de su filiación divina [48]. Esta filiación sólo se puede enunciar de modo definitivo a la luz de la resurrección. Ahora bien, a partir de ahí ha de afirmarse retroactivamente del Jesús prepascual y del curso de su historia.

Es de ahí de donde partió en la tradición del NT la progresiva iluminación y el afianzamiento cristológico retroactivo: con su filiación y su comunidad de señorío, clara y definitivamente patente con la resurrección, el Jesús prepascual ad-

[47] Cf. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Maguncia 1965) 65-80: «La verdad como confirmación y la verdad como promesa».

[48] Sobre el significado histórico-biográfico de la muerte y de la resurrección de Cristo, cf. K. Rahner, *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual,* en *Escritos* IV, 159-175.

quirió sus predicados cristológicos que en él no contaban más que con elementos embrionales. Con esa claridad no se podía pensar ni hablar sino desde Pascua. Ahora bien, desde Pascua había que hablar con esa claridad de acuerdo con la intención retroactiva de la resurrección. Los elementos embrionales de que hemos hablado eran lo suficientemente claros como para que la cruz pudiera suponer una verdadera crisis, tanto para Jesús como para los discípulos; pero no lo eran como para que no necesitaran la confirmación que, retroactivamente, les otorgó la resurrección. Esa claridad incoativa lo fue en el plano cognoscitivo para los de fuera, pero lo fue también, y en el plano existencial, para Jesús mismo, aun cuando también para él debía ser auténtica historia humana el itinerario prepascual, y la Pascua culminación evidente.

La teología tradicional, preocupada por mantener incólume la divinidad de Cristo, partía de una divinidad poseída en su plenitud, incapaz de tener una historia, e incluso mutilaba su historicidad humana. La culpa la tenía, además de su concepto esencialista y ahistórico de realidad y de verdad, el que no veía la naturaleza divina de Jesús en la relación entre Padre e Hijo: una divinidad no *relacional*. Consiguientemente, salía también perdiendo la interpretación de la cruz y de la resurrección y la del curso de la vida histórica. El peso de la cruz en cuanto crisis y de la resurrección como rehabilitación se esfuma si Jesús era desde siempre Hijo de Dios de modo ahistórico. Este punto de partida unilateralmente encarnatorio ha impedido a la teología descubrir el itinerario histórico de la filiación divina de Cristo.

Aquí hemos intentado recuperar la verdadera historicidad de la mediación cristológica en el acontecimiento de Dios. Es, en todo caso, más fácil y también más acorde con la historia de la reflexión cristológica partir no de la encarnación, sino de la comunidad pascual de señorío de Jesús con el Padre, comunión que constituye la relación evidente y definitiva entre Dios y Jesús. Ahora bien, esa comunicación definitiva de señorío, de vida, de poder y de gloria quiere afianzar y garantizar la historia prepascual de Dios en Jesús; el puesto de Jesús en su culminación dilucida y garantiza su puesto prepascual dentro del acontecer escatológico de Dios. Lo cual quiere decir que de la comunidad pascual de señorío y de vida se puede y se debe inferir que también antes de Pascua se daba una comunión oculta, incoativa y en proceso. Esta forma final manifiesta de la comunicación relacional entre Dios y Jesús y el valor retroactivo del hecho pascual permiten calificar también de filiación a la relación prepascual de Jesús con Dios. Y esta perspectiva conserva mejor la verdadera historicidad y el carácter continuado de la relación filial de Jesús con Dios. El puesto que la Pascua ocupa dentro del curso de la vida histórica de Jesús nos permite y nos obliga a aceptar ya *antes* de Pascua esa relación filial, a la vez que nos deja espacio para una historicidad auténtica de dicha filiación. No se debe partir de una consustancialidad estática previa y recortar desde ella la historicidad de Jesús. Lo que hay que hacer es leer e interpretar la consustancialidad de la comunión de Jesús con Dios a partir de esa auténtica historicidad. Entonces no nos encontraremos con que un concepto previo y estático de consustancialidad nos oculta la auténtica historia de Jesús, sino que será precisamente la historia de la relación de Jesús con Dios la que nos revele su filiación consustancial [49].

[49] Quien hasta ahora ha desarrollado más consecuentemente la filiación como estructura del curso histórico de Jesús a la luz de su rehabilitación pascual es W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* sobre todo 415-433: «La dialéctica de la filiación de Dios». Es ésta, a mi parecer, la única exposición sistemática que pone como punto de partida de la cristología sistemática la relación de Jesús con Dios en el NT y desde ahí inter-

d) La misión de Jesús como misión del Hijo de Dios.

Con la resurrección se manifiesta la comunión y unidad de Jesús con Dios de modo que dicha comunión se refiere también retrospectivamente a la etapa prepascual. Esa iluminación retrospectiva del camino de Jesús coloca diversos acentos temporales que se perfilan en la cristología de los evangelios y de otros textos. Se inicia una nueva iluminación de la tradición, en cuyo curso se acentúa cada vez con más énfasis el puesto y la función propias de Jesús. A raíz de esa iluminación que se produce desde Pascua se llegan a utilizar prepascualmente los títulos cristológicos pospascuales. Por lo que toca al comienzo temporal de la misión de Jesús, se vuelve a observar una progresiva retrotracción. Mientras en Marcos la misión comienza con el bautismo, en Mateo y Lucas se remonta más atrás para dar lugar a una cristología encarnatoria. Juan se remonta aún más, y más acusadamente, hasta deducir la misión de Jesús de su preexistencia junto al Padre. Realmente se simplificaría y esquematizaría la cristología del NT y su evolución si se depreciara el punto de partida encarnatorio o preexistente de la misión del Hijo como evolución tardía, ya que en las mismas cartas paulinas existen indudablemente expresiones sobre la misión que implican o incluso expresan la preexistencia (Flp 2,6; Rom 8,3; Gál 4,4). Según la iluminación retroactiva vaya más o menos lejos, son distintas las situaciones en las cuales se localiza la constitución y la misión de Jesús como Hijo de Dios: el bautismo, el nacimiento, el origen eterno en Dios. A lo largo de la historia, esta misión y constitución prepascual ha llevado a trastrocar el punto de partida cristológico, en cuanto que la persona y la obra de Jesús se han abordado desde el bautismo, desde la encarnación y, sobre todo, desde la preexistencia, y no desde la resurrección. Se llegó así a trastrocar la visión del camino histórico de Jesús, e incluso paulatinamente se llegó a empobrecer todo el dramatismo histórico de la muerte y la resurrección [50]. Para no caer en ese defecto hay que tener siempre presente que la revelación y el conocimiento de la filiación y comunión prepascual de Jesús con Dios se produjeron primariamente a partir de la Pascua. Y esto es punto de partida no sólo por lo que toca a nuestro conocimiento, sino también por lo que se refiere al curso mismo de la filiación de Jesús. La Pascua señala el punto de partida de la conciencia que los discípulos lograron del misterio de Jesús; pero constituye también objetivamente para la historia de Jesús la culminación que da carácter definitivo a la historia anterior.

Filiación dinámica y ontológica: bautismo y encarnación. La teología sistemática no puede en este lugar entrar más detenidamente en el bautismo de Jesús [51]; con todo, debemos aplicar brevemente el correctivo de la exégesis a una

preta y critica la historia del dogma en la antigua Iglesia. La fecundidad del punto de partida se volverá a manifestar en otra ocasión, cuando nos sirva para salvar algunas aporías de la cristología católica tradicional. Así se recupera también la unidad entre cristología y teología de la Trinidad, unidad que se perdió a causa del aislamiento de la cristología.

[50] Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 187-196: «La verdad del concepto de encarnación», donde formula tanto las razones como los límites de dicha idea: «La pérdida sustancial con que amenaza una autoconsistencia de la idea de encarnación se nota en que una cristología encarnatoria independizada se concentra cada vez con más fuerza en el nacimiento de Cristo... y pierde importancia el valor del original curso histórico de Jesús... Sólo mientras el conocimiento de la resurrección de Jesús siga precediendo a la idea de encarnación... seguirá la cristología vinculada a la idea bíblica del hombre y del mundo en cuanto historia» (196).

[51] Cf. *infra,* cap. VIII, sec. 3.ª, ap. 1 (Ch. Schütz).

cristología encarnatoria excesivamente estática y ahistórica. Parece, en primer lugar, que sólo una mentalidad ontológica necesita ocuparse de la constitución fundamental de un ser de Cristo anterior a sus acciones concretas. Ahí se ve, simplificándola, la diferencia entre la cristología dinámica y funcional de los evangelios sinópticos y la cristología ontológica y esencialista de la antigua Iglesia. En este planteamiento, ya las narraciones de la infancia en Mateo y Lucas serían una desvirtuación de la cristología funcional, desvirtuación que llegó luego tan lejos que la encarnación vino a ser el auténtico hecho salvífico entitativo, frente al cual se diluyen los hechos concretos de la vida de Jesús.

Semejante contraposición simplificadora puede superarse con la teología del bautismo de Jesús. La perícopa del bautismo en los evangelios sinópticos no es una perícopa más, sino que ocupa un puesto clave para entender cada uno de los ulteriores acontecimientos salvíficos. Las diversas acciones mesiánicas de Jesús no forman una pluralidad yuxtapuesta de testimonios parciales de la irrupción del reino de Dios o —por influjo de una teología del Espíritu— de manifestaciones concretas de esta fuerza escatológica: la perícopa bautismal antepuesta a todos ellos los resume en su raíz común en un acontecimiento único, original y fundante [52]. Dicha perícopa no ha podido recibir sino de Pascua su acusada impronta cristológica. Denota una mentalidad teológica sistemática y ordenadora que fundamenta la pluralidad de palabras y signos mesiánicos resumiéndolos en una misión fundamental con entrega de plenos poderes a Jesús. En el horizonte mental de los evangelios sinópticos hay que entender de manera especialmente dinámica esa investidura inaugural de Jesús mediante las palabras que lo constituyen Hijo de Dios y mediante el don del Espíritu. La relación entre Dios y Jesús no consiste tampoco en una comunión o consustancialidad estáticas, sino que se realiza a base de una comunicación actual del Espíritu y, por consiguiente, es comunicación más que comunidad. Y, sin embargo, con ello ha entrado en el NT un movimiento que, al prolongarse, es comprensible y legítimo que se remonte hasta la encarnación. Ya aquí, al constituirse y manifestarse con el bautismo y con la infusión del Espíritu, la filiación está basando y precediendo al desarrollo ulterior de sus efectos. Sin ser todavía ontológica, muestra que incluso en la mentalidad dinámica de la teología sinóptica se plantea y se impone la pregunta que, tras los actos concretos, busca un ser.

La cristología encarnatoria del NT, sobre todo los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, va todavía más lejos en el intento de esclarecer el itinerario prepascual de Jesús: se remonta a su *concepción*. Ya en el momento de la concepción es (o queda constituido) Jesús el Hijo de Dios. Con ello hemos dado otro paso más allá de los actos concretos de Jesús en cuanto Hijo de Dios: con ello adquieren un peso propio aún mayor la existencia y la realidad de Jesús. Antes de *actuar* como Hijo, ya *es* Hijo desde su concepción. Pero también aquí se ha mantenido la visión dinámica: en el momento de la concepción de Jesús se habla de su obra y de su misión. Por tanto, ni siquiera este punto de partida se puede situar sin más del lado de una cristología ontológica; pero al menos se puede entender así la cristología encarnatoria de la antigua Iglesia, calificada de mentalidad estática. No aparece ya tan aislada y aberrante, desde el momento en que dentro del mismo NT se comprueba la existencia de una tendencia que indaga en el trasfondo de los hechos pormenorizados. Si a partir de estos hechos se puede plantear la pregunta de cuál es la constitución fundamental del sujeto que actúa, si partiendo de una cristología actual va el pensamiento *camino de* una cristología que se va aproximando a la ontológica, quiere decir que

[52] Cf. J. Blinzler, *Taufe Christi:* LThK IX (1964) 1323ss. Además, W. Pannenberg, *op. cit.,* 170-175.

es también legítimo recorrer ese camino a la inversa: desde la cristología ontológica a la cristología actualista. Es el camino que recorrió la teología de la antigua Iglesia. De los hechos pormenorizados de Jesús es prácticamente necesario que surja un interés ontológico. Una muestra la tenemos en el hecho de que se va retrotrayendo cada vez más el momento de la constitución de Jesús como Hijo de Dios. Y las categorías ontológicas de la dogmática de la antigua Iglesia pueden a su vez y deben dejarse trasladar a las categorías actualistas de los testimonios sinópticos. La cristología bautismal constituye un quicio donde se engarzan los dos tipos contrapuestos de aproximación. Expresa los condicionamientos y dependencias mutuos: una fundamentación ontológica es legítima porque a la cristología dinámica le era, tarde o temprano, necesaria; pero esta cristología ontológica debe recurrir una y otra vez a la cristología dinámica, actualista e histórica, si quiere liberarse de la parálisis. En el punto clave que son las perícopas bautismales se ve, pues, que el pensamiento puede y debe marchar en ambas direcciones.

Los diferentes enfoques de la actividad mesiánica, tanto si sitúan su comienzo en el bautismo como si lo localizan en la encarnación, coinciden en un punto: *la correlación entre Jesús y Dios.* Esta estructura, que en la resurrección de Jesús aparece como comunidad plena con Dios y, por consiguiente, como filiación, está impregnando también retrospectivamente los sucesos anteriores y sus correspondientes relatos. Cuando en ellos encontramos que Jesús adquiere dignidad y poder mesiánico propios, se trata siempre de un poder derivado, recibido y ejercido en virtud de una posesión común y una participación: otorgado por la voz reveladora del Padre en la epifanía bautismal (Mc 1,9ss *par.)* o por las palabras de la anunciación, que designan a Jesús como el rey prometido y, en ese sentido, como el Hijo de Dios (Lc 1,30-35); y en el prólogo mismo del *Evangelio de Juan* no se habla sin más de una encarnación de Dios, sino de la encarnación del Logos que está junto a Dios (Jn 1,14). Desde la manifiesta comunión filial de la resurrección va apareciendo el camino terreno de Jesús progresivamente, hasta llegar al comienzo mismo de su vida, como la historia de su filiación.

e) Origen eterno de la misión del Hijo: preexistencia.

El hecho de que ahora pasemos a tratar de la preexistencia del Hijo de Dios no quiere en modo alguno decir que deba perderse de vista el horizonte de su vida histórica. Tampoco en este caso es extrínseca y accidental la relación que media entre la realidad que se ha llegado a conocer y el camino por el cual se ha conseguido adquirir históricamente dicho conocimiento: desde dicho camino es desde donde hay que entender en sí misma esa realidad conocida. Este horizonte viene marcado por dos temas esenciales: la comunión escatológica de Jesús con Dios como Hijo de Dios en su resurrección y glorificación (α) y el carácter de enviado de Dios que Jesús ostenta en su existencia y en su historia (β).

α) *Escatología y filiación preexistente.* Con la afirmación de la preexistencia llega a su meta un proceso mental que partió, y hoy debe seguir partiendo, de la filiación divina de Jesús en su resurrección. La revelación pascual de que Jesús como Hijo vive permanentemente con el Padre compartiendo su gloria y su señorío repercute retroactivamente en el camino prepascual de Jesús, llega hasta la encarnación y acaba alcanzando su filiación eterna. El «antes» que desde Pascua es conocido y atestiguado por la acción de Dios aparece como un «antes» eterno. El que Jesús no tenga por sí mismo la existencia y la acción,

sino que las haya recibido del Padre, es algo que no sólo se aplica a su actuación prepascual, sino que precede a toda su actuación histórica [53].

La mediación de la realidad y la historia de Jesús que Dios se da en la revelación, la comunicación y el acontecer de sí mismo es una mediación eterna. Y esa mediación, al igual que en el marco de la historia de Jesús no impide la inmediatez escatológica, inderogable e insuperable, de Dios, sino que la realiza, tampoco elimina con la preexistencia la unidad e indivisibilidad de Dios. A pesar de que Jesús habla de sí mismo y del Padre diferenciando —del Padre como de quien envía y de sí mismo como del enviado—, la persona de Jesús no obsta a la unidad y unicidad de Dios. La tensión entre unidad e inmediatez escatológica de Dios por un lado, y el envío, mediación y polaridad auténticas por otro, no pudo ni puede considerarse como una modalidad de Dios introducida tardíamente y, por tanto, llamada a desaparecer. La unidad dialéctica entre la inmediatez de Dios y la mediación cristológica constituye una estructura esencial de la revelación y comunicación histórica de Dios. Este comportamiento y esta relación de Dios con el mundo tienen un carácter escatológico, definitivo, insuperable e inderogable. Lo típico de esa nueva relación entre Dios y el mundo es que Dios entabla con el mundo la misma relación que él tiene desde siempre consigo mismo, que él quiere ser *quoad nos* el mismo que es *in se,* que Dios en cuanto interlocutor nuestro no es menos que Dios en «sí mismo». Ahora bien, esa «mismidad» de Dios en relación con el mundo se realiza por mediación, por la mediación cristológica, sin que eso obste a la inmediatez. De modo paradójico tenemos que el «por medio de» cristológico, lejos de obstar a la «mismidad» de Dios, la proporciona. Ahora bien, si el acontecimiento Cristo ha de ser a la vez acontecer escatológico de revelación, ese «por medio de» histórico-salvífico de Dios ha de pertenecer a la «mismidad» eterna de Dios. La mediación, por tanto, no pertenece a una relación transitoria con el mundo, sino a la eterna autorrelación de Dios: lo cual quiere decir que hay que admitir y suponer en Dios la misma unidad dialéctica. Ahora bien, esto no se refiere únicamente a la estructura futura permanente de la relación de Dios y el mundo a partir del acontecimiento Cristo, sino que el Dios de la historia culminada no es otro que el Dios del comienzo de la historia. Si la culminación de la historia tiene su meta en que Dios con su realidad propia tenga con el mundo la misma relación que tiene en sí mismo, y si esa relación escatológica de Dios con el mundo es de mediación cristológica permanente, quiere decir que esa inmediatez mediada pertenece a la esencia propia y eterna de Dios [54]. Según eso, la unidad dialéctica de Dios en cuanto Padre e Hijo no es una estructura relacional que nace históricamente, constituida con la relación con el mundo y en cuanto tal relación, sino que es una relación que se da eternamente en Dios mismo. La respectividad de Dios en cuanto Padre e Hijo, la filiación y su sujeto pertenecen a la *auto*rrelación eterna, lo mismo que forman parte de la relación histórica de Dios *con el mundo.* De no ser así, no se podría calificar de relación reveladora escatológica e insuperable con el mundo la relación que Dios entabla con él por medio de Cristo. La actual y permanente relación de Dios

[53] W. Pannenberg, *op. cit.,* 189: «Por razón del carácter confirmatorio de la resurrección de Jesús, la lógica interna del objeto exige que Jesús fuera uno con Dios desde siempre, y no a partir de un momento determinado de su vida».

[54] Sobre la deducción de la Trinidad intradivina a partir de las mediaciones histórico-salvíficas, que no eliminan la inmediatez de la comunicación de Dios, cf. K. Rahner: MS ²II, 287: «... esa mediación real de tipo divino en la dimensión de la economía tiene que *ser* también una mediación real en la propia vida interna de Dios. La 'trinidad' del comportamiento de Dios para con nosotros en el orden de la gracia de Cristo es ya la realidad de Dios tal como es en sí misma: 'tripersonalidad'».

con el mundo quedaría relativizada, sería en todo momento relativizable y superable por una relación propiamente escatológica e insuperable en la que Dios apareciera como propia y realmente es en sí.

Lejos de encubrir o de poner en tela de juicio una filiación de Cristo intradivina y preexistente, la filiación histórico-salvífica proporciona la auténtica base y la comprensión de la filiación eternamente preexistente. No se limita a ser su fundamento cognoscitivo: no se la entiende correctamente en sí misma si no se la ve como realización y revelación históricas de una filiación eternamente preexistente. Lo que tiene de gracia inmerecida la filiación histórico-salvífica no se entiende sino sobre la base de la filiación eterna. La misión de Jesús como Hijo no adquiere ni mantiene su rango escatológico de equiparación entre la relación de Dios con el mundo y su propia autorrelación si no la respalda una filiación eterna, presente desde siempre en Dios. Se ve así cómo el camino correcto y legítimo es el paso de la comunión pascual de Jesús con Dios a la prepascual y a la filiación preexistente. La filiación intradivina y preexistente es, según eso, independiente de las ideas de la época, por ejemplo, de la apocalíptica judía, de la especulación sapiencial o de la gnosis, ya que procede de la historia cristológica de la salvación como implicación intrínseca suya [55]. Si no se pierde de vista el punto de partida escatológico de este proceso mental, se ve que dicho proceso no consistió en la asunción acrítica de categorías previas ajenas: *el proceso mental ha estado en todo momento regido por* la fe en la historia escatológica de Cristo. Unicamente queda la ley del proceso en manos de ideas religiosas tomadas del mundo circundante cuando la idea de preexistencia es tal que la cristología parte *a priori* de una filiación intratrinitaria preexistente, poniendo así en peligro, al trastrocar la dirección de la reflexión cristológica, lo verdadero y auténtico del camino histórico de dicha filiación. Una reflexión que parte de la preexistencia de Jesús para recalar en su historia ha de ser siempre la segunda parte, nunca la primera, del proceso mental. Sólo desde la filiación escatológica permanente, tal como Jesús la adquiere en su resurrección y glorificación, se pone de manifiesto su vida con Dios antes de la Pascua y antes del tiempo. Si llamamos posexistencia a ese punto de partida histórico-salvífico y a esa filiación orientada primariamente al futuro, podemos matizar así la formulación: *sólo desde la filiación escatológica posexistente se percibe la filiación preexistente,* y sólo desde esa perspectiva se capta adecuadamente.

β) *Preexistencia intratrinitaria y misión histórica.* Ahora vamos a describir en sentido inverso el proceso mental que acabamos de abordar (α). Y es que no sólo hay que enfrentarse con el tema de la preexistencia del Hijo desde la historia de Jesús, y sobre todo desde su culminación pascual, sino que la preexistencia misma hay que pensarla siempre en relación con la historia. Antes se nos ha impuesto la preexistencia en cuanto condición de posibilidad de una revelación y comunicación escatológica de Dios dentro de la historia, ya que la mediación intrahistórica de la relación inmediata de Dios con el mundo implica una mediación eterna en la eterna autorrelación de Dios. Esto quiere decir que también hay que partir siempre de ella a la hora de abordar la revelación histórica y mundana. Pero esto no quiere en modo alguno decir que de la comunicación intradivina de Dios Padre a Dios Hijo se haya de deducir, con la necesidad de una ley natural, que dicha comunicación debe ampliarse y culminar en una comunicación al mundo y a la historia. Tanto la vida propia de Dios

[55] Pannenberg considera también que las ideas judías de preexistencia, como las de la especulación sapiencial, no son el punto de partida normativo de la idea neotestamentaria de preexistencia: cf. *op. cit.,* 188s.

como su actuación histórica de gracia dejarían entonces de ser comunicación *libre*. Pero no obsta a esa libertad que busquemos la correspondencia entre la Trinidad intradivina y la histórico-salvífica, que en este caso significará buscar la correspondencia entre la filiación histórico-salvífica y la intradivina. Por muy libre que Dios sea al hacer de su autorrelación intradivina una relación histórico-salvífica con el mundo, debe existir una correspondencia reveladora entre ambas relaciones. Es el mismo Hijo el que en Dios y en la historia procede de Dios en cuanto origen primero. Se da una correspondencia entre la venida y la misión del Hijo a la historia y su origen y su carácter de enviado en la eternidad de Dios. El Hijo de la historia de la salvación no es otro que el Hijo de la vida intradivina. La dinámica de procedencia es también la misma.

En este lugar es importante recordar con precisión que quien se hace sujeto de una historia humana no es una «naturaleza» divina indiferenciada ni una cualquiera de las personas de Dios, sino que la inmediatez mediada de Dios con el mundo es a la vez la misión *del Hijo*. La correspondencia entre lo intradivino y lo histórico del origen y de la función del Hijo da lugar a la correspondencia entre cristología y teología trinitaria. Hay que dejar siempre a salvo, es cierto, que cuando Dios actúa en la historia lo hace libremente. Pero no se puede ampliar esa libertad hasta el punto de convertirla en una arbitrariedad indiscriminada, merced a la cual cualquiera de las personas trinitarias podría hacerse hombre y mediatizar la relación reveladora y escatológica de Dios con el mundo [56]. Una permutabilidad así acaba con el carácter de revelación del acontecimiento Cristo. En ese caso no es más que un acontecimiento en cuyo curso recibimos una información verbal sobre la Trinidad divina o que, al realizarse, permite conocer la existencia de relaciones formales recíprocas en Dios. Pero el acontecimiento Cristo es de hecho revelación real de una relación totalmente precisa que se realiza cuando se efectúa la relación de Dios con el mundo y la relación de Jesús con Dios, y pasa *así* a revelarse como filiación. Si se presupone que cualquiera de las personas divinas puede hacerse hombre, es imposible ir más allá en la dilucidación retrospectiva del origen de Jesús, en cuyo caso habría que rechazar con todo derecho una filiación preexistente como categoría religiosa común o mitológica: su relación filial sería exclusivamente histórico-salvífica (económica). Es significativo que en la historia de la teología el olvido y la nivelación de esa relación filial de Cristo corran parejos con la nivelación del orden intratrinitario, y viceversa. La disociación entre cristología y teología trinitaria perjudica, en última instancia, a ambas.

Nuestra exposición, en cambio, sitúa y mantiene el origen filial y la permanente relación como estructura de la relación tanto histórica como eterna entre Jesús y Dios. La participación escatológica, otorgada por Dios y recibida por Jesús, en el señorío y en la gloria propios de Dios a la hora de la resurrección son retroactivamente la explicitación histórica y la revelación completa de la comunicación eternamente preexistente de Dios a su Hijo eterno. Y viceversa:

[56] Así, por ejemplo, en la tradición agustiniana, Tomás de Aquino: «Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire vel personae Patris vel Spiritus Sancti, sicut univit eam personae Filii» (*S. Th.* III, q. 3, a. 5c). A la significativa objeción primera de que el que otra persona distinta se encarne llevaría a una confusión de las personas, responde santo Tomás: la filiación temporal de Cristo en cuanto hombre no le constituye en cuanto persona, sino que no es más que una consecuencia de su nacimiento temporal. Por tanto, si en este sentido —de un nacimiento puramente temporal— se transfiriera también al Padre o al Espíritu Santo la denominación de Hijo, no se produciría confusión ni mezcla de personas. Este argumento denota la falta de relación entre la Trinidad económica y la intradivina. Si una permutabilidad económica no borra en absoluto la Trinidad intradivina, tampoco proporciona un acceso a ella.

esa comunicación intradivina de Dios a su Hijo eterno aparece orientada a la donación histórica de la gloria de Dios en la resurrección. La teología de la Iglesia primitiva no aplicó el mesiánico Sal 2 a la comunión eterna intradivina, sino que lo vio primariamente cumplido en la resurrección de Jesús: «Os proclamamos el evangelio: que la promesa hecha por Dios a los Padres nos la ha cumplido resucitando a Jesús: Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado» (Hch 13,32s). Esa comunicación intrahistórica de señorío no es algo que afecte únicamente a Cristo, sino que con ella da Dios a su relación con todo el mundo y con toda la historia su forma definitiva; de ahí que podamos establecer una conexión entre el señorío escatológico de Dios por medio de Jesús y la comunicación eterna intradivina. El acontecer intradivino tiende así a un horizonte escatológico universal [57]. Con la correspondencia entre la filiación eterna de Cristo y su filiación histórica adquiere un significado directamente soteriológico la teología intratrinitaria, tan alejada como parecía de la historia de la salvación, de las dimensiones espacio-temporales universales de la humanidad [58]. En una cristología dinámica y soteriológica que mantenga clara la estructura trinitaria vuelven a aparecer ensamblados temas que, de lo contrario, se disocian con perjuicio de los dos tratados. La teología trinitaria adquiere significado escatológico, y la escatología, a su vez, estructura trinitaria. El lazo de unión es la unidad filial de Jesús con Dios. En esta perspectiva debería ser posible mantener tanto la historicidad auténtica de Jesús como su unidad suprahistórica con Dios.

Desde esta visión final, se impone una corrección terminológica: el término «preexistencia», con el sentido acusadamente temporal que le da la partícula *pre,* no es afortunado. Más que el verdadero fundamento del origen divino de Cristo, designa un efecto del mismo y lo hace de acuerdo con la concepción humana del tiempo. Si se sigue acríticamente el matiz de la palabra preexistencia, la eternidad de Dios aparece como una prolongación del tiempo hacia atrás. Con una visión así es realmente difícil rehuir la sospecha de mitologización. La preexistencia se entiende más correctamente si se la califica personal y relacionalmente: en sí mismo, en su propia autorrelación, ya antes de su relación con el mundo, antes de su revelación y de su comunicación al mundo, existe en Dios una relación de origen y de comunicación. Dios no comienza a ser Padre cuando lo es en relación con el mundo ni Jesús a ser Hijo cuando se revela relacionándose con el mundo, dentro de la relación de Dios con el mundo: Jesús es Hijo dentro ya de la autorrelación misma de Dios. Según eso, no se trata de dos períodos de tiempo que se comparan y se miden el uno con el otro como los segmentos de una recta; no se prolonga y amplía hacia delante y hacia atrás la etapa histórico-salvífica, sino que la misión y la comunicación histórico-salvíficas se enlazan, perpendicularmente a la etapa histórica, con su fundamento de posibilidad en Dios. Ocurre así que ambas relaciones no se dividen temporalmente en un antes preexistente y un ahora histórico-salvífico, sino

[57] El prólogo del *Evangelio de Juan,* al ver al Verbo desde siempre como «Verbum incarnandum», está resumiendo como dinámica motriz esa unidad de origen intradivino y concreción histórico-salvífica e incluso la universalidad soteriológica. Cf. H. Schlier, *Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannesevangeliums,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ²1958) 274-287.

[58] Una teología que rompa la conexión entre cristología y teología trinitaria no puede dar relevancia existencial a la idea trinitaria en una época que recalca sobre todo las implicaciones soteriológicas del acontecimiento Cristo en línea individual y social. En el NT están unidos por la cristología estos dos polos del misterio intradivino y de la existencia del creyente. Si se rompe la trabazón, el creyente no puede encontrar en el misterio trinitario una verdad importante para él.

que van unidas y están siempre presentes: la filiación histórico-salvífica viene de la filiación intradivina, y la filiación intradivina se prolonga en la misión histórico-salvífica del Hijo. Permanecen así conexos dos planos de realización que se condicionan mutuamente de modo necesario, no sólo por lo que se refiere al acontecimiento, sino también por lo que toca al conocimiento: la cristología es trinitaria, y la teología trinitaria es cristológica.

4. *La historia humana como forma posible de la relación escatológica de Dios con el mundo*

Una vez que hemos explicado el enunciado de fe sobre el origen eterno del Hijo y sobre la forma histórica de su relación filial, se impone aún otra cuestión retrospectiva: esto que la fe profesa ser un hecho, ¿es algo que quepa dentro de las posibilidades reales de Dios y del hombre? ¿Pueden mediatizarse en la forma de una existencia y una historia humanas la intervención personal, la revelación y la comunicación de Dios? ¿No se interpone como obstáculo insalvable la distancia infinita que media entre Dios y el hombre, entre la eternidad trascendente de Dios y la temporalidad y finitud del hombre? ¿Es que la historia humana sirve en absoluto para convertirse en figura y mediación de la acción y la presencia de Dios? ¿Puede la historia del hombre Jesús ser la historia del Hijo de Dios? ¿Por qué la misión del Hijo tiene lugar precisamente como historia *humana?* Diversas y opuestas son las respuestas que se dan a esta cuestión de la condición de posibilidad del acontecimiento Cristo: «cur Deus *homo?*» [59].

a) Libertad absoluta de Dios.

Según algunos, el hecho de que se dé una mediación humana de la revelación y el motivo de que tal mediación sea precisamente humana dependen únicamente de la libertad de Dios, libertad que ni admite ni precisa otra fundamentación que ella misma. Preguntar el porqué de esa forma precisamente es tan ilegítimo como preguntar por qué tiene lugar la revelación. Y si alguien pretende haber descubierto en el hombre cierta aptitud para ello, eso se debe a la petulancia de quien cree que la comunicación libre y graciosa de Dios, su presencia histórica en Jesucristo, era de esperar. Lo único que tiene que hacer la teología es partir de ese hecho sin preguntarse por su trasfondo. No cabe pensar de antemano que la historia humana pueda ser la forma de la revelación de Dios, el lugar, el espacio o el «material» de la misión del Hijo. Sólo el hecho, y no una posibilidad abstracta previa, permitirá conocer esta aptitud de la historia humana.

La teología no debe dejarse amedrentar por esa negativa radical, sino que debe seguir preguntando. Pero esa prohibición deducida de la absoluta libertad de Dios ha de suponer un límite para ella. La pregunta por la posibilidad no puede ser sino una cuestión *a posteriori,* que no debe plantearse ni resolverse sino *post factum,* ya que sería un juego mental verdaderamente presuntuoso plantearla antes. Todas las coherencias que luego se descubran han de quedarse

[59] Sobre lo justificado y necesario de esta cuestión, cf. K. Barth, KD I/2, 28,29: «Jesucristo, posibilidad objetiva de la revelación», donde Barth rechaza el reproche de que el planteamiento es racionalista: «Una cosa es cierta: si la realidad de la revelación de Dios nos plantea una tarea de pensamiento, no concederemos al asunto todo el honor que se merece por mucho que nos esforcemos en lograr un pensamiento exacto y ordenado» (30).

del lado de acá de dicho límite. La pregunta de si una historia humana puede ser la figura de la revelación del mismo Dios no puede formularse sino *después* que, partiendo de la revelación pascual, se haya reconocido que las palabras y acciones de Jesús son palabras y acciones del Hijo de Dios [60].

b) Conveniencia antecedente.

La teología nunca admitió literalmente la afirmación diametralmente opuesta que atribuye al hombre una capacidad antecedente de ser sujeto de la revelación. Pero los llamados «motivos de conveniencia» han olvidado en ocasiones la «aposterioridad» de que hemos hablado. Esto ocurre cuando se atribuye al hombre, a su existencia, a sus palabras y a su acción la posibilidad antecedente de ser forma transparente de las palabras y las acciones de Dios, y no sólo de las propias palabras y acciones humanas. Y esto ocurre sobre todo cuando no se indaga el origen de esa posibilidad de analogía, cuando el hombre, su historicidad, su capacidad de hablar y de actuar se presentan obviamente como vehículo apto para la revelación y comunicación de Dios mismo, con lo cual la «posibilidad» se parece demasiado a la «conveniencia» e incluso a la «exigencia». Las líneas de esta antropología serían las siguientes. El fundamento que es el hombre para sí mismo no excluye que haya en él un fundamento más hondo aún, y eso por naturaleza. Sus palabras y sus acciones libres no brotan únicamente de él, sino también de un fundamento trascendente, de una libertad y de una iluminación trascendental, abiertas a una intensificación de su origen último. Si el poeta y el profeta no se expresan únicamente a sí mismos, sino que manifiestan también el fundamento misterioso de todo cuanto es; si la historia y el lenguaje humanos incluyen siempre cierta irrupción de Dios en cuanto fundamento y misterio trascendental del mundo, nada se opone a pensar que esa apertura del hombre pueda ir en progresión. Si su palabra viene no sólo de él, sino de más allá, eso quiere decir que Dios puede hacer que venga de más allá aún, que Dios puede hacer de ella su propia palabra, hasta llegar a la identidad misma. En esta antropología, la misión de Jesús como Hijo de Dios se sitúa en una línea prolongada hasta el infinito, línea que está ya iniciada en todo hombre. En Cristo llegaría a su realización eminente esa posibilidad embrional del hombre, o mejor, el hombre en cuanto tal posibilidad embrional [61].

Pero hay que reconocer una cosa: en esta visión la forma humana de la revelación de Dios no es una pura arbitrariedad ni un mero decreto positivo, sino que es intrínsecamente coherente. Esta posibilidad no significa necesariamente que el hombre haya atado las manos a Dios. Esa analogía y esa predisposición pueden entenderse como lejana correspondencia y como posibilidad puramente aproximativa, correspondencia y posibilidad que por sí mismas no pueden salvar la distancia que las separa de ser realidad. La Escolástica no habla de una «potencia activa» o «pasiva» común, categórica y proporcional, sino

[60] K. Barth, *op. cit.*, 28: «Después de todo lo dicho no se puede aquí intentar plantear una cuestión teológico-antropológica previa e independiente, una cuestión que aborde la realidad de Jesús desde fuera»; y *op. cit.*, 34: «La posibilidad de la revelación hay que deducirla de su realidad en Jesucristo».

[61] Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 4, a. 1: «Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura». Pero la analogía y conveniencia antropológica se limita de dos modos: aclarando que la asunción la hizo posible Dios mismo, al margen y por encima de todas las posibilidades humanas: «Aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem... quem (ordinem naturalem) *transcendit* unio personalis creaturae ad Deum» (c.); y corrigiendo con la pecaminosidad y la indigencia de salvación del hombre la relación del hombre racional con el Logos.

de una «potencia obediencial» trascendente, que unos calificarán de pura «no repugnancia» y otros de «conveniencia».

Tampoco podemos aceptar esta respuesta ni rechazarla sin más. Hay que tener en cuenta la infinita distancia, fundada en la creaturalidad y el pecado, que separa al hombre de Dios en la mentalidad bíblica; y hay que tener también en cuenta la *maior dissimilitudo,* a menudo olvidada en la teología católica, que ha de hacer tambalearse críticamente a quien con toda seguridad hable de analogía. Pero lo que hay que retener de esta respuesta es que no puede ser totalmente arbitrario el que la revelación de Dios se dé a sí misma en Jesucristo la forma de historia humana, como si ese mismo papel pudiera haberlo desempeñado cualquier otra forma o figura. Esta correspondencia se tratará a fondo en la teología de la creación, al hablar de su componente cristológico. El problema será el de la relación entre cristología y antropología.

c) Imposibilidad fundada en la creaturalidad y en el pecado.

También esta respuesta da al problema planteado una fundamentación de contenido, pero en sentido negativo. La existencia, la historicidad, el lenguaje y la acción humanas no son en sí formas aptas para la revelación y la presencia de Dios en el mundo. Las realizaciones humanas no tienen otra ley que la de la finitud creatural y no pueden por ello en ningún caso ser medio transparente ni forma propia de la revelación de Dios.

Estas bases adquieren una forma más acusadamente teológica. Además de criatura, el hombre es pecador, y eso no sólo en cuanto a determinados actos, sino en cuanto a la estructura fundamental de su existencia. Ese carácter pecaminoso impregna todo lo que el hombre expresa, piensa y dice, su historicidad y su libertad. Con el pecado se convierte la creaturalidad humana en una autonomía pecadora que pretende negar precisamente la creaturalidad con negaciones concretas y, en el fondo, con una negación radical. Todo su ser lo convierte el hombre en una afirmación de sí mismo contra Dios, con lo cual cierra la puerta a toda posible transparencia. A la vista de esta velada o manifiesta cerrazón del ser humano se niega consiguientemente la posibilidad de plantear siquiera el problema de si el hombre puede ser medio y forma de la revelación de Dios [62]. Y así es tanto mayor la indigencia de redención que el hombre tiene en esa perspectiva. Mientras de esta indigencia no se haga una exigencia negativa de la encarnación de Dios, puede hablarse de una conveniencia hamartiológica y soteriológica.

d) Posibilidad abierta por gracia.

El hecho de que la revelación y comunicación de Dios, su relación definitiva con el mundo, tome forma en la historia de Jesús no quita fuerza a todo lo que acabamos de decir en contra de la posibilidad. La misma revelación atestigua que el hombre, criatura y pecador, está infinitamente lejos de Dios, que no es capaz de Dios («homo creatura et peccator non capax Dei»). Cuando el NT está transmitiendo esa revelación, es a la vez consciente de la imposibilidad y de que lo imposible se ha hecho realidad: la historia humana de Jesús *es* la historia del Dios que va implantando su señorío, es la revelación de su gloria; y la necedad y debilidad del Crucificado es la figura escatológica de la

[62] K. Barth, *op. cit.,* 31-34, piensa que el conocimiento de esa imposibilidad debida a la condición de criatura y al pecado no es posible sino en virtud de la revelación misma: «Precisamente desde el punto de vista de la revelación, todo parece excluir la posibilidad del acontecimiento revelatorio» (34).

sabiduría, la fuerza y el amor de Dios. Lo velado y paradójico del acontecimiento no impide que de ahora en adelante la sabiduría de Dios se presente *como* la necedad de la cruz, su poder como debilidad, su amor como sentencia condenatoria. Este ocultamiento y esta contradicción («Deus absconditus sub contrario») [63] no se pueden eliminar, como si esa contrariedad fuese sólo transitoria, para dar paso algún día a una forma manifiesta de relación de Dios con el mundo, o como si en el trasfondo de la experiencia del sufrimiento y de la muerte se pudiera descubrir un oculto potencial de revelación. Tampoco puede limarse la paradoja con la doctrina de las dos naturalezas a base de distribuir proporcionalmente los enunciados cristológicos, atribuyendo los de gloria a la naturaleza divina y los de bajeza a la humana: eso supondría volver a romper la identidad del Hijo eterno de Dios con el hombre Jesús de Nazaret. Lo que hay que hacer es superar la empobrecedora «distribución de idiomas» y la interpretación disociante que subyace a la doctrina de las dos naturalezas para que puedan asimilar los paradójicos enunciados del NT: el Señor de la gloria es el Crucificado, el Hijo amado del Padre es el mismo que ha de soportar el abandono del juicio, y la sabiduría de Dios no es otra que la necia predicación de la cruz.

Lo que se conseguiría con estos intentos de limar la paradoja sería esquivar el escándalo de la cruz, de la humanidad, de la historicidad y de la mundanidad de Dios. Ello llevaría inevitablemente a una fijación de Dios: la revelación de Dios tendría entonces que producirse *necesariamente* como historia humana, e incluso ocurriría que el camino de la pasión y de la enajenación de la muerte sería el camino que nosotros mismos señaláramos a la comunicación y al amor de Dios, ya que ninguna otra experiencia humana tendría la fuerza expresiva que tiene la muerte. Al ser la muerte la palabra más recia y plena de la existencia y de la decisión humana, Dios mismo no tendría más remedio que pronunciar también esta palabra. Cuando la reflexión teológica sobre la historia humana en cuanto forma de la revelación de Dios va en busca de tal sentido, se inclina casi inevitablemente hacia esa especie de imposición prefigurativa. La impresión de que al preguntar por el sentido estamos estabilizando a Dios en la forma de su revelación sólo se evita si nos atenemos constantemente al carácter *a posteriori* de dicha pregunta y partimos siempre del hecho inesperable de la historia de Jesús. En consecuencia, si al preguntarnos por las posibilidades que tiene una historia humana de expresar la revelación de Dios nos encontramos con alguna, lo que tenemos que hacer es volver a fundamentarla cristológicamente. A primera vista parece que las posibilidades de la existencia, del lenguaje y de la historia humana, e incluso las posibilidades expresivas de la muerte, las encontramos al margen de toda relación con Cristo. Y no es así. No son fijaciones previas extrínsecas a Dios. Son las condiciones de posibilidad de su propia revelación puestas por Dios mismo a partir de su intención cristológica.

e) Antropología cristológica.

La posibilidad de que la existencia y la historia humana sean forma de la revelación de Dios no es una posibilidad simplemente inmanente, sino que hay que verla siempre desde la libertad y el poder creador de Dios por lo que toca

[63] K. Barth, *op. cit.*, 43: «La encarnación de la Palabra... puede ser revelación de Dios en cuanto que la divinidad de la Palabra no queda desvirtuada, pero sí velada por la realidad de la carne, distinta de Dios... Pero todo esto son consecuencias de una realidad en la cual a Dios le plugo de hecho revelarse. Por tanto, no son presupuestos. ¿De dónde podríamos sacar nosotros los presupuestos?».

al hombre. Esa preparación o disposición creatural del hombre, que hemos descubierto ser cristológica, viene del mismo Dios, que es Padre de nuestro Señor Jesucristo y Creador del hombre, y consiste en que el hombre está siempre a disposición de Dios. Una consideración teológica correcta del hombre no puede nunca prescindir de que el hombre está en manos de la libertad de Dios. Con ello se supera de entrada un concepto fixista de naturaleza humana. El hombre es y sigue siendo criatura de Dios; en su esencia y en su existencia depende siempre de Dios. La libertad del Dios que elige por gracia no es distinta de la libertad del Dios que crea. Según eso, cuando Dios se encarna no tropieza con una barrera extraña, sino que sigue moviéndose en el ámbito de su propio poder y de su propia libertad. A esta luz se evita una delimitación fija de lo que al hombre por esencia le es posible, o mejor, de lo que a Dios le es posible hacer en el hombre. La posibilidad y la imposibilidad del hombre se miden por la posibilidad de Dios para con el hombre.

Partiendo de aquí, la antropología cristológica va aún más lejos, pues no se contenta con afirmar en abstracto que Dios puede disponer del hombre, sino que ve siempre en acción esa capacidad de Dios. La acción creadora de Dios al crear al hombre y al conservarlo no se queda en un paralelo extrínseco de su acción reveladora y reconciliadora. Estas dos series de acciones, inicialmente distintas, convergen, y no sólo en cuanto que el Dios que actúa es el mismo: su relación no sigue a la relación entre naturaleza y gracia de la teología católica moderna, sino que la relación entre naturaleza y gracia brota de la realidad cristocéntrica. La creación del hombre y la hominización de la revelación de Dios son intrínsecamente correlativas. La existencia y la historia humanas, lejos de ser una de las muchas formas posibles que asume por capricho la revelación de Dios, son el resultado, la forma que surge cuando Dios quiere revelarse y comunicarse mundana e históricamente. Lo que entonces ocurre no es que se actualice una de las muchas posibilidades humanas: lo que se actualiza es *la* posibilidad que en el hombre ha pujado siempre por realizarse. El hombre no tiene esa posibilidad, sino que *es* esa posibilidad. Y saber que esa posibilidad existe no es posible sino una vez que se ha hecho realidad en Jesucristo. Pero desde ese momento hay que reconocer que el hombre es la condición de posibilidad [64]. Se da la perspectiva de un giro completo: en lugar de ver en la historia humana del Hijo de Dios un caso límite excepcional desconectado del resto de las realizaciones de lo humano, hay que ver en ella el fundamento y el sentido de lo humano; y lo humano hay que entenderlo como algo que en el resto de sus realizaciones es la condición aproximativa de posibilidad de lo realizado en Cristo. La antropología se ilumina desde la cristología y hacia la cristología. A la fundamentación real deben responder la fundamentación y el proceso cognoscitivos: si el ser y la historia humana están proyectados a partir de la realidad y de la historia humana propias de Dios, el conocimiento y la reflexión deben arrancar de este centro. Con el acontecimiento Cristo no pe-

[64] K. Barth, *op. cit.*, 48, niega de plano que de la posibilidad real de que Dios se revele por medio del hombre se pueda deducir que nuestra humanidad posea con respecto a la revelación una capacidad inmanente, «una *analogia entis* que nos permita medir la acción de Dios al revelarse... y entender previamente su revelación». «Que... nuestra humanidad como tal... sea un medio apto para la revelación de Dios es algo que... nos está totalmente oculto en nosotros mismos. Sólo en la revelación, en la realidad de Jesucristo, nos es cognoscible». Según Barth, se puede hablar de una posibilidad dentro del marco y de la fundamentación cristológica, en el sentido de una posibilidad no inmanente, sino otorgada por gracia *ab extra*. No hay duda de que el cristocentrismo de Barth ha obligado a la teología católica a situar más al fondo y estrictamente dentro de la cristología y de la soteriología su argumentación en pro de la analogía.

netra en el ámbito humano una realidad totalmente nueva y desconectada del mismo: con ese acontecer recibe el ser humano la culminación para que fue proyectado y creado y a que está siempre ordenado. La relación general de fundamentación y condicionamiento recíprocos existente entre la creación y la alianza se realiza en sentido eminente en la relación entre Cristo y el hombre o, lo que es lo mismo, entre cristología y antropología. La realidad del hombre Jesucristo es el fundamento intrínseco de lo humano, y lo humano es la condición extrínseca de posibilidad de la realidad Cristo. De este modo, es posible afirmar que en la esencia y en la historicidad del hombre va la posibilidad del acontecimiento Cristo, sin que eso quiera decir en absoluto que esta realidad se pueda deducir de la antropología [65].

f) Analogía entre relación antropológica y cristológica con el mundo.

Esta relación de presupuesto y condicionamiento mutuo no se aplica sólo a una antropología cerrada en sí misma, sino también a la relación del hombre con el mundo, relación que —en las dos direcciones soteriológicas e intencionales distinguidas por nosotros— Dios hace también suya en Jesucristo. La relación con el mundo que en la existencia y en la historia humanas de Jesús se da Dios a sí mismo es tal que la existencia y la historia aparecen como las del Hijo mismo enviado por Dios. Esto quiere decir que dicha relación es infinitamente superior a la que logra la historia personal libre de cualquier hombre, como espíritu finito que es. Y, con todo, esa relación de Dios con el mundo realizada en Cristo no es algo totalmente aislado en la historia, tan aislado que ni antes ni después admita aproximaciones. Ya el hombre mismo se define por una relación con el mundo que sólo le es posible porque con su subjetividad personal y espiritual puede mirar al mundo en cuanto mundo como totalidad. Cierto que cuando el hombre mira así al mundo y se relaciona con él no puede hacerlo desde la independencia trascendente propia de Dios. Pero también es cierto que su confrontación limitada y su relación limitadamente libre con el mundo no son posibles para el hombre sino en virtud de una cierta anticipación y un origen que lo vincula al fundamento ontológico y trascendente del mundo. La diferencia entre la relación del hombre y la de Dios con el mundo consiste sobre todo en que el hombre se ve siempre situado en esa relación, en que ni él ni su término de relación, que es el mundo, se constituyen por propia libertad, porque se encuentran ya de antemano situados en correlación. Sin embargo, en su comportamiento y relación con el mundo el hombre se mueve en una dirección análoga. No es una relación más entre tantas, cual sería en caso de que se pudiera pensar que existiesen innumerables seres con una relación con el mundo igual que la del hombre. El es la realización de una relación singular con el mundo, por más que dicha relación sea la de un sujeto finito y creado que además pertenece al mundo. Pero ese sujeto, gracias a su espiritualidad y

[65] K. Rahner ha hecho arrancar repetidas veces la antropología de ese acontecimiento revelatorio que es la encarnación de Dios en Jesucristo: así, por ejemplo, *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 167-221, sobre todo 193ss; *Sobre la teología de la celebración de la Navidad,* en *Escritos* III, 35-45, sobre todo 43-45; *Para la teología de la encarnación,* en *Escritos* IV, 139-157, sobre todo 141-157; *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo,* en *Escritos* V, 181-219, sobre todo 198-219. Podría pensarse en una integración de la antropología de Barth y la de Rahner: tendríamos entonces que la antropología de Rahner, de contenido acusadamente analítico y proclive, por tanto, a la fundamentación inmanente, se completaría con la antropología de Barth, acusadamente soteriológica y dialéctica, pero por ello más pobre de contenido.

personalidad, puede trazar ante sí un horizonte universal y trascendental del mundo y situarse como observador ante el mundo *en cuanto* mundo. El lugar de que surge esa relación con el mundo se identifica con la existencia y la historia *humana.* Por tanto, si Dios quiere realizar su propia relación con el mundo *en* una existencia e historia humanas desde dentro y de cara al mundo, eso implica que desea que existan una existencia y una historia *humanas.* La mediación, concreción y configuración mundanas de esa relación escatológica de Dios con el mundo se crean una existencia humana que constituye su forma propia y las hace posibles. Visto desde esta culminación, el ser del hombre aparece como la posibilidad y el presupuesto que Dios mismo pone para realizar su propia relación con el mundo [66].

g) Antropología soteriológica.

Ahora bien, esa correlación recíproca no implica una continuidad tal que el acontecimiento Cristo no sea más que la actualización pura y simple de una posibilidad inicial. La objeción que negaba al hombre pecador la posibilidad de llegar a ser la figura de la revelación de Dios no debe disolverse en una teología de la culminación sin cesuras. En primer lugar, esa finalidad del hombre sólo se conoce y realiza en el hombre Jesús; además, la realidad humana de Cristo constituye la culminación y actuación de esa disposición humana, hasta el punto de que actúa también como principio soteriológico de conservación. El pecado ha hecho derrumbarse y desviarse de su destino la posibilidad inicial. El hombre no está ya en condiciones de disponibilidad de cara a la acción colmadora de Dios, y mucho menos en condiciones de captar y comprender que su ser incluya dicha posibilidad. Su relación con el mundo ignora ya que está vinculada al orden entre Creador y criatura. Que el hombre siga teniendo una consistencia y que Dios pueda dirigirse a él como a la posibilidad antedicha es algo que no le viene de sí mismo, sino que es gracia de Cristo que mantiene y preserva. Sólo porque Dios mantiene ese destino, el hombre sigue siendo la posibilidad de llegar a ser forma de la revelación de Dios. E igualmente el que el hombre llegue a un conocimiento semejante no es posible más que a partir del cumplimiento de una promesa mantenida por Dios a pesar del hombre. El hecho de que el hombre sea esa posibilidad y el conocimiento de lo mismo, por fundarse en la salvación de Dios en Cristo, son obra de la gracia y objeto de la fe en sentido estricto, ya que contradicen al estado manifiesto y al conocimiento empírico del hombre y no pueden, por tanto, deducirse de él mismo. Así como al hombre no le es posible convertirse por sí mismo de pecador en justo, tampoco le es posible lograr por sí que la existencia y la historia humanas puedan llegar a ser la forma de la revelación de la verdad y de la gracia de Dios. De una posibilidad así no puede hablarse sino *ab extra,* en la medida en que el hombre pecador sigue estando en el ámbito de la libertad y la gracia de Dios. Ahora bien, si éste es el lugar existencial y teológico del hombre, *hay que* decir también del hombre que él es la susodicha posibilidad: la existencia

[66] K. Rahner, en los artículos citados en la nota 65, ha visto la trascendencia del hombre sobre todo frente a Dios, trascendencia en la cual se realiza la autotrascendencia encarnatoria y kenótica de Dios mismo. Pero es lícito ampliar esa antropología hasta verla no sólo como trascendencia *más allá* del mundo, sino también como trascendencia *hacia* el mundo, lo cual haría posible pensar en una colmación de la relación del hombre y de Dios con el mundo. Entonces se prolonga en la relación humana con el mundo la querencia dinámica de Dios por el mismo, querencia que por medio de su prolongación humana adquiere una presencia intramundana universal.

y la historia humanas pueden llegar a ser la forma transparente de la revelación y de la comunicación de Dios. Pero esto no implica que el hombre criatura y pecador aporte por sí mismo esa posibilidad permanente como estructura positiva e inmanente, sino que la posibilidad misma se debe a la gracia cristológica, al igual que su realización. Sólo a partir de Cristo podemos hablar de una posibilidad persistente *todavía* en el pecador o existente *ya* en él cuando consideramos la existencia y la historia humanas, creadas y pecadoras, como posibilidad de la autorrevelación de Dios. Sólo desde la realización *puede* hablarse de tal posibilidad. Pero una vez supuesta esa realización, *hay que* hablar de tal posibilidad.

Ahora podemos entender más a fondo el concepto de antropología cristológica. La cristología no irrumpe desde fuera, como una de las posibles precisiones y especificaciones de una antropología variable. Ambos ámbitos se implican y condicionan mutuamente. El hecho de que el hombre exista, y de que exista tal como es, constituye ya una dimensión de la cristología, ya que la existencia y la historia humanas son la forma elegida libremente y, sin embargo, necesaria de la revelación de Dios en el mundo. Y viceversa: en el acontecimiento Cristo la existencia y la historia humanas encuentran la realización que constituye el motivo de que existan en cuanto posibilidad. Si la expresión «antropología cristológica» no se quiere entender tautológicamente, hay que tener en cuenta que esos dos conceptos no se yuxtaponen en simple adición, sino que el compuesto conceptual está diciendo que hay una correlación intrínseca entre la revelación mundana de Dios en Jesucristo y la posibilidad de que la existencia humana pase a ser forma de dicha revelación [67].

5. *La filiación eterna en la existencia humana de Jesús*

a) Predominio del concepto de naturaleza.

Siempre ha sido un problema para la teología sistemática conciliar la filiación preexistente y eterna de Cristo y su auténtico devenir humano en la historia de Jesús. El concepto acusadamente ontológico de la unión hipostática y de las dos naturalezas no es todo lo fluido que exige la dinámica del hecho de que la unidad de Jesús con Dios no se realice hasta el final. Intentaremos por ello no abordar el problema directamente a base de ese concepto, que representa más bien el final y que desde el final se legitima en cuanto concepto. Al contrario de lo que ha hecho con el concepto de naturaleza humana, la tradición teológica ha tenido siempre reparo en introducir en el acontecer histórico el concepto de naturaleza divina, con la idea de conservar la diferencia del ἀσυγχυτῶς, esto es, la trascendencia y divinidad de la filiación. Y el resultado fue que el papel de la naturaleza divina era más bien conocimiento y que lo propiamente humano e histórico quedó recortado. Paradójicamente, con esta visión aparecieron las dos tendencias heréticas extremas: el nestorianismo, en el cual la historia de Jesús no puede ya considerarse propiamente como la historia

[67] Desde ahí puede entenderse también el axioma que Rahner repite constantemente en diversas versiones, y cuyo contenido es que esa identificación de Dios con el hombre en Jesucristo no significa ni que Dios se haga limitado ni que el hombre deje de ser hombre, sino que es precisamente en este caso límite de unidad y cercanía entre Dios y hombre donde se libera hacia una superior realidad la existencia humana de Jesús: «Cristo es hombre en el sentido más radical, y su humanidad es la más libre y autónoma, no a pesar de que, sino porque es la humanidad asumida, la humanidad puesta como la autoexpresión de Dios» *(Para la teología de la encarnación,* en *Escritos* IV, 154).

del Hijo eterno de Dios, y el monofisismo, que desvirtuó peligrosamente lo propiamente humano de la vivencia histórica. De ahí que no sólo sea lícito, sino incluso necesario, intentar superar esa desvirtuación de la historicidad humana de Jesús y recuperar el terreno perdido en cuanto a una idea extensiva de la divinidad. Es más: si no se quiere pensar en nestoriano, es preciso que la persona divina y eterna del Hijo no se disocie de su camino histórico, ya que de lo contrario no se podría calificar propiamente de historia del Hijo de Dios la historia humana de Jesús [68]. Es en esa realidad y en esa historia humana de Jesús donde se realiza *en cuanto tal* la revelación y la comunicación del mismo Dios al mundo. Esa historia no es la corteza externa de un núcleo divino ahistórico, un Hijo de Dios que no penetra en la historia humana. En tal caso habría que quitar la cáscara para hacer patente el auténtico sujeto trascendente a la historia. El hilo conductor no puede ser un concepto acrítico de inmutabilidad de Dios tomado del mundo extraño de la filosofía, sino el enunciado constante del NT, según el cual el camino de Jesús fue propiamente el camino del Hijo de Dios. Con ello queda de antemano excluido todo concepto previo de filiación divina que atente contra lo que ese camino tiene de camino propiamente dicho.

b) Contrapeso del concepto de filiación.

El concepto de naturaleza divina comienza por no casar con la dimensión de historicidad. Pero ocurre además que el concepto de naturaleza divina tampoco da cuenta exacta de la realidad Cristo en cuanto Hijo de Dios. Hay que dar entrada al concepto de filiación. La misma teología escolástica ha mantenido la diferencia formal junto a la unidad real de la realidad aludida con ambos conceptos. Y no tenía más remedio que hacerlo si quería expresar la unidad *y* la distinción trinitarias [69]. Nuestro punto de partida da más juego. Para entender la divinidad de Cristo en la unidad del hombre Jesús con Dios arrancamos del concepto de *filiación,* y no del de naturaleza divina, y llegamos al concepto de naturaleza divina partiendo del de filiación. Para decirlo en lenguaje escolástico, anteponemos *in recto* el concepto de «Hijo» y posponemos *in obliquo* el de «naturaleza divina» [70]. Si como concepto clave para la interpretación de la

[68] Sobre el sentido soteriológico de la historicidad solidaria de Jesús en cuanto Hijo de Dios con nosotros, cf. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 167-221, sobre todo 193-205. Rahner pide que la idea filosófica de la inmutabilidad de Dios no prejuzgue ni reduzca la autenticidad de la historia humana de Dios en Jesucristo. La teodicea ha de subordinarse a la cristología, ya que la cristología es la fuente normativa de revelación y conocimiento en lo que respecta a los enunciados sobre Dios y sus atributos: «... que el principio de la inmutabilidad de Dios no nos haga perder de vista que lo que aquí entre nosotros ha tenido lugar en Jesús como historia es la historia de la Palabra de Dios mismo, su propia historia» *(Para la teología de la encarnación,* en *Escritos* IV, 149).

[69] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 3, a. 3: para expresar la identidad de la persona y la naturaleza, el conocimiento y el lenguaje humano necesitan conjugar dos conceptos, aunque la realidad en cuestión no esté dividida.

[70] W. Pannenberg es quien más consecuentemente ha desarrollado la prioridad de la filiación en cuanto vínculo relacional del hombre Jesús con el Padre, ya antes de una consideración de su propia divinidad. Con ello ha encontrado Pannenberg nuevas soluciones a muchas aporías tradicionales de la cristología: «La filiación de Jesús no puede entenderse adecuadamente sin partir de su relación con Dios Padre. El problema de la unidad del hombre Jesús con Dios no puede plantearse ni resolverse directamente. Este es el error común a todas las teorías que intentan interpretar la unión de Dios y hombre en Jesús a partir de la idea de la encarnación del Logos» *(Fundamentos de cristología,*

«naturaleza divina» de Cristo elegimos la relación de filiación, logramos que la filiación divina no excluya una auténtica historicidad. Así se podría llegar también a una idea más positiva de la historicidad, que no sería ya un modo *deficiente* del ser en comparación con la inmutabilidad de Dios, sino un modo *positivo* de existencia por comunicación y recepción del ser. Nos gustaría que no se entendiera mal el hecho de que antepongamos la filiación y pospongamos de momento la naturaleza divina. Porque siguiendo este camino se logra una idea nueva y lúcida de la misma naturaleza divina que precisa mejor la historicidad de Jesús y su unidad con Dios.

Si se elige la filiación como concepto clave, tenemos que toda la realidad Cristo, su existencia y su historia humanas, al igual que su comunión de vida con Dios, es decir, su naturaleza divina, va encabezada por el origen y la misión, por la comunicación en cuanto otorgada y en cuanto recibida. Hemos dado así con una estructura que descubre una analogía entre la historia humana del Hijo único de Dios y su unidad eterna con Dios. De ella hay que arrancar para abordar la auténtica historia humana del Hijo eterno.

c) La existencia humana de Jesús como realización creada de la filiación (analogía).

Una característica de la existencia *humana* es que no se produce a sí misma, sino que se recibe. Aun cuando el origen de cada nueva existencia humana no se haga manifiesto, la vivencia misma es lo suficientemente clara como para ser irrebatible. La vivencia de que la existencia humana no procede de sí misma puede adquirir diversas tonalidades según sea la orientación libre que lleve la existencia de un hombre. Que la fuente de su vida no le pertenece puede hacérsele consciente como humillación y enajenación que pone de manifiesto su propia impotencia. Cabe que un hombre experimente el destino de ser y la donación de la existencia como un poder avasallador e irresistible que le ordena ser. Pero esa misma vivencia puede interpretarse en el sentido de que ahí reina una piedad y una gracia misteriosa, aun sin darle todavía un nombre concreto. El hombre puede interpretar de los modos más diversos ese poder que le hace ser. Pero toda esa gama de interpretaciones tiene en común la vivencia de que nosotros no somos el origen de nuestra existencia, de que no está bajo nuestro dominio la corriente que brota de esa fuente. La Escolástica cristiana ha hablado directa y explícitamente de que la existencia procede *a Deo;* pero lo hizo también de la experiencia antecedente y concomitante del *esse ab alio.* A la vez que dio una respuesta clara, la Escolástica cristiana dejó abierta la pregunta planteada por la vivencia.

Esa vivencia puede taparse, olvidarse o negarse. Pero surge una y otra vez: como dolorosa comprobación de que la existencia se va de entre las manos, sin dejarse atrapar; como vivencia feliz, cuando el hombre se da cuenta de que ha recibido el don de la existencia, del mundo, del tiempo, cuando aflora la sensación de que la existencia es una gracia inmerecida. Es importante mostrar también la cara *positiva* del hecho de que el origen de la existencia no esté en nosotros, y no caracterizarlo únicamente como vivencia de temple negativo. Con ello no queremos ignorar que esa vivencia es ambivalente y que, por tanto, el hombre puede tomar ante ella una postura u otra. Pero si se quiere entender correctamente la historia humana de Jesús en cuanto realización de su filiación

415s). «Aparece así el hombre Jesús indirectamente idéntico con el ser del Hijo de Dios. Su humanidad no está añadida a una esencia divina, sino que se trata de dos aspectos totales y complementarios de su ser» *(ibíd.,* 419).

divina, esa vivencia humana no puede calificarse *a priori* de «imperfección» [71].

Nosotros tomamos ahora la *filiación divina* de Jesús específicamente en cuanto filiación, sin dejar que predomine el concepto indiferenciado de naturaleza divina. En consecuencia, esa relación de filiación va a configurar por entero la unidad y comunidad de Cristo con Dios, su participación en el poder y la sabiduría divina. La unidad y comunidad con el Padre le reporta al Hijo como propias la vida, el conocimiento y la potencia de Dios. Si las palabras de Jesús en los enunciados más implícitos de los evangelios sinópticos o en la forma más explícita del *Evangelio de Juan* tienen valor revelador, es evidente que uno de los temas esenciales de dicha revelación es que Jesús recibe el ser y la vida *del Padre y desde el Padre.* Incluso la tesis extrema de que para Jesús no contaba en absoluto su persona, que lo único que él pretendía era inaugurar efectivamente y atestiguar el señorío y la gracia de la acción escatológica exclusiva *de Dios,* incluso esa tesis destaca con meridiana claridad que, en toda su existencia, Jesús depende y proviene del Padre. En la comunicación eterna intradivina no hay nada que se parezca a lo que tiene de negativo el proceder y depender «de otro». Pero desde el momento en que la comunicación y recepción del ser no deben considerarse como algo puramente negativo, sino que admiten también una cualificación positiva, toda la posible desemejanza no elimina una analogía esencial con lo que en el hombre es la recepción creatural del ser. Se puede incluso sacar la conclusión contraria: la revelación de que en Dios tiene lugar una comunicación y recepción de la vida, de suerte que esa relación mutua es la esencia de la persona trinitaria, nos da pie y nos obliga a no considerar como negativa la experiencia humana de comunicación y recepción del ser. Lejos de situar el concepto y la esencia de la persona humana en una máxima autonomía y autarquía, incluimos en dicho concepto como relación positiva esencial la referencia al fundamento trascendente del ser y el hecho de provenir de él. En un principio puede aparecer como pura razón de conveniencia lo que de coherente hay en que la comunicación de Dios se realice en el envío del *Hijo* y en la forma de existencia e historia *humanas.* Pero con una visión unitaria de la creación y del acontecimiento Cristo esa coherencia aparece como el fundamento coordinador de la unidad [72].

d) Identidad del hombre Jesús con el Hijo eterno.

Con ello no hemos aplicado a la existencia del hombre Jesús y a la del Hijo de Dios dos conceptos sin puntos comunes: el de naturaleza humana y el de naturaleza divina; la relación que vincula la existencia a una comunicación y una recepción del ser nos permite, más bien, concebir mejor la unión hipostática como una inmanencia recíproca, inconfusa, pero también indivisa. Este he-

[71] La antropología trascendental de K. Rahner debiera explicarse también como correalización-ejecución existencial de la comunicación creadora y la recepción creada del ser, y no sólo como movimiento de la autotrascendencia ascendente del hombre.

[72] W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 421s: «A diferencia de la dependencia ontológica de la existencia humana de Jesús con respecto al Logos, la entrega humana de Jesús a Dios que fundamenta la dependencia se relaciona con el *Padre.* Precisamente en y por esa entrega Jesús se identifica con la persona del Hijo». El concepto de persona en Scoto, con su sentido relacional, adquiere así nueva actualidad frente al concepto autónomo de persona en Boecio y en los escolásticos que le siguen. Así se presenta además una posibilidad de entender en el mismo sentido el concepto trinitario relacional, el cristológico y el antropológico de persona, sin que sea ya necesario destrozarlo para poder aplicarlo también a la persona relacional trinitaria. Cf. W. Pannenberg, *op. cit.,* 423s.

cho, por encima de toda diferencia, incluye una analogía, tanto cuando se realiza de modo original, absoluto y divino como cuando se opera de modo derivado, pero no por ello negativo. Esa analogía hace más pensable o, al menos, no tan contradictoria la idea de la identidad del único sujeto. La interpretación tradicional de la doctrina de las dos naturalezas sitúa en el mejor de los casos de modo puramente formal el fundamento de las naturalezas humana y divina en la unidad de la persona divina con su acto único de existencia. En cambio, nuestro punto de partida permite plantear esa unidad como «unida» y no sólo como «uniente». Con aquel tipo de unidad más formal no se podía pasar de una actuación de la naturaleza humana por la actualidad eminentemente incluida en la hipóstasis divina («actuation créée par un acte incréé»), quedando sin valor propio la filiación, que es la nota relacional de esa hipóstasis personal que actúa. Ahora, en cambio, con esta analogía entre filiación y humanidad, se llega más al fondo en la comprensión de la unidad. Así podemos explicar que la persona del Hijo eterno pueda asumir y actuar la personalidad humana sin que tengamos necesidad de recurrir a un duplicado nestoriano o a disociar la realidad Cristo y sin que nos veamos tampoco obligados a aceptar una confusión monofisita. Convenientemente corregida, puede aplicarse a esta estructura relacional común la formulación de que lo creado es actuado por un acto increado: una *relación* creatural es actuada por una relación divina; la retroferencia humana y el origen del ser humano en el fundamento trascendente del ser son actuados por el acto de la retroferencia divina y del origen divino del ser en la fuente del Padre. La estructura de la comunicación y recepción creatural del ser es coactuada por la estructura de la comunicación y recepción intradivina. Lo que dijimos a propósito de la dinámica de una «cristología desde arriba» conserva su valor en la de una «cristología desde abajo»: mientras en el esquema tradicional de interpretación se queda la unidad de la «naturaleza» humana con la divina en una unidad no específica de actuación por la hipóstasis divina, puede ahora pensarse que la relación creatural del hombre con Dios en cuanto fundamento y origen de su ser de hombre es absorbida en la relación intradivina del Hijo con el Padre en cuanto fundamento origen de su ser divino [73]. Ahora se puede superar la aporía de la doctrina tradicional de las dos naturalezas, que —con su concepto a menudo unívoco de naturaleza y persona— se veía obligada, para salvar la unidad de la realidad Cristo, a optar únicamente por la hipóstasis divina única, con lo cual no podía menos de producir la impresión de haber dejado sin personalidad a la naturaleza humana: con la estructura común de retroferencia y de origen en Dios no se priva de su esencia a la relación de filiación ni queda absorbida la relación de existencia humana.

Con ello se logra también transferir con mucha más fuerza a la cristología el lugar trinitario del Hijo: con la analogía de que hablamos no es ya un capricho, sino una necesidad el que en la unión hipostática de ambas naturalezas sea la persona del *Hijo* la que asuma el papel de establecer la unidad a base de actuar el ser, común e indivisamente. No queremos eliminar con ello la diferencia mental y real entre naturaleza y persona humana, sino superar la dislocación entre naturaleza y persona humana, que hace aparecer la personalidad

[73] K. Barth, KD I/2, 164: «El que el Hijo de Dios haga suyas la esencia y la existencia humanas en esa posibilidad especial, o el que la esencia y la existencia humanas en ese tipo especial de posibilidad sean aceptadas y asumidas como la esencia y la existencia del Hijo de Dios..., ésa es la *creación y la conservación,* ése es el único fundamento de existencia de ese hombre y, por tanto, de la carne de Cristo» (el subrayado es nuestro). Por ello, explicitando la terminología de Barth, se superponen la relación de comunicación creatural y la de filiación divina.

como un modo del ser adicional y prácticamente independiente de la naturaleza humana específica. Al poner la filiación como concepto clave, antepuesto al de naturaleza, creemos haber indicado el camino por el cual la cristología podrá hacer algo más que limitarse prácticamente a rechazar tanto el nestorianismo como el monofisismo. Ya no nos vemos obligados a negar a la realidad humana de Jesús la personalidad, que es lo más esencial; sin embargo, no separamos en dos personas esa realidad única de Cristo, sino que podemos explicarla como la existencia filial única.

e) Recepción humana del ser como historicidad.

Una vez que hemos visto la coincidencia y la unidad de la relación divina de filiación y la relación humana de recepción del ser, es ya más fácil precisar el diferente contenido de ambas comunicaciones y de la recepción correspondiente y es también más fácil explicar su unidad. Aun siendo intrínsecamente distintos los dos tipos de relación, la comunicación humana y divina de la existencia, no lo son tanto que no haya entre ambos relación alguna. Nuevas dificultades causa la dimensión temporal e histórica de la existencia humana, que no se realiza en un único momento, sino a lo largo de una historia. La historia no es en este sentido el despliegue y desarrollo de una realidad inicial ni la simple suma de todos los actos que brotan de un sujeto ya totalmente real desde el principio. La historia no se explica únicamente como la sucesión de ser y actuar («agere sequitur esse»). La historia es más bien el camino en que un sujeto que en un principio estaba algo así como en el trasfondo se encuentra a sí mismo, se realiza con libertad personal y así, a la postre, alcanza una existencia que en un principio no era más que un proyecto de futuro. Ahí, en esa distancia que media dentro de sí mismo, es donde capta el hombre que no es él el origen de su existencia. Creaturalidad e historicidad, recepción del ser y temporalidad no son fenómenos que casualmente coinciden, sino que la temporalidad, la dimensión histórica, la realización por pasos, etc., son simplemente —en el sentido literal del término— fenómenos y vivencias de la creaturalidad. Si al principio no se posee el ser en totalidad, sino que se recibe «a plazos», no puede alcanzarse ya al principio la realidad plena. La realización de la propia esencia, la totalidad de la forma de existencia no se puede lograr sino cuando la comunicación del ser llega al final. Sólo al final y desde él realiza plenamente el hombre su esencia, su persona y su relación con Dios en cuanto origen y fundamento de su ser. Se superponen, pues, en la historia del hombre dos componentes: la vertical de su ser recibido como criatura y la horizontal de su realización histórica del ser. Ahora bien, esta segunda componente horizontal de su historicidad no es más que la forma vivencial y el exponente fenomenológico de la relación vertical [74]. Por ello no es algo especialmente cristológico el hecho de que sólo al final, al concluirse el camino, se pueda saber exacta y plenamente cuál fue el itinerario de Jesús: si Jesús no se revela como Hijo más que a partir de la Pascua es porque en la filiación total y definitiva se halla realizado un requisito humano previo.

f) La historicidad como versión humana de la filiación eterna.

Sólo desde la revelación pascual, cuando la unidad de Jesús con el Padre se realiza plenamente, sólo desde esa forma final de su filiación puede entenderse

[74] Cf. A. Darlap, *Geschichtlichkeit:* LThK IV (1960) 780-783, así como en MS I, 67-79, sobre ontología e historicidad, sobre todo 74ss.

que el camino humano de Jesús es el camino de su filiación. Unicamente a partir de ahí se ve que, en Cristo Jesús, la relación de su creaturalidad humana es, por su misma radicalidad, la relación de su filiación eterna, y viceversa. Hemos visto cómo la experiencia de que la criatura recibe el ser «a plazos», históricamente, a lo largo de un proceso, no es otra cosa que la experiencia de la relación creatural con Dios. Hemos visto además cómo hay una analogía entre dicha relación y la relación intratrinitaria del Hijo en cuanto Hijo con el Padre. Si esto es así, quiere decir que la dimensión histórica, la historicidad humana con su carácter de camino puede convertirse en versión de la filiación eterna. En la analogía y compatibilidad de ambas relaciones reside la posibilidad básica, conocida *a posteriori*, de que se dé la unión hipostática, es decir, la encarnación del Hijo de Dios. Entre el sujeto y el predicado de este enunciado, Hijo de Dios y hombre, existe una relación de realización y condición de posibilidad, de contenido explicitable y de forma explicitante. Si esa posibilidad se acepta, y si la relación humana nacida de la recepción del ser implica necesariamente una dimensión histórica, quiere decir que, cuando afirmamos que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, estamos diciendo también que se ha hecho historia [75]. La filiación intradivina, en cuanto comunicación de la vida divina, se vierte en la relación de comunicación humana del ser, y esta relación pasa a ser la articulación de la relación intradivina. El presupuesto de dicha unidad es lo que de positivo tiene la recepción creatural del ser incluso en su vertiente de historicidad. No podemos aceptar la idea de que la temporalidad, lo procesual, la historicidad sean preponderantemente algo negativo, potencial, deficiente e imperfecto, ya que son la actuación, finita pero positiva, de la relación creatural con Dios, y en ello se realiza el acto de la comunicación y de la recepción del ser. Esto quiere decir que no hay que pararse a medio camino pensando que el Hijo de Dios puede hacerse sujeto de una naturaleza humana, pero no de una historia igualmente humana, ya que es ésa precisamente la versión de la comunicación intradivina de vida [76].

g) Significado del fin en la versión humana de la filiación.

Con estos presupuestos podemos dar una respuesta teológica más precisa y nueva a un problema de la teología bíblica: al hecho de que la filiación no se haga manifiesta sino con la resurrección. La analogía existente entre la recepción humana del ser y el origen del Hijo en la vida del Padre permite pensar en una cohesión unitaria de ambas relaciones de origen, es decir, en que la existencia humana puede ser la versión de la filiación eterna. Por otra parte, del hecho de que la existencia humana se realice por esencia de modo histórico hemos deducido lógicamente que sólo al final y desde el final determina el hombre clara y definitivamente toda su existencia, que sólo entonces se puede decir inequívocamente quién es el hombre, una vez que ha culminado la acción de su

[75] Una equivalencia entre la filiación eterna y su explicitación histórica surge de la idea agustiniana de tiempo y eternidad: lo que en el tiempo está separado por sucesión está reunido en la eternidad de Dios, y viceversa. Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 398.

[76] W. Pannenberg, *op. cit.*, 427s: «La realidad histórica del camino histórico de Jesús debe describirse más bien de forma que los momentos más importantes de la vida humana en la existencia de Jesús han sido integrados en un todo por su persona, en el sentido de que la persona integrante se ha realizado precisamente por ello como la persona del Hijo, que eternamente pertenece a la divinidad de Dios... Si la historia de una persona se realiza en el ritmo de recibir y actuar (ritmo que yo llamo comunicación y recepción creatural del ser), la existencia de Jesús está integrada en la persona del hijo eterno en virtud de la historia de su camino terreno, referido al Padre».

existencia. Ahora bien, esta nota específica modifica también la versión humana de la filiación divina, la cual, en cuanto filiación eterna, se explicita adoptando la dimensión espaciada de la temporalidad y la historicidad. La misma filiación eterna no es un proceso natural inconsciente, sino la procesión, plenamente consciente y libremente realizada, del Hijo a partir del Padre. Pues bien, en la existencia humana de Jesús ese origen filial se realiza como origen humano y se explicita como libertad histórica. Si el Hijo eterno que existe humanamente se explicita en cuanto historia, se aplica también a él la ley de que sólo el final, la culminación de la historia humana, da a la persona su cuño inequívoco y definitivo. Si no queremos caer en un docetismo que suprima la historicidad de la humanidad de Jesús, hemos de reconocer que la filiación de Jesús realizada en la historia no puede cumplirse ni darse a conocer hasta el final.

Con esta visión antropológica, la investidura pascual de Jesús como hijo adquiere un valor tanto constitutivo como manifestativo: el hecho pascual significa también la investidura y la obtención de la filiación, ya que es al final cuando la historia de Jesús se realiza definitivamente como historia del Hijo. Como todo hombre, Jesús está durante su vida en camino hacia la realización efectiva de su filiación, de su impronta filial. Esa realización dura lo que dura su historia humana y no acaba hasta que finaliza el camino temporal. Si sólo con la muerte se alcanzan las posibilidades de la decisión y de la historia humana, sólo con la muerte de Jesús llega a la meta la versión de la filiación eterna en historia humana. Este sentido de la muerte de Jesús no se percibe mientras su figura está oculta; pero con la luz de la resurrección se pone de manifiesto que Jesús *ha llegado a ser* Hijo de Dios con su vida y con su muerte. En su vida y muerte, Jesús se ha conformado e identificado con el amor misericordioso de Dios al mundo de un modo que para el hombre no es posible más que a base de la acción total de su muerte. Resulta así que con la muerte se hizo también definitiva e inderogable la comunión y unidad de Jesús con Dios. Y es la resurrección la que descubre la verdad de la muerte de Jesús, la que manifiesta lo que ocurrió al morir Jesús. Y sólo a partir de ahí se puede precisar definitivamente quién fue la persona que vivió y murió. Sólo a la luz de la resurrección se le puede llamar Hijo, porque únicamente con la resurrección llegó a la cima de la filiación. Y esa iluminación retrospectiva es algo que se impone [77].

Por tanto, el hecho de que hasta la resurrección no se manifieste la unidad de Jesús con Dios en cuanto Hijo suyo no se debe a un deseo caprichoso de mantenerla oculta, ni tampoco a una especie de *secreto mesiánico*. La antigua idea de un arbitrario e inverosímil deseo de guardar secreto sólo puede surgir cuando la historicidad humana de Jesús en cuanto expresión de la filiación eterna aparece más bien como una adición externa y casual a tal filiación. La idea del «secreto mesiánico» supone una visión ahistórica de Jesús y arranca en el fondo de una estática cristología de encarnación, ya que si la filiación está plenamente realizada desde el principio, todo proceso histórico ulterior es accidental [78]. La cristología de encarnación, tomada como punto de partida, estorba

[77] W. Pannenberg, *op. cit.*, 417: «Con la resurrección no quedó, pues, confirmado Jesús en algo que él fuera por sí mismo, sino que quedó confirmado en que en su existencia humana... vivió por entero desde Dios y en orden a llamar a los hombres a su reino... De este modo es el Hijo». Así, pues, interpretar retrospectivamente el camino de Jesús como camino filial es algo constitutivo para Jesús mismo, y no sólo para sus discípulos: incluso para Jesús estaba la existencia filial pendiente de las futuras credenciales pascuales.

[78] Si la doctrina de las dos naturalezas arranca de la encarnación, corre peligro ya de entrada lo humano del camino histórico de Jesús. Ya desde el principio se deja en

más que ayuda a comprender la realidad Cristo y está únicamente justificada retrospectivamente al iluminar el camino de Jesús desde su culminación en la muerte y resurrección. Ahora bien, a partir de ahí no cabe más que una cristología encarnatoria y de preexistencia que desde el principio se oriente a la culminación temporalizada y deje sitio a una historicidad vial. Si la filiación eterna se vierte en existencia humana, eso quiere decir que por necesidad ha de realizarse temporal e históricamente, que sólo desde la meta se puede saber que el camino era el de la filiación y que Jesús mismo era el Hijo. Pero sin que eso quiera decir que lo anterior no fue más que mantener en secreto algo que era ya así desde siempre. No hay que olvidar que hasta el final no se concluye inequívoca y definitivamente el camino de la historia humana, que hasta el final no da la persona, en cuanto sujeto de esa historia, expresión definitiva a su existencia. Así podemos respetar la auténtica historicidad y la correspondiente apertura del camino de Jesús y podemos renunciar a las trabajosas explicaciones, que no andan lejos de presentar a Jesús como insincero. Desde el momento en que la filiación intradivina se configuró como historia humana, desde el instante en que la recepción intradivina de la vida del Padre se configuró como recepción creatural humana del ser, el hecho de *ser* Hijo hubo de tener en Jesús el carácter de *llegar a ser* Hijo. Pero también es cierto que ese final nos obliga luego a interpretar todo el camino precedente, la persona y el sujeto de ese camino, desde el cuño definitivo que al final recibe toda su historia: quien con la muerte y resurrección ha llegado a ser Hijo debe recibir el nombre de Hijo de Dios ya en su camino e incluso al comienzo mismo de ese camino.

6. *La estructura filial de los rasgos humanos de Jesús*

En las reflexiones anteriores, tanto a propósito del origen del Hijo eterno como del de la criatura humana, hemos hablado de la comunicación y la recepción del ser en sentido global. Este modo de hablar, por ser todavía notablemente formal, precisa de una concreción ulterior, concreción que se ha iniciado al hablar de la dimensión de historicidad. En cuanto relación personal de origen, supone una realidad iluminada e iluminable por la conciencia, realizada y realizable en libertad, y no un proceso natural. Sin abandonar por ello la estructura básica de la relacionalidad, situamos aquí los temas que en la teología sistemática tradicional reciben un tratamiento aislado y abstracto en exceso: saber y conciencia, libertad y poder de Cristo. Intentaremos mantener también aquí la integración pretendida. Esta integración consiste en que como marco y base no ponemos la idea aislada de las dos naturalezas para poner luego en relación dentro de dicho marco el conocer y el querer divino y humano. La integración consiste en que vemos toda la realidad Cristo estructurada por su puesto filial en la relación de Dios con el mundo, y viceversa. Al igual que en la analogía entre la comunicación intradivina de vida y la comunicación creatural de ser, no arrancamos aquí de una polaridad o de una yuxtaposición entre dos naturalezas o, en nuestro caso, entre dos facultades cognoscitivas y volitivas, sino de la relación filial común y unificada de origen, propia de todo

ese caso al margen de la temporalidad histórica la divinidad de Cristo y la unidad de Jesús con Dios. Lo cual quiere decir que Jesús no fue en ningún momento, ni siquiera en un principio, hombre como nosotros y como está exigiendo la fórmula de ὁμοούσιος ἡμῖν. Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 379s, sobre los problemas que plantea el punto de partida encarnatorio cuando no se le ve como resultado final.

el conocer y querer de Cristo [79]. A la distinción de naturalezas o de conocer y querer divino y humano anteponemos la unidad establecida por la estructura filial unificante. Sólo dentro de ella diferenciamos las naturalezas o, en nuestro caso, las consiguientes actividades. Pero dentro de esa unificación y compenetración analógica no deben ya disociarse ni contraponerse —como en la perspectiva de las dos naturalezas— esos rasgos diferenciados, ya que se compenetran mutuamente como ocurre con el contenido que se vierte y la forma de la versión y como corresponde a la versión humana de la filiación divina: el conocimiento y el poder de Jesús son el conocimiento y el poder del Hijo, y viceversa. Por tanto, no partimos de la duplicidad de naturalezas para preguntarnos por la unidad de persona y operación, sino que, partiendo de esta unidad unificante y unificada, nos preguntamos por la relación mutua de «ambos» modos de operación. Se impone sobre todo volver a efectuar la corrección aludida anteriormente y ver la connotación clave de Cristo, de su realidad humana y divina, en la relación con el Padre. El problema, por tanto, no consiste en cómo se distinguen, se relacionan, se integran y se compenetran el conocer y el querer divino y humano repartidos entre la naturaleza humana de Jesús y la divina del Hijo. El problema, por el contrario, es cómo se relacionan con el conocer y el querer originales de Dios Padre los rasgos complexivamente filiales de Cristo, su conocer y su querer. Sólo una vez puesta esta perspectiva relacional y trinitaria se plantea el problema de la distinción de naturalezas y de sus modos de operación.

Por miedo al subordinacianismo, la teología tradicional ha desplazado las palabras de los evangelios en que Jesús habla de su subordinación y dependencia, y las ha referido a la relación entre naturaleza humana y divina, o entre conocer y querer divino y humano de Cristo. Lo mismo que para comprender el ser de Cristo era necesario mantener la base de la idea *trinitaria,* lo es también para comprender sus rasgos existenciales. Estos problemas han de tratarse en primer lugar como problemas trinitarios y no como problemas aisladamente cristológicos. Lo que antes dijimos sobre lo común y lo análogo de la relación de origen del hombre Jesús y del Hijo eterno hay que aplicarlo también a la interpretación de los rasgos existenciales. La relación de la comunicación trinitaria de vida, vertida en la relación de la comunicación creatural humana del ser, no aparece en el NT tanto en forma total y solemne cuanto dividida y actualizada en múltiples formas de comunicación personal entre Dios Padre y Jesús, cuando Dios Padre habla y revela y el Hijo oye y transmite o, en el plano más bien volitivo, cuando Dios ordena y encarga y el Hijo obedece y cumple [80]. Como tercera componente hay que tener en cuenta la dimensión soteriológica. El problema de cómo se relacionan el conocimiento y la libertad

[79] La doctrina de las dos naturalezas en cuanto connotación de la realidad inmanente de Cristo es el punto de partida y el modelo mental de las respuestas tradicionales a los problemas referentes al saber y al querer de Cristo. Así ocurre en Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 9, a. 1, cuando distingue entre saber divino y humano y cuando, en q. 18, a. 1, distingue entre querer humano y divino. Pero también la interpretación de la cristología conciencial en categorías existenciales o, según la fórmula de Rahner, ontológicas, se queda en el esquema óntico de la doctrina de las dos naturalezas, sin dar todo el valor que se debe a la relación filial de Cristo entero.

[80] Comunicación de la revelación: Mt 11,25-27; Jn 8,26; del poder: Mt 21,23-27; Jn 10,18; de la voluntad: Mt 9,13; 26,39; Jn 4,34. Si ha de haber una correspondencia entre el proceder existencial de Jesús y su realidad óntica, no se puede reducir la correlación neotestamentaria entre Jesús y el Padre a una correlación intracristológica entre el querer de su naturaleza divina y el de su naturaleza humana, sino que hay que mantener que es el Padre el origen del ser y del actuar filial.

del hombre Jesús y el conocimiento y la libertad de Dios no se nos plantea como problema puramente especulativo, sino que nos sale al paso en un contexto soteriológico: el conocer de Jesús, su conciencia, sus palabras, su querer y su actuar nos salen al paso en el horizonte de la relación de Dios con el mundo como la forma de comunicación de la revelación de Dios *al* mundo, como manifestación y realización de su acción graciosa e imperativa de cara al mundo. También estos problemas han de considerarse en el horizonte completo que desplegamos al principio como idea básica: Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo. Los referentes al conocer y al querer, al poder y a la libertad de Cristo los ha planteado normalmente la tradición en un plano cristológico aislado. A más tardar, fue al plantearse estos problemas cuando se perdió de vista la estructura trinitaria y se polarizó el conocer o el querer divino y humano. A raíz de la disociación entre cristología y soteriología se perdió también de vista la función reveladora y soteriológica de la actuación de Cristo. Al poner nosotros como marco y base la relación activa de Dios con el mundo en su concreción cristológica mediadora, pretendemos mantener incluso en estas aplicaciones la dinámica de la misión de Jesús. El término *misión,* por su concepto mismo, deja abierta esa perspectiva y esa dinámica: la relación trinitaria de origen, la orientación soteriológica hacia el mundo y, con ello, el puesto de Cristo.

a) La ciencia de Cristo en el cumplimiento de su misión.

Podemos poner también aquí como punto de partida la analogía entre la comunicación divina de la vida y la comunicación creatural humana del ser. Al conocer, tanto divino como humano, de Cristo se le aplica la estructura relacional por la cual Cristo entero está referido a Dios Padre como respectividad y origen de su ser y conocer. Esta referencia trinitaria se antepone a la referencia intracristológica del saber humano y divino de Cristo, y desde esa referencia trinitaria ha de resolverse también el problema directamente cristológico. Los enunciados de los evangelios y los de Jesús mismo cuando dice que oye, recibe y habla del Padre tienen función reveladora, es decir, traducen su relación intradivina. Por tanto, no se ha de limitar su alcance al conocimiento humano y las palabras humanas. Una analogía y relacionalidad como la que aquí propugnamos será imposible mientras «detrás de» o frente al conocer y a las palabras humanas de Jesús se sitúen una autarquía y una independencia divinas del Logos concebidas de forma absoluta y, por tanto, errónea. Pero tales enunciados relativos al conocimiento y a las palabras pueden entenderse complexivamente (esto es, trinitariamente) desde el momento en que se dé todo su valor a la estructuración y referencia filial del ser divino eterno en Jesucristo. No es sólo que el hombre Jesús escuche el conocimiento del Logos, sino que la dinámica de comunicación intradivina del ser —ahora también del conocer— se traduce en la dinámica de la comunicación humana del ser y del conocer. No sólo en el ser creatural, sino también, y todavía más, en el conocer, saber y hablar creatural se transparenta siempre un origen trascendente. En un sentido aproximativo, el hombre mismo, por su personalidad y espiritualidad creadas, es un oyente; y es eso precisamente lo que le hace capaz de conocer y de hablar.

Tenemos ahí un equivalente antropológico de la congruencia alcanzada en la unión hipostática: sin eliminar por ello la diferencia entre comunicación intradivina y creatural de conocimiento, podemos ahora decir que el que Jesús oiga, el que esté abierto a la revelación del Padre, el que ignore y espere a que el Padre le hable, es la versión creatural humana de su carácter intradivino filial de oyente. Como ya dijimos al hablar de la analogía entre recepción intradivina

y creatural humana del ser, esta articulación humana de lo que en Dios es comunicación de la verdad y recepción filial de la revelación de Dios mismo tiene que realizarse en forma de sucesión histórica. Y al igual que la comunicación y recepción del ser no era pura deficiencia, tampoco lo es, sino más bien comunicación y, por tanto, *positividad,* el hecho de la sucesión histórica. Si el conocimiento, el saber y el hablar del Hijo eterno se expresan *como* conocimiento, saber y hablar humanos, la historicidad, la imperfección inicial y el desarrollo paulatino, la vivencia de lo que es preguntar y responder, aprender y crecer, no pueden considerarse como imperfecciones, sino como condiciones del conocer y el saber humanos: son las condiciones positivas de una vida histórica y la modalidad humana de la comunicación y recepción del conocimiento. Ahora bien, comunicación y recepción no pueden calificarse de imperfecciones desde el momento en que, por su esencia formal, pertenecen también a los rasgos estructurales de la vida intradivina. Al olvidar la referencia trinitaria de la filiación eterna —olvido que nace de hablar indiferenciadamente de naturaleza y saber divino— resulta prácticamente imposible asignar en sentido verdadero a un Cristo único, total e indiviso las palabras reveladoras que Jesús decía haber escuchado y recibido del Padre. Pero si con la analogía e implicación de la referencia original vemos coordinadas y unificadas las estructuras intradivina y creatural humana de comunicación y de recepción cognoscitiva, estamos restituyendo a esas palabras su auténtico valor de revelación. Sólo entonces recobran esas versiones y realizaciones la unidad y la coherencia propias de la Trinidad intradivina e histórico-salvífica [81].

Lo que antes dijimos acerca de la génesis de la filiación eterna en la historia humana habría que extenderlo ahora a la coparticipación en la verdad y en el saber de Dios. Al referirnos a la comunión vital de Cristo con Dios no tomamos como punto de partida la encarnación, sino que arrancamos de la resurrección en cuanto culminación para descubrir retrospectivamente desde ella que el camino era ya camino filial. Pues bien, el abordar la comunión cognoscitiva de Jesús con el Padre hemos de tomar también como punto de partida su transfiguración pascual, para poder interpretar hacia ella y desde ella el camino prepascual como la historia filial de la comunicación de la verdad del Padre al Hijo. Superando la alternativa de conocimiento de fe y visión inmediata de Dios, habría que poner en la base la estructura continua de la escucha y de la certeza confiada en Dios, ya que con este concepto abarcamos tanto la comunidad de gloria como el ocultamiento de dicha gloria [82]. Pero en todos los pasos

[81] La visión histórica abierta de la relación de Jesús con el Padre determina también la forma en que habla del saber W. Pannenberg, *op. cit.,* 405-415, sobre todo 413: «Claro está que se trata aquí de una relación de la conciencia de Jesús con aquel a quien él llamaba Padre, y no con el Logos». Interpretado en la dimensión histórica, ese saber se concreta en apertura hacia el futuro del reino de Dios.

[82] Para las cuestiones de detalle de este problema y para los diversos intentos de solución remitimos a H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo 1966). Este estudio expone la interpretación secamente dogmática ya superada, refiere la principal bibliografía moderna y la aborda críticamente (artículos de Gutwenger, Haubst, Mouroux, Rahner, etc.). Llama, de todos modos, la atención que no señale más claramente, ni lo incluya en el juicio valorativo, el cambio de perspectiva producido al pasar de la estructura trinitaria (Jesús-Padre) a la estructura cristológica (saber humano y divino). Casi de pasada se alude una vez en la p. 153 a esa notable diferencia: «No se pretende negar una transparencia de la constitución radical de Jesús. Lo que se hace es concebir también, e incluso antes, su visión de Dios como una *relación dialogal con el Padre* en moldes históricos, como parece desprenderse del testimonio global de la cristología neotestamentaria» (el subrayado es nuestro).

de este camino, el origen y la respectividad de la existencia y del conocimiento de Cristo en su totalidad están constituidos por la gloria y la verdad del Padre, de quien Cristo recibe su vida divina y su ser humano. Y así como la comunicación divina de vida se expresa en la comunicación creatural del ser, así la comunidad divina de conocimiento y de gloria se expresa en la comunicación humana, espiritual e histórica de la verdad.

b) La voluntad y la libertad de Cristo en el cumplimiento de su misión.

Hemos tratado de los rasgos del conocer, saber y hablar como de la forma existencial de una relación ontológica, como la correspondencia entre comunicación y recepción divina trinitaria y creatural humana. Esto nos descubre aspectos nuevos en el problema tradicional de la voluntad, la libertad y la obediencia de Cristo. El juego de dependencia, subordinación y retroferencia de la voluntad, la libertad y la obediencia de Cristo no se desarrolla tampoco aquí entre una naturaleza humana y una naturaleza divina entendida de modo no relacional. El binomio sigue siendo el mismo de antes: la voluntad divina de Cristo ha de interpretarse estrictamente como voluntad del Hijo con respecto al Padre. Esto quiere decir que también este aspecto de la vida intradivina está totalmente informado por el carácter relacional de la filiación. La derivación, la subordinación y la conformidad de la voluntad del Hijo con la del Padre no pueden excluirse como imperfecciones ni atribuirse sólo a la naturaleza humana. No hay que olvidar que en la teología trinitaria la relación como tal no es imperfección. Ni hay que olvidar tampoco que esta estructura de que hablamos no alude a una vida natural de Dios, sino a la totalidad personal y espiritual de la comunicación intradivina de vida. El hecho de que el Hijo proceda totalmente del Padre y exista desde el Padre y para el Padre, lejos de obligarnos a limitar esa afirmación a su ser, nos está obligando a extenderla también a su querer, ya que su querer es en su actualidad pura idéntico a su esencia. En el hombre en cuanto espíritu creado se da una retroferencia fundamental a la raíz de su ser y de su querer, tanto en lo que toca al ser y al conocer como en lo referente al querer y a la libertad. Aun cuando ese hombre no sea siempre temática y expresamente consciente de la raíz a la que apunta dicha retroferencia, su voluntad y su libertad son siempre la voluntad y la libertad de una persona *creada*. Eso quiere decir que el origen último de su querer está más allá y fuera del hombre. Su querer no lo tiene el hombre *a se,* sino *ab alio,* es decir, en una relación constantemente reactivada de comunicación y de recepción, de escucha obediente y de cumplimiento, de capacitación y de realización. Y esto tiene vigencia incluso cuando con la autonomía del querer y del saber, con la autosuficiencia y la desobediencia se niega existencialmente la retroferencia cognoscitiva y volitiva y se atenta contra la estructura ontológica [83]. También en esta realización de la comunicación y de la recepción personal del ser se da la coherencia entre querer humano y divino de Cristo, porque en ambos casos es un querer derivado, retroferido y obediente, porque tanto el querer del Hijo eterno como el del hombre Jesús poseen la estructura de una relación y una comunicación dinámicas. El querer intradivino filial subordinado se traduce en la existencia y la obediencia humanas. Y el querer humano y la obediencia libre pueden entenderse como la articulación creatural humana del querer y la obediencia

[83] Más acentuadamente que la dogmática católica ha tratado K. Barth el problema de la libertad de Cristo situándolo en un marco soteriológico, por ejemplo, en KD I/2, 165-173, o en el tratado de la justificación, con lo cual se logra entrelazar la cristología y la teología de la gracia; cf. KD IV/1, 171-394.

intradivinos. El carácter relacional de estos rasgos no puede impedir atribuirlos tanto al hombre Jesús como al Hijo eterno, dado que no se puede decir que la estructura relacional de la comunicación y la recepción de la vida sea incompatible con la perfección de Dios. Lo mismo que la comunicación divina de la vida se traduce en una comunicación del ser que tiene carácter humano y se efectúa en la historia, así también la comunión y unidad trinitarias de voluntad se expresan no sólo en un querer humano, sino también en la *historia* de un querer y de una libertad humana. La comunión total y manifiesta de gloria que Cristo posee al resucitar no es una posesión cerrada, sino la comunicación total del poder y del señorío de Dios a su Hijo. A partir de esta comunicación total puede también interpretarse el camino de Jesús como la versión humana histórica de la comunidad volitiva que existe entre Padre e Hijo. Vemos de nuevo cómo esa comunicación continua, pero sucesiva, no es óbice para que el querer y la libertad de Cristo en ambas naturalezas tengan una verdadera historia. El camino del hombre Jesús obediente es a la vez el camino del Hijo obediente a su Padre, y viceversa. La estructura de esta comunicación trinitaria está mucho más abierta a una sucesión y a una dinámica histórica que la estructura puramente intracristológica de las dos naturalezas.

Hemos vuelto a ver lo fecundo que para la reflexión teológica resulta el encuadre trinitario de relaciones. En lugar de partir del concepto de naturaleza divina lo hemos hecho también aquí del concepto de filiación, aplicado a los actos vitales de la voluntad, la libertad y la obediencia. La correspondencia, antes velada u oscurecida por el concepto no trinitario e indiferenciado de «divinidad» o de «naturaleza divina», podemos ahora lograrla mediante la correspondencia y la analogía que implica la relación con el origen. Así, podemos restituir su pleno significado a las palabras, al querer, a la obediencia y a la acción de Jesús. Ya no tenemos necesidad de referir exclusivamente estos enunciados a la naturaleza humana, a la voluntad humana en cuanto conforme con la divina, que además no se presentaba como la voluntad del Padre, sino como la del Logos e Hijo *de Dios* entendido en forma absoluta. En tal caso no se podía eliminar la impresión de pura apariencia o de disociación y distorsión cristológica; y, lo que es peor, no había modo de descubrir el sentido revelador de la voluntad libre de Jesús al obedecer. Piénsese en el trastrueque de la tentación, del miedo mortal y de la obediencia de Jesús. El NT ve en esto frente a frente al Padre y al Hijo. En cambio, una exégesis «dogmática» hace de esta dramática confrontación interpersonal una confrontación entre la voluntad divina y humana del Logos único. Nuestro punto de partida, que arranca del concepto de filiación, nos permite entender esta respectividad histórico-salvífica y trinitaria de Jesús como revelación y prolongación de la respectividad intradivina trinitaria, como obediencia del Hijo eterno en su historia humana frente a la voluntad de Dios Padre [84].

[84] W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 433-441: «La libertad de Jesús»; 441-452: «La impecabilidad de Jesús». El punto de partida de la filiación divina indirecta de Cristo, punto de partida que Pannenberg inició y desarrolló tan claramente en el problema del ser de Cristo, no es ya tan claro en estos temas de aplicación. Ni siquiera terminológicamente se distingue con precisión si se trata de la obediencia del hombre Jesús a su voluntad divina o —conservando la perspectiva trinitaria— a la voluntad del Padre. La problemática de una mentalidad configurada exclusivamente por la doctrina de las dos naturalezas aparece en la tradición en relación con el tema similar de la subordinación del Hijo al Padre. Por miedo al subordinacionismo, la tradición reduce estrictamente la subordinación a la naturaleza y la voluntad humanas, lo cual no responde realmente al valor revelador de dicha ordenación. Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 20, a. 1 ad 1.

c) Significado soteriológico y antropológico de la filiación.

En dos aspectos hemos constatado que la existencia humana puede expresar la relación de Dios con el mundo: la polaridad que sitúa al hombre en cuanto espíritu y persona frente al mundo la aprovecha Dios para dar forma creatural intramundana a su propia relación con el mundo, resultando que la relación propia de Dios con el mundo, al realizarse de modo creatural, incluye la encarnación de Dios. Hemos podido además descubrir que hay una correspondencia analógica entre el origen del hombre en Dios, fundamento del ser, y la procesión del Hijo a partir del Padre, fundamento de la vida. En Cristo se implican y se integran ambas relaciones análogas: el origen divino de la existencia humana y el origen paterno del Hijo se interpretan mutuamente en la historia humana del Hijo de Dios. Cuando se entiende así la realidad de Cristo se descubre el sentido soteriológico propio de esa realidad —cosa que no ocurría con la ontología natural—, ya que la estructura ontológica de esta última aparece siempre con la unidad característica de su realización existencial. Este sentido soteriológico va ya incluido en los dos aspectos relacionales de la existencia de Cristo, en su relación mediadora con el mundo y en su relación de origen con Dios, el cual es a la vez su fundamento del ser en el orden creado y su origen divino. Este sentido soteriológico puede encuadrarse tanto en una soteriología directamente cristológica como en una soteriología ampliamente antropológica. Con ello nos referimos a la función soteriológica de la existencia *misma* de Cristo en cuanto orientada en ambas direcciones: desde Dios y hacia el mundo. Y nos referimos también a la repercusión soteriológica que en la existencia del hombre como tal tiene esta nueva historia humana de Cristo. La nueva realización de la existencia humana en Jesucristo es a la vez el comienzo y el fundamento de la existencia redimida del hombre como tal. Intentaremos ahora mostrar cómo ambos significados salvíficos de Cristo, el estrictamente cristológico y el antropológico en sentido lato, se concretan en las dos direcciones de la relación de Jesús con el mundo y con Dios [85].

α) *Redención por Cristo de la relación del hombre con Dios.* En la existencia histórica de Jesucristo se coordinan, compenetran y expresan mutuamente la relación que une al hombre con Dios en cuanto fundamento de su ser y la relación intratrinitaria del Hijo con el Padre en cuanto principio de su vida. La cristología dinámica y, por tanto, soteriológica del NT está exigiendo que esa unidad no se precise únicamente a base de las categorías de naturaleza humana y divina, ya que dicha unidad está al servicio de una actuación histórico-salvífica de Dios. El fin y el motivo de dicha unidad no es una presencia neutral o ambivalente de Dios: toda la existencia humana y su despliegue personal activo están al servicio de una actuación gratuita y salvadora de Dios. La proyección histórico-salvífica de la vida intradivina es totalmente libre, no hay nada que imponga a Dios una historia de comunicación gratuita y justificadora. Pero ello no es óbice para que ahora haya entre el hombre Jesús y Dios la misma comunicación trinitaria de vida y la misma comunicación del amor que se comunica a sí mismo. Dios tiene con Jesús la misma relación que tiene consigo mismo en su Hijo. Por eso, Jesús es el Hijo eterno de Dios, y el Hijo eterno de Dios no es otro que Jesús. Eso mismo se puede decir de Jesús en su relación con Dios: la vida que Jesús recibe de Dios no es otra que la vida eterna

[85] A. Grillmeier, *Christologie:* LThK II (1958) 1156-1166, en especial 1163, sobre la relación entre cristología y soteriología: «Aun siendo fiel a su tradición, la cristología católica puede elaborar con más claridad el *pro nobis* si ya la cristología en sentido estricto prepara la soteriología».

que el Hijo recibe del Padre. Ahora bien, esta comunicación no tiene ya lugar únicamente en forma de comunicación intradivina y trascendente por ambas partes, sino que en uno de los sujetos correlativos de la comunicación adopta ésta la forma que reviste la comunicación entre Dios y el hombre, cuando la trascendencia de Dios alcanza al hombre mundano e histórico comunicándole el ser y la verdad, y cuando el hombre, en su existencia, su pensar y su querer, se recibe a sí mismo de la trascendencia de Dios [86]. Pero la relación intratrinitaria y su realización no quedan reducidas o degradadas a las posibilidades de comunicación de una referencia a la trascendencia común a todos los hombres. Lo que ocurre es que esas condiciones de posibilidad se realizan ahora de un modo tan superior que queda totalmente fuera del alcance de la capacidad de actuación del hombre, pese a que tales condiciones se encaminan a ella en virtud de una orientación cristológica que afecta desde siempre a la antropología. El modo como el hombre hace suya la realidad de Dios en cuanto fundamento del ser pasa ahora a ser la forma en que Dios se comunica a su Hijo y en que el Hijo acepta recibir su propia subsistencia correlativa y connatural.

Dígase lo mismo de cada uno de los contenidos de la relación histórico-salvífica de Dios con Jesús y, por su medio, con el mundo. La revelación de la gloria de Dios y su asunción por el conocimiento humano se realiza primaria y fundamentalmente entre Dios y Jesús: el conocimiento que de Dios tiene Jesús es conocimiento filial de Dios, manifestación de Dios mismo a su Hijo y asunción de esta revelación por Jesús: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, primero tiene que vérselo hacer al Padre. Lo que el Padre hace lo hace también el Hijo. Pues el Padre quiere al Hijo y le enseña todo lo que hace. Y le mostrará obras aún mayores» (Jn 5,19s). El hombre Jesús es el Hijo mismo, y no un simple testigo que observa de cerca o desde abajo una revelación y un amor intradivinos, como espectador cercano de la unión hipostática. En esta realidad correlativa hemos de mantener que un sujeto de esta correlación, el Dios que se revela y se comunica, es suprahistórico y trascendente; pero el otro, el Hijo que recibe y obedece, es el hombre Jesús de Nazaret con su historia cumplida en dimensiones humanas. Es esta correlación la que pone de manifiesto que el hombre Jesús es el Hijo de Dios. Pero esto es así porque sólo Jesús es el destinatario y el receptor de la revelación de Dios mismo y porque sólo Dios mismo, y no el Hijo eterno o el Logos, es el origen de Jesús. Ahora bien, si el hombre Jesús es a la vez ese Hijo, y si a él se le da la revelación y la comunicación amorosa de Dios, se impone la conclusión de que se da identidad entre el hombre Jesús y el Hijo eterno. Por lo que a Jesús toca, esa comunicación trinitaria se produce en la mismísima forma en que se produce en el hombre la comunicación de la trascendencia de Dios. Esto quiere decir que podemos dar la vuelta a nuestro enunciado diciendo que en Jesús la apertura del ser humano a la trascendencia y la intervención de dicha trascendencia se convierten en el lugar y la forma de la comunicación intratrinitaria. Si a este hombre le circunda y le nimba un mundo de trascendencia, eso constituye la manifestación de la gloria *(doxa)* de Dios. Cuando este hombre ve el fulgor de

[86] La cristología no puede cumplir esa función mediadora entre antropología y teología trinitaria sino sobre el supuesto de que no se reduzca la relación entre Dios y el hombre Jesús a la relación general entre el Dios único en cuanto creador y sus criaturas. La relación entre Dios y el hombre Jesús es propiamente —no sólo apropiativamente— la propia relación del Padre con el Hijo. El «caso único» de la encarnación no es una excepción del axioma poco matizado «opera ad extra sunt communia», sino que es el paradigma a base del cual hay que criticar y matizar el dicho axioma. Cf. K. Rahner, *La encarnación como «caso» de una relación más amplia:* MS II, 279-284.

la trascendencia luminosa, es el Hijo quien está viendo el rostro del Padre. Lo que en el hombre es llamada incondicional que le llega desde el fondo inasequible de su existencia, en Jesús es nada menos que la voluntad graciosa e imperativa de su Padre, al igual que la obediencia sumisa que Jesús realiza con su libertad humana no es otra cosa que la figura concreta del amor filial al Padre. El contenido de la comunicación intradivina se da a sí mismo la forma de comunicación entre Dios y el hombre Jesús en la historia de la salvación. Con ello se da la forma de comunicación humana con la trascendencia [87].

Es evidente que con esto no se impugna el dogma de la unión hipostática, de la propia divinidad filial del hombre Jesús en la unidad de la persona. Lo que más bien se hace es reinterpretar dicho dogma de un modo que cuadra con el carácter existencial del lenguaje y la exposición del NT. Es la relación entre Dios y Jesús la que demuestra que Jesús es Hijo, pero su divinidad está siempre transida esencial y no sólo accidentalmente por la relación de filiación. Prolongando una terminología tradicional, podríamos decir que en el puesto en que la tradición puso una *communicatio idiomatum* ponemos nosotros una *communicatio* de la relación: la relación intradivina entre Padre e Hijo se produce como la relación entre la trascendencia y el hombre que está abierto a ella, y viceversa. Así, este tema de la tradición sale del aislamiento cristológico y pasa a integrarse en el contexto trinitario.

El valor soteriológico, en un sentido *antropológico amplio,* de este acontecimiento reside en la transposición de la comunicación intradivina a la relación entre la trascendencia de Dios y el hombre Jesús [88]. No se necesita ya una trabajosa argumentación para demostrar que la historia de este hombre, por ser la historia del Hijo de Dios, tiene valor salvífico para todos los hombres y que con esta historia ha variado decisivamente la relación entre Dios y todos los hombres para convertirse en relación de gracia y salvación. La actitud de Dios con respecto a su Hijo eterno se expresa en su relación de trascendencia con el hombre Jesús. Con ello se liberan los cauces que comunican la existencia humana con la trascendencia y quedan objetivamente enriquecidos. Jesús es el hombre nuevo y verdadero en cuanto que en él no está sepultada ni clausurada la relación con Dios, como es el caso del hombre criatura y pecador a la vez. Cierto que dicha relación no desaparece cuando el hombre la ignora o abusa de ella y cuando esa desobediencia y ese olvido implican que Dios los castigue con

[87] El mérito de la cristología de K. Rahner consiste no sólo en haber distinguido por su objeto la relación de la comunicación creatural del ser y la comunicación trinitaria de la vida, sino en haberlas aproximado integrándolas por su coordinación recíproca. Rahner ve en la unión hipostática el caso límite y supremo de la relación entre Dios y la criatura. Cf. *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 167-221, sobre todo 193-204. A lo más, se podría preguntar si la estructuración trinitaria no habría de guiarse más por el NT, para que no ocurra inadvertidamente que la persona del Logos pase a ocupar el lugar de Dios Padre, como ocurre en *op. cit.,* 194.

[88] Este valor antropológico y soteriológico de la relación entre Jesús y Dios se desprende de los trabajos y aportaciones de K. Rahner y B. Welte, quienes han relacionado la relación humana de trascendencia en general y la experiencia ontológica y existencial de la unión hipostática. Además de los trabajos de Rahner que repetidamente hemos citado, cf. B. Welte, *Homoousios hemin,* en *Das Konzil von Chalkedon* III (Wurzburgo 1951-1954) 51-80. Pero nosotros quisiéramos destacar con más énfasis la estructura trinitaria de dicha relación y la doble dirección de esta relación, no sólo la trascendencia ascendente del hombre, sino también la comunicación descendente de Dios, así como el contraste soteriológico entre la existencia humana de Jesús y la del hombre pecador. La analogía de Rahner entre la antropología teológica en general y la teología de la humanidad de Jesús no da siempre el relieve suficiente al contraste hamartiológico por acentuar el dinamismo y la aproximación de signo positivo.

su ocultamiento y con su cólera («entrañan» en cuanto que la misma postura existencial del hombre ejecuta la sentencia). La condenación del hombre y del mundo de los hombres consiste sustancialmente en que la comunicación se rompe o se trastrueca, y esto no a modo de inculpación legalista, sino a modo de desgracia existencial y entitativa del hombre. Si la realidad Cristo establece un nuevo orden en medio de ese trastrueque que interrumpe la comunicación, si Jesús en su relación humana con la trascendencia está abierto a la manifestación reveladora de la gloria propia de Dios, si la interpelación incondicional del amor de Dios encuentra en él una obediencia igualmente incondicional en la forma de escucha y de obediencia humana, tenemos que la salvación del hombre se opera en el mismo emplazamiento existencial en que se situaba su condenación. Ya desde el principio mismo de la realización humana cristológica de la relación entre la trascendencia de Dios y el hombre Jesús se ha dado el paso a la misma relación que se produce entre Dios y todo hombre. Al comunicarse a Jesús, Dios no piensa únicamente en el individuo Jesús, sino que su comunicación con Jesús es a la vez comunicación universal y escatológica a todos los hombres, lleva incluido e inaugura lo incondicional de su amor a los hombres. Cierto que el término primario de esa intervención de Dios es el Hijo hecho hombre; pero no se queda en él, ya que su intención es una intención salvadora universal. La trascendencia de Dios con respecto del hombre, que antes tenía un carácter negativo y debía definirse como juicio, ha tomado la forma decidida y clara de salvación, y eso no sólo para Jesús, sino para todos los hombres y para toda la historia del mundo. Pero ahora no se trata simplemente de una trascendencia situada más allá del mundo y de la historia: a partir de la concretización cristológica de la comunicación trinitaria se ha aproximado Dios y se ha volcado en todos los demás hombres como horizonte de su relación humana con la trascendencia. Dios manifiesta su gloria, Dios aparece como gracia y amor ante todo hombre y no sólo de cara al hombre nuevo que es Jesús. Todo aquel que acepta dócilmente la iluminación cognoscitiva y la interpelación volitiva de la trascendencia de Dios procede de la existencia humana de Jesús, participa de ella y de su carácter diáfano y definitivo. Desde esta singular relación de Dios con Jesús como Hijo, su relación universal con cada hombre adquiere el mismo valor de decisión escatológica por la salvación. Consiguientemente, en la postura receptiva y obediente de Jesús, la razón perceptiva y la libertad de todo hombre se hallan ya introducidas en el ámbito de la salvación que se les ha prometido en Jesús. La nueva relación de Dios con Jesús en cuanto Hijo modifica todo tipo de relación entre la trascendencia de Dios y el hombre [89]. La relación de apertura receptiva y obediente en la cual Jesús se recibe a sí mismo de Dios en cuanto su origen es ahora el prototipo de la relación soteriológica desde la cual toda existencia humana se ve liberada de su cerrazón pecadora y de su desobediencia. Al igual que en la historia humana de Jesús la relación del Padre con el Hijo se expresa, toda historia humana puede y debe ser ahora la explicitación receptiva y obediente de la revelación y del amor de Dios, en tanto en cuanto el hombre se abre a una con Jesús a esa revelación y comuni-

[89] Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 428-433: «La filiación de Jesús como plenitud de la personalidad humana». «Frente a la personalidad abierta a Dios en cuanto creador *paternal* y trascendente y *vivida desde él*, cualquier otra personalidad humana aparece como un experimento imperfecto cuya magnitud depende en cada hombre de lo que cada experimento así fallido refleje de la determinación del hombre en la línea de la personalidad del Hijo de Dios» (430; los subrayados son nuestros). K. Barth precisa aún más esta correspondencia, pues no la entiende como pura estructura general de la vida histórica, sino que la localiza en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo y en el de la justificación (KD IV/1, 709-718).

cación de Dios. La filiación divina de Jesús incluye la voluntad y la posibilidad de la filiación divina de los hombres.

β) *Redención por Cristo de la relación del hombre con el mundo.* La historia de Jesús no se desarrolla en el círculo cerrado de su relación con Dios. La mediación humana de la filiación intradivina apunta ya desde el principio a la relación de Dios con el mundo en la que ahora se halla integrado Jesús con su existencia y su historia. Tampoco con respecto al mundo es una presencia neutra la presencia de Dios en Jesús en cuanto Hijo suyo, ya que el carácter irrevocable y definitivo del propósito y designio salvífico de Dios se extiende también al mundo. La historia humana, lejos de ser una mónada cerrada en sí misma, se realiza en una constante relación dialéctica de reto y respuesta con el mundo que sale a su encuentro. Y también la historia de Jesús, por ser presencia intrahistórica de la revelación y de la comunicación graciosa de Dios, se realiza como relación con el mundo y como encuentro con el hombre. Y cuando Jesús se trasciende hacia el mundo, se efectúa la relación universal de la intervención salvadora de Dios en Jesucristo con el mundo. En la mediación humana, esta relación universal con el mundo alcanza una forma categorial intramundana por medio de los diversos modos de comportamiento de Jesús con respecto al mundo. Esa concreción de la intención universal salvadora y reveladora de Dios, concreción que aparentemente la empobrece, es la que da su dinámica e intensidad a los actos humanos concretos de Jesús. En la palabra humana que Jesús dirige a los hombres, el oyente encuentra la revelación escatológica de Dios, su promesa y su exigencia incondicionales. Cuando el hombre Jesús actúa —ya lo haga con poder, ya de modo no llamativo—, se concreta la intervención del poder de Dios. Toda la gama de posibilidades humanas de expresión y todas las formas de encuentro y de palabra humana son empleadas por Dios, y no para componer un texto indeterminado, sino para pronunciar las palabras inequívocas de gracia que Dios dirige al mundo en la historia de Jesús. Esta palabra de gracia, en cuanto palabra última de Dios, supera con mucho, por su mismo origen, el alcance del lenguaje humano, ya que coincide con el expresarse de Dios. De ahí que sea imposible encerrarla en su figura mundana e intrahistórica y expresarla íntegramente por el simple medio del lenguaje humano. La palabra activa de Dios echa mano de todas las posibilidades humanas de expresión, que no se reducen ni mucho menos al lenguaje [90].

Este carácter polifacético de las palabras y del amor de Dios, hecho tangible por la existencia y la historia de Jesús, no elimina la diferencia entre el Dios que se expresa a sí mismo y el hombre que transmite la palabra divina. Pero aquí no hay que pensar sólo en la posibilidad —derivada de la condición de criatura y del pecado— de un empobrecimiento, sino también en las múltiples posibilidades de expresión que vienen con lo que el hombre, su esencia y su acción tienen de lenguaje. En el caso de Jesús pensemos en su apertura y en su transparencia, que le hacen aparecer como Hijo. Dado que Jesús con su historia humana expone vitalmente la comunicación intradivina de Dios, dado que la realización creatural de la recepción del ser y de su despliegue en una historia de coordenadas mundanas es a la vez la forma histórica de la recepción trinitaria de vida, la palabra y el amor de Dios logran en la existencia, en las palabras y en las acciones de Jesús una transparencia reveladora para los oyentes de su palabra, para los hombres que con él entran en contacto y para aquellos a quienes se refiere su acción. La teología de los misterios de la vida de Jesús

[90] Cf. H. U. von Balthasar, *Dios habla como hombre*, en *Verbum Caro* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1964) 95-125, espec. 109-114, donde se habla de la trascendencia del lenguaje desde el punto de vista de su origen y su fin.

mostrará por menudo cómo se concreta en la existencia y en la historia de Jesús esa explicitación de Dios de cara al mundo [91]. Aquí nos toca indicar cómo la existencia humana de Jesús, incluida su relación con el mundo, es el medio que explicita la voluntad y la intervención salvadora de Dios. También aquí se verifica la idea que nos sirve de guía: ese acontecimiento revelador no tiene lugar entre una naturaleza humana y otra divina de Cristo —como suele imaginar una cristología encerrada en sí misma—, sino que la comunicación trinitaria se da una expresión mundana en la historia humana de Jesús. Es en este acontecimiento relacional donde se pone de manifiesto lo que significa que Jesús es Hijo y que su existencia es la realización de su filiación. Jesús no es una forma de expresión pasiva e instrumental de la revelación y comunicación humana de Dios. Jesús, en cuanto sujeto personal de esa historia humana, se abre a la intervención reveladora y graciosa de Dios y, con la colaboración de su propia libertad, proporciona con su historia humana una expresión polifacética a la actuación de Dios. Y lo que le acredita como Hijo consustancial es que su mediación, lejos de interferir en la inmediatez de la revelación escatológica de Dios y en la proximidad de su amor por el mundo, las intensifica al concretarlas, ya que Jesús es quien da lugar a la confrontación inmediata entre Dios y el hombre. Con esta perspectiva histórica de salvación y revelación, con este horizonte soteriológico referido al mundo y a la humanidad, el doble «consustancial» de Calcedonia adquiere un valor más amplio que el que a primera vista dan a entender los conceptos entitativos. El «consustancial» no se sitúa *a priori* en el punto de partida del acontecer y del conocer, sino que se impone *a posteriori* como el único fundamento que da razón suficiente de la función de mediación salvadora y reveladora de Jesús. Jesús es ὁμοούσιος θεῷ porque en su relación de filiación está totalmente abierto a la interpelación y al don de la realidad y de la revelación de Dios y porque los revela y realiza ante el mundo sin mutilarlos; es ὁμοούσιος ἡμῖν porque esa revelación y comunicación de Dios no se efectúan ni se expresan sino en la existencia humana de Jesús, en su historia y en su relación con el mundo. Lo que ocurre es que esa consustancialidad de Cristo entero no se sitúa ya de modo estático e inconexo *junto a* la esencia de Dios o de los hombres, sino que se integra en la *relación* trinitaria del Hijo con el Padre y en la *relación* soteriológica de Jesús con el *mundo*.

Ahora ya podemos mostrar también el carácter soteriológico-antropológico de su transparencia, de cara al mundo y al hombre. Esta transparencia de toda la existencia de Jesús descubre en el hombre una dimensión de la existencia que con excesiva frecuencia yace oculta. A menudo, la historia humana y el encuentro con el mundo y con los hombres no son más que manifestación transparente de la verdad y del amor de Dios; constituyen un encuentro y una confrontación que, lejos de ayudar y respetar, destruyen y oprimen [92].

[91] Aquí se ve cómo una antropología y una cristología desde arriba, basadas en la dinámica de la relación de Dios con el mundo, no llevan a una trascendencia amundana, sino que se dejan guiar por la actitud del Dios que se dirige misericordiosamente al mundo en Jesucristo. Este enfoque de la cristología adquiere actualidad hoy, cuando se acentúan tanto las dimensiones humana, social, mundana y «política» del acontecimiento salvífico. Con la ventaja de que esta perspectiva mantiene el origen insoslayable del movimiento que cambia al mundo. Cf. H. U. von Balthasar, *Gott begegnen in der heutigen Welt*, en *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 264-279; K. Rahner, *La cristología dentro de una visión evolutiva del mundo*, en *Escritos* V, 181-219; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 453-468: «La realeza de Jesús».

[92] Hoy se entiende esta relación del hombre con el mundo más dinámicamente aún que en el NT, tanto en orden a configurar el mundo cuanto en orden a realizar el futuro. Pero en el marco de la cristología no se puede tratar esta relación sin una sobria

El pecado del hombre no repercute únicamente en su interior o en su relación vertical invisible con la trascendencia, sino que corrompe también su múltiple relación con el mundo, su visión del mundo y del prójimo, sus encuentros humanos, las múltiples realizaciones de su mundanidad y de su convivencia. Los desórdenes que afectan a la relación del hombre con la trascendencia y los que afectan a su relación con el mundo y con los hombres se condicionan recíprocamente; determinan en común la existencia y la historia del hombre. También, en este sentido, la nueva relación de Jesús con el mundo y su realización de la interpersonalidad humana adquieren un valor salvífico en el campo antropológico, un valor para los demás hombres en la multitud de sus realizaciones vitales y en su relación con el mundo. Lo mismo que la filiación de Jesús, en cuanto apertura receptiva y obediente, abre para Dios al hombre cerrado, así también la transparencia de Jesús de cara al mundo repercute redentoramente en la relación del hombre con el mundo. También en esta línea posee Jesús una efectividad soteriológica prototípica. En la comunión con Jesús —que en virtud de la solidaridad humana puede preceder a la comunión de fe consciente y explícita— el hombre queda también redimido y sanado de su perturbada relación con el mundo y de su corrompida relación con los demás hombres. Participa de la apertura filial a Dios y, así, pasa a ser libre frente al mundo. Se le hace posible una transformación que sana su contacto —a través de la palabra y de todo su ser— con el mundo y con el hombre. En la comunión con Jesús, la palabra y la presencia del hombre quedan también renovadas y pasan a ser el medio a través del cual se transparentan la verdad y el amor de Dios [93]. Al surgir de la comunión con Jesús, el lenguaje humano vuelve a ser transparente para el fulgor de la verdad, que en última instancia procede de la gloria misma de Dios. El querer y la acción del hombre se ven marcados e inspirados por el mismo amor por el cual se dejó inspirar Jesús en sus encuentros. Al igual que Dios en el hombre Jesús pudo revelarse al mundo como Padre y, así, revelar a Jesús como Hijo suyo, puede ahora, por medio de los que creen en Jesús y con Jesús obedecen, mostrarse al mundo como Padre y presentar como hijos suyos y hermanos de Jesús a los testigos humanos transparentes.

d) Forma kenótica y pleromática de la relación de Dios con el mundo en la mediación cristológica.

La relación escatológica de gracia que Dios entabla con el mundo se concreta en la presencia y en la historia del hombre Jesús de Nazaret. En este lugar aparece que la filiación de Jesús no tiene un origen histórico-salvífico, sino eterno e intradivino, y su historia se presenta como la explicitación creatural de la comunicación filial de vida. Que esta forma de explicitación es posible y real

soteriología consciente de la ambivalencia de la relación humana con el mundo, penetrado también por el pecado, sea en la forma activa de esclavización o en la forma pasiva de esclavitud. Cf. K. Rahner, *El cristianismo y el «hombre nuevo»*, en *Escritos* V, 157-177; *Teología de la libertad*, en *Escritos* VI, 210-232. En el marco de la cristología y de la teología de la justificación sitúa la relación del hombre con el mundo sobre todo F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Munich 1966) espec. 66-85: «La autonomía del hombre frente a Dios y al mundo».

[93] Pero esta nueva solidaridad humana no se puede separar de su origen y su fundamentación permanente en la existencia filial de Jesús. Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 431: «Sólo Jesús es como hombre individual el Hijo de Dios. Sólo en él es el Hijo de Dios un hombre individual. Los cristianos no son hijos de Dios más que en cuanto participan de la filiación de Jesús». Estas palabras se pueden aplicar sin más a la solidaridad fraternal humana.

lo hemos razonado con una analogía entre la comunicación divina del ser al hombre, criatura histórica, y la comunicación divina de vida al Hijo eterno intradivino. Este doble origen permite llegar a una unidad que no se expresa suficientemente con el concepto estático de unión hipostática. En esa misma línea hemos concretado la forma categorial de tal explicitación descendiendo a los actos humanos cognoscitivos y volitivos para describir, finalmente, el valor revelador y soteriológico de esa autoexpresión antropológica de Dios. El primer plano de dichas explicitaciones lo ocupaba la idea de la analogía entre la comunicación creatural del ser y la comunicación intradivina de la vida, aunque no es posible ignorar la diferencia que separa estas dos comunicaciones. Es, de todos modos, necesario adelantarse y cerrar el paso a la impresión de que hablamos de una analogía simétrica, no dialéctica. Para ello hay que recalcar la inadecuación que existe entre la forma de expresión antropológica y el contenido teológico expresado. La misma historia concreta de la vida de Jesús impone esta corrección, ya que a lo largo de esta manifestación de la filiación divina en la historia humana no todo es participación plena y manifiesta de Jesús en el señorío y en la gloria de Dios al resucitarlo de entre los muertos, sino que está también ahí la forma contraria y velada: la pasión, la impotencia y el abandono de la cruz. Hasta ese punto pueden ser opuestas las formas de expresión que adopta la relación de filiación en la historia de Jesús; hasta ese punto puede llegar la oposición entre la realización humana de la comunicación creatural del ser y la comunicación trinitaria de la vida [94].

Entre estos dos extremos se dan diversos grados de correspondencia. En ninguno de ellos se suprime la diferencia que media, como desemejanza permanente, entre criatura y Creador. Pero la desemejanza general debe dar cabida también a esa oposición, cuyos dos términos han de pensarse juntos en razón de la simultaneidad de la comunión filial con Dios y el abandono de Dios en la muerte. Esta gama de formas, que va desde la contrariedad total hasta la correspondencia, aunque siempre inadecuada, no cabe dentro de la terminología tradicional de unión hipostática y de dos naturalezas, y menos teniendo en cuenta que el denominador común de la naturaleza destaca demasiado la analogía en cuanto semejanza y relega la analogía en cuanto desemejanza. El NT ofrece conceptos apropiados que expresan la tensión y contraposición: el concepto de *kénosis* para designar la desemejanza máxima entre el abajamiento humano y la gloria divina, y el concepto de *pléroma* para designar el estado de Cristo en que incluso su realidad humana es explicitación transparente de la comunión de gloria con Dios. Esto no lleva a subestimar la figura contraria de la muerte y del abandono de Dios desde el momento en que se ha presentado como revelación superior de la propia entrega de Dios. Cuando hablamos de las formas «kenótica» y «pleromática» de Cristo abarcamos, hasta cierto punto, toda la gama de formas de expresión [95]. En la situación kenótica la relación entre la comunicación del ser y la comunicación de la vida aparece ante todo como diferencia y proveniencia de otro origen: en la situación kenótica se pone de mani-

[94] El tema de la revelación de Dios en forma kenótica y pleromática, en cuanto ocultamiento y revelación, lo toma K. Barth estrictamente de la muerte y resurrección de Cristo, y no de una semejanza y desemejanza puramente filosófica entre el mundo y Dios (KD I/2, 41-49): «Lo primero que, por consiguiente, significa que Dios se hace hombre es que su divinidad se hace latente» (42).

[95] Sobre la cristología kenótica, cf. J. Gewiess, *Kenosis:* LThK VI (1961) 115-116; sobre la historia de la cristología kenótica protestante, cf. W. Lohff, *Kenotiker:* ibíd., 116-117; más en detalle W. Pannenberg, *op. cit.,* 381-401: «La autodesposesión del Logos como medio de distinción de las naturalezas»; sobre todo H. U. von Balthasar, *infra,* cap. IX, sec. 1.ª, ap. 4: La «kénosis» y la nueva imagen de Dios.

fiesto que Jesús ni en cuanto hombre creado ni en cuanto Hijo eterno existe sin más por sí mismo, sin origen, sino que recibe toda su realidad, hasta el punto de que pasa por la vivencia límite de la muerte y del abandono de Dios. En la situación pleromática, por el contrario, esa relación entre la comunicación creatural del ser y la comunicación trinitaria de la vida se presenta ante todo como identidad y comunicación lograda, ya que en tal situación se pone de manifiesto que a Jesús se le ha otorgado la plenitud del ser y de la vida divina, tanto en cuanto criatura humana como en cuanto Hijo eterno de Dios. *Kénosis* y *pléroma* son las dos formas más opuestas que puede adoptar la relación de comunicación entre Dios y su Hijo Jesús. Pero, por muy opuestas que sean estas dos formas, hay que mantenerlas juntas y hay que pensarlas unidas. La forma kenótica no es un argumento contra la comunicación del ser y de la vida. Y la forma pleromática misma es tal que sigue recordándonos que Jesús no tiene por sí mismo el señorío y la gloria, sino que los ha recibido del Padre.

La coincidencia en el plano de la estructura relacional nos permite descubrir en Jesús una unidad mayor que la pura unidad de las dos naturalezas en una misma hipóstasis. Es igualmente posible una mayor interpenetración de las dos relaciones, hasta llegar a una *communicatio relationum,* no sólo *idiomatum:* la comunicación trinitaria de la vida se expresa en la comunicación creatural del ser, y viceversa. Sólo así es posible la implicación dialéctica de *kénosis* y *pléroma,* que el NT nos obliga a mantener. El abandono de la muerte no se puede circunscribir a la naturaleza humana, como si la filiación divina eterna no se viera afectada por él más que indirectamente, en virtud de una imperfecta *communicatio idiomatum* basada en la unicidad de hipóstasis. La comunicación trinitaria de la vida asume la forma kenótica de abandono de Dios, al igual que, a su vez, la comunicación creatural del ser es la forma pleromática de la comunicación trinitaria de la gloria. La tradicional *communicatio idiomatum* está aún anclada en un paralelismo «antioqueno» que no da razón de la identidad de Jesús con el Hijo eterno ni, por tanto, de la identidad «alejandrina» entre la relación creatural entitativa y la relación trinitaria vital.

A pesar de que la estructura comparativa que aquí apuntamos entre ambas relaciones necesite aún matizaciones y desarrollos, parece claro que marca un camino para salir de los esquemas secos e insuficientes de la tradición. La doctrina de las dos naturalezas nos da derecho a prolongar nuestro pensamiento en esta dirección, puesto que ya Calcedonia dio entrada a la corrección al acentuar la fórmula de identidad «único e idéntico» (DS 302), que es adonde debe realmente abocar la doctrina de las dos naturalezas. Se impone superar el esquema anterior para aproximarse a la identidad neotestamentaria y, sobre todo, para acercarse a la dialéctica neotestamentaria de comunicación kenótica y pleromática entre Dios y Jesús. La plenitud de Dios se manifiesta también en el extrañamiento y en el despojo de su Hijo, y no sólo en la analogía positiva del resucitado y glorificado. La sabiduría de Dios se acredita también en el silencio del Hijo y en la predicación insensata de la cruz, y no sólo en las palabras poderosas y sabias de Jesús. No sólo son expresión humana del poder de Dios las poderosas obras mesiánicas de Jesús y su plena participación en el señorío y en el poder de Dios en cuanto Señor, sino también la impotencia del vencido, humillado y crucificado. Dios, origen del propio ser y de la propia vida filial, no actúa siempre como *Deus revelatus,* sino también como *Deus absconditus;* de ahí que la filiación de Jesús sea una filiación manifiesta y oculta a la vez. Pero no menos unilateral sería pensar que la *kénosis* excluye toda forma positiva de revelación antes de la glorificación de Jesús, relegando a Dios antes de la misma a la invisibilidad, el ocultamiento y la contradicción kenótica. Por lo que se refiere a la expresión de la filiación en la forma de historia humana, debe-

mos barajar un espectro de formas que incluya hasta las experiencias más extremas y oscuras de existencia humana, excluido el pecado, que por su esencia misma no puede ser expresión auténtica de la existencia filial en la historia. Pero, a la vez, debemos reconocer a Dios la libertad de realizar su relación con Jesús en cuanto Hijo suyo —incluso dentro de la historia y dentro del mundo— en la forma pleromática de comunicación de vida y de poder divinos. Propugnar un total ocultamiento prepascual no respondería a los datos que se desprenden incluso de una interpretación crítica del camino prepascual de Jesús, del cual no pueden excluirse manifestaciones de su poder divino en obras y en palabras. A lo inacabado de la vida humana antes de llegar a su final y culminación se debe sin duda que tales manifestaciones no revistan la misma claridad inequívoca. Pero también es cierto que la crisis de la cruz en Jesús y en sus discípulos no sería explicable de no haber indicios prepascuales de la misión y del señorío mesiánico de Jesús, es decir, si ya antes de Pascua la relación de filiación no se hubiera dado también en la forma pleromática positiva.

Jesucristo en cuanto relación permanente de Dios con el mundo (Resumen)

En esta primera visión de la cristología hemos tratado ante todo de describir la relación de Dios con el mundo tal como se concreta en la realidad y en la historia de Jesús; y hemos visto cómo desde esta perspectiva se polariza también la existencia y el puesto de Jesucristo mismo. Desde el principio hemos procurado que el horizonte teológico, la realidad misma de Dios y su actuación original, presidiera la reflexión cristológica y fuera perceptible en ella. Desde el horizonte de la intensidad escatológica de esta actuación de Dios pasamos luego a pensar en la mediación cristológica («foco») en Jesús de Nazaret. Desde ese horizonte se puso también de manifiesto que el puesto y la realidad propia de Cristo es la mediación humana e histórica de Dios mismo en su relación graciosa directa con el mundo. Tanto el NT como la teología de la antigua Iglesia consideraron que todo título que no llegue al de Hijo de Dios se queda corto para enunciar ese puesto de Cristo. Hemos visto que esta filiación se expresó en la forma de una vida humana. La analogía, la convergencia y la unidad entre la comunicación creatural del ser y la comunicación trinitaria de la vida nos llevó a una visión más dinámica y actual de la filiación divina eterna: cuando la vida de Jesús culmina en la muerte y en la resurrección aparece que esta vida era más que la vida de un hombre, que era la vida que el Hijo eterno de Dios había hecho suya en cuanto sujeto personal. Al igual que el mismo y único Dios es el origen tanto de la comunicación creatural del ser como de la comunicación trinitaria de la vida, así también el único y mismo Jesús es el destinatario y receptor de ambas comunicaciones a la vez, el Hijo único de Dios en cuanto hombre verdadero y en cuanto verdadero Dios. La recepción y realización así del ser humano creaturalmente recibido como del ser divino trinitariamente comunicado van ahora marcadas y configuradas por la misma y única estructura relacional. En esta primera perspectiva destacamos ante todo la dirección «descendente» de este acontecimiento relacional. Luego tomamos los rasgos esenciales —la tradición tomó siempre el conocimiento y la voluntad de Cristo— para ilustrar con ellos cómo se desarrolla dicha estructura relacional cuando se realiza en la existencia y en la historia humana. Pero al hacerlo vimos también cómo estas dos expresiones antropológicas son a la vez expresiones de la participación del Hijo en la vida trinitaria dentro de su propia historia humana. No lo planteamos como relación entre el conocer y el querer

divinos estáticos del Logos. Al ser consecuentes con el modo relacional en que Jesús posee tanto el ser humano como la vida divina, nos referimos a la figura humana de la comunicación trinitaria de vida en el plano del conocer y del querer de Cristo. La coincidencia en la estructura relacional hizo posible entender el nexo entre el conocer y querer divino y el humano con mayor unidad, a la vez que manteniendo la distinción. Finalmente, razonamos la efectividad soteriológica, que viene dada con la realidad misma de Cristo, refiriéndonos tanto a la propia actuación soteriológica de Jesús como a su repercusión en la existencia humana. En la existencia y en la historia de Jesús en cuanto historia del Hijo de Dios se realiza clara y definitivamente la relación de Dios con el mundo en cuanto proceso de salvación. Partiendo de este centro cristológico, todos los hombres tienen la posibilidad de reproducir en su relación personal con el mundo la relación salvadora de Dios. La dinámica de la relación de gracia y revelación de Dios con el mundo arranca del centro que es la concreción cristológica y alcanza a la totalidad de los hombres, incluso en su relación con el mundo. Con esta estructura relacional se mantiene y se modifica a la vez el tema soteriológico de la tradición que afirma que por el ser divino de Cristo fundado en la unión hipostática participan también todos los demás hombres de dicho ser divino: el movimiento de la revelación y comunicación graciosa de Dios se amplía con la existencia relacional y mundana de Jesucristo y pasa a ser estructura dinámica de toda la humanidad. Hemos llegado así a una compenetración de las relaciones trinitaria, cristológica y antropológica, que, lejos ya de estar yuxtapuestas y realizarse aisladamente, se integran en la concreción cristológica central hasta llegar a identificarse. La concretización de Dios en Jesucristo hace que constituyan de nuevo una unidad las estructuras, separadas en la teología tradicional, de la relación inmanente del hombre con el mundo y de la autorrelación trinitaria trascendente de Dios.

En un segundo paso temático, que se apoyará en varias de las fundamentaciones formales del primero, vamos a abordar el movimiento inverso, es decir, «ascendente»: Jesucristo en cuanto concreción de la nueva relación del mundo con Dios. También en esta dinámica inversa hay que precisar lo más posible el origen y el fin del movimiento y hay que situar desde un principio en la base y marcando la pauta todo el alcance soteriológico, así como la estructuración trinitaria.

LA REALIDAD CRISTO EN EL HORIZONTE DE LA RELACION DEL MUNDO CON DIOS

1. *Análisis del marco sistemático*

Con este tema abordamos la segunda parte del marco cristológico citado al principio. Sobre la necesidad y la conveniencia de este encuadre hemos hablado ya al comienzo de la sección segunda al tratar de la realidad Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo. Tanto entonces como ahora nos servimos de él para ordenar las dispersas indicaciones del NT y de la tradición teológica ulterior, teniendo en cuenta su diverso origen lingüístico y mental, pero procurando agruparlas en un todo. La *doble* dirección de la relación entre Dios y el mundo nos está mostrando una vez más que ni siquiera este encuadre puede ni quiere ser una muestra total y exhaustiva de síntesis sistemática. Sabemos que ambas direcciones del movimiento y ambas perspectivas tienen un carácter antropomórfico, pero pensamos que sin un encuadre antropomórfico de este tipo no se puede articular el hecho indiscutible de que la relación entre Dios y el mundo tiene la forma de acontecimiento y de acción recíproca. Y para ello la idea más apropiada es la de movimiento y dirección. En todo caso, nos aproximamos así al carácter dinámico, actual y relacional del acontecimiento salvífico y del acontecimiento Cristo mucho más que con las categorías estáticas, ontológicas y no relacionales de la cristología tradicional, y en concreto de la doctrina de las dos naturalezas [96]. La integración de ambos polos, Dios y el mundo, abre desde el principio la cristología a las realidades y a los efectos que integralmente le pertenecen: en la relación con Dios como respectividad de Jesús y del mundo, el acontecimiento Cristo se sumerge en las relaciones trinitarias, lo mismo que dichas relaciones a su vez determinan la estructura interna del acontecer cristológico: en la relación con el mundo y con la humanidad en cuanto origen de Cristo y en cuanto ámbito extenso de su acción se mantiene en todo momento abierta la dirección en que se extiende la dinámica soteriológica del acontecimiento Cristo. Pero ahora hay que tratar más detenidamente de los elementos que constituyen este encuadre y esta dinámica.

[96] K. Barth ha situado claramente la cristología en el marco de la doctrina de la justificación y de la teología de la alianza (KD IV/1): «Es claro que el NT habla de Cristo en estos dos enunciados: el uno, hasta cierto punto, de arriba abajo; el otro, de abajo arriba. Es inútil pretender descubrir cuál de los dos enunciados es más original, más auténtico y más importante. Ambos son necesarios. Ninguno de los dos puede mantenerse ni entenderse por sí solo» *(op. cit.,* 148).

a) Polaridad y sentido de la relación.

Tanto la realidad como el acontecimiento Cristo, lejos de estar aislados en sí mismos, están siempre enmarcados en una relación más amplia, la de Dios y del mundo. Aquí tratamos del movimiento por el que el mundo, la humanidad y el individuo se dirigen hacia Dios en cuanto fundamento trascendental de toda realidad y en cuanto polo escatológico de toda la historia, tanto individual como universal.

α) *El mundo*[97]. Por mundo entendemos no sólo la realidad total de lo creado en cuanto creado, sino el mundo en cuanto en el hombre y en su libertad iluminada se sabe a sí mismo y se decide en cuanto tal realidad. El mundo sólo es mundo por la presencia del hombre en él, ya que el hombre es el único que puede conocer y aceptar que el mundo es la totalidad de todo el ser creado y finito, y que puede configurarlo con su libertad. Por otra parte, el mundo no es la adición de todos los individuos humanos, de sus conciencias y libertades individuales. A pesar de que esta unidad original e irreducible es la que saca al mundo de la facticidad material para elevarlo a subjetividad existencial, el mundo es más que el ámbito del espíritu y de su libertad. En el plano mismo del hombre individual se da ya la potencialidad no dilucidada ni domeñada del cuerpo. Y esa potencialidad existe para toda la humanidad en la materialidad del cosmos y de la naturaleza, potencialidad que ha de ser cada vez más poseída y personalizada por el hombre.

El mundo ha de entenderse también aquí en un sentido histórico, en cuanto que en él se inscribe la existencia del individuo y la totalidad de la actuación libre de la humanidad. A la dimensión espacial del mundo ha de añadirse la temporal. Al igual que la dimensión espacial del mundo no llega a ser propiamente lo que es sino desde el centro personal que son el hombre y la humanidad, lo mismo ocurre con la dimensión temporal. Tiempo no es entonces la pura cronometración externa de sucesos naturales (crecimiento, madurez, destrucción y disolución de los complejos biológicos y animales), sino el despliegue de las decisiones y acciones libres del individuo, así como de las complicadas acciones de la humanidad, cuyo conjunto constituye la «trama» de la historia humana. Y ésta, a su vez, no debe entenderse como corriente colectiva o como pura adición de torrentes de historias individuales.

En un sentido más amplio, el concepto de «mundo» pretende abarcar lo más posible la totalidad de la realidad creada: la existencia del hombre individual, su corporeidad, que le prolonga y configura, y su dinámica operativa temporal e histórica no pueden resumirse precipitadamente en una dirección sintética y unificadora. Es cierto que en nuestra temática es la orientación de la historia hacia Dios la orientación última que abarca en sí todas las demás orientaciones. Pero esto no quiere decir que propugnemos una reducción «verticalista» y teocéntrica de la historia intramundana. En el seno de esta última polaridad de todo acontecer se dan una serie de orientaciones de la acción que no pueden reducirse a una inmanencia totalmente «horizontal» e intramundana ni quedarse en un pluralismo divergente, pero que tampoco pueden enfilarse precipitadamente hacia una «escalada a pico» de la trascendencia[98].

Con esta descripción hemos pasado revista brevemente a los contenidos materiales del concepto de «mundo». En lo que sigue indicaremos cómo a lo

[97] Cf. J. B. Metz, *Welt:* LThK X (1965) 1023-1026, donde se insiste en el carácter antropológico e histórico del mundo.

[98] Sobre el pluralismo de la experiencia del mundo, cf. K. Rahner, *Sobre el diálogo en la sociedad pluralista,* en *Escritos* VI, 45-57.

largo de la historia de la salvación, el hombre individual, la humanidad con su trabazón intersubjetiva y su explicitación en el mundo cósmico, ha realizado de hecho esas sus posibilidades de conocer y de querer, de configuración existencial de su ser. Previamente había que precisar el sujeto total dentro del cual surge la subjetividad representativa de Jesucristo y su propia historia. El sujeto Cristo y su propia historia deben contemplarse desde el principio con y dentro de ese sujeto total, con una visión integral que corresponda a la solidaridad indisoluble que en todo momento une a Cristo con toda la humanidad y con el destino del mundo. Sobre todo, al abordar esta perspectiva que ahora abordamos, debemos desde un principio captar plenamente este sujeto total, ya que en lo que sigue tratamos de la solidaridad representativa que une a Cristo con los demás hombres, con toda la humanidad y con el mundo. Para entender la relación de Jesucristo con Dios hay que tener siempre ante la vista este sujeto total, al igual que para entender la relación entre el mundo y Dios hay que comprender la relación de Jesucristo con Dios.

β) *Dios como polo del mundo.* Aun cuando los actos existenciales del hombre individual y de la humanidad no puedan reducirse a la dimensión de trascendencia, su relación con Dios constituye la unidad última, el eje de polarización y el horizonte auténtico de la historia individual y colectiva. Lo mismo ocurre con el papel y la historia de Cristo: aun cuando Cristo desempeñe un papel dentro de esa historia total en las direcciones y dimensiones más diversas, el más decisivo lo desempeña en la relación del mundo con Dios. Esta relación es, con mayor motivo, el horizonte, contemplado explícitamente o no, de la actuación de Jesucristo.

Con la acción de Jesucristo mismo adquiere esa polaridad un contenido nuevo, ya que Jesús inaugura con su historia una nueva relación del mundo con Dios. Sólo con la acción de Jesús y su relación con Dios se revela definitivamente *cuál* es el Dios ante quien el mundo está, hacia qué confrontación camina la historia del mundo. En este sentido no podemos precisar de antemano cuál es el polo del acontecimiento Cristo, sino que tenemos que deducirlo del mismo [99]. Algo nos permite, sin embargo, decir a ese respecto la idea de solidaridad, según la cual Jesús se integra solidariamente en la relación previa del mundo y de la humanidad con Dios. Una cierta implicación *a priori* es también necesaria para poder luego comprender el proceder concreto de Jesús cuando se integra en la relación antecedente del pueblo israelita con Dios. A una con Israel, Jesús sabe que el Dios ante quien se encuentra es el Dios de Israel, que elige y ordena, que hasta entonces ha guiado su historia y, por medio de la ley y los profetas, lo ha conducido hacia el futuro de salvación. El mismo Dios de la alianza es el Dios que crea, el que da la vida y el que mantiene el orden, el que manda tanto en el plano de la actuación individual como en el de la actuación colectiva y el que juzga en el futuro y a lo largo de la historia. De ahí que no resulte fácil decir qué dirección temporal predomina en la relación de Jesús con Dios, ya que a lo largo de la teología veterotestamentaria y de la conciencia humana histórica se dieron y siguen dándose diversas dominantes: Dios en cuanto origen que crea y elige, Dios en cuanto señor y protector actual, Dios en cuanto rey, culminador y juez futuro. Es cierto que tanto en la existencia como en el mensaje de Jesús ocupará un puesto esencial el futuro inmediato y la inminente presencia escatológica. Pero lo que no se puede decir es que Jesús dejara de lado el pasado constituido por la historia acaecida

[99] Dios no se revela como polo de relación sino en Jesucristo: cf. K. Barth, KD II/1, 1-33: «El hombre ante Dios»; 33-67: «Dios ante el hombre».

entre Yahvé e Israel o entre Yahvé y el mundo entero [100]. Luego veremos más detenidamente cómo aparecen Dios y la relación con Dios a través de la historia de Jesús. Lo que aquí hemos pretendido hacer ha sido desplegar provisionalmente esa polaridad que constituye el horizonte permanente de la existencia de Jesús y de la historia del mundo.

γ) *Relación de sentido dinámico.* Desde el momento en que el sujeto total «mundo» lo entendemos de tal modo que su personalidad no se constituye sino con la presencia y la actuación libre del hombre, no podemos pensar ya que la relación del mundo con Dios es una polaridad estática ni una más de las relaciones intramundanas. Esta relación, lejos de quedarse en la categoría de fundamento óntico oculto y latente, se actúa cuando el hombre conoce y decide, conocimiento y decisión que implícita o explícitamente se refieren a ese polo trascendente que es Dios. No existe únicamente una actuación de Dios de cara al mundo ni se da sólo un proceder receptivo y pasivo del mundo de cara a Dios: dentro de la acción de Dios en el mundo existe también una acción del mundo en relación con Dios. Este proceder existencial del mundo en relación con Dios tiene siempre un carácter secundario, puesto que presupone —no sólo *temporalmente, sino por la naturaleza misma* de las cosas— que Dios previamente comunica el ser y abre la posibilidad de una historia. Pero esta donación previa de la existencia y de la capacidad de historia no es tal que excluya una participación activa, sino que crea el ámbito en que el hombre responde y toma postura: crea el ámbito luminoso de la libertad humana. Dado que el hombre tiene realmente la posibilidad de decidirse libremente frente a Dios y que Jesús se integra en la historia humana e inaugura su historia dentro de estas coordenadas del mundo, la cristología sistemática debe encuadrar en el marco cristológico toda la historia del mundo, tanto en su pluralidad como en su orientación última.

Al integrar la realidad y la historia de Jesús en la relación dinámica y la polaridad existentes entre el mundo y Dios hemos evitado ya de entrada un aislamiento de la cristología, la constitución ontológica de Cristo ha quedado abierta «hacia arriba», hacia la relación de Cristo con Dios en cuanto polo de su propia historia, y ha quedado abierta «hacia los lados», hacia el mundo que él con su solidaridad representa.

b) La mediación cristológica dentro de esa relación.

Lo primero ha sido descubrir los polos de esta relación entre los que se mueve toda la historia del mundo y de Dios. Por más que la determinación última de ambos sujetos en relación, Dios y el mundo, no sea posible sino desde Cristo, y por más que la dilucidación de ambos horizontes forme parte del contenido de la revelación de Cristo, tanto la determinación última como la dilucidación preceden temporalmente a la aparición histórica de Cristo. Pero lo *mismo* que en el caso de la dirección de la relación anteriormente tratada, tampoco ahora podemos hablar únicamente de «horizontes» ni de una historia inconexa. La relación mutua de los horizontes confluye también en este caso en el «foco» cristológico para recibir del mismo su iluminación última y su fundamentación óntica —en una interpretación histórico-salvífica de la creación y del mundo—. Esta dirección de la relación y del acontecer, que hasta ahora no hemos precisado sino de un modo *muy formal*, se condensa en la relación

[100] Sobre la unidad de la imagen de Dios en el Antiguo Testamento y en el Nuevo en cuanto unidad histórico-salvífica y no metafísica, cf. K. Rahner, *Theos en el NT*, en *Escritos* I, 93-166, sobre todo 107ss.

de Jesús con Dios, la cual, por realizar esa concentración, aparece con todo su alcance escatológico y universal. La relación de Jesús con Dios, sin absorber ni desvirtuar las demás realizaciones de la relación con Dios a lo largo de la historia de la salvación y de la fe (de la que también forman parte la historia de las diversas religiones y la de la visión secular de la vida), compendia, critica y completa todas las demás realizaciones anteriores y ulteriores y todos los falseamientos de la relación con Dios. Esta es la pretensión de la predicación neotestamentaria: el horizonte universal del mundo y de su historia debe hacer desembocar su relación con Dios en la relación concreta, histórica y única de Jesús con Dios [101]: la relación universal del mundo con Dios debe concentrarse en la relación de Jesús con Dios, el horizonte debe estar concentrado en el foco.

Lo dicho sobre el horizonte del mundo y su relación con Cristo se encuentra intensificado en la mediación cristológica misma: la dinámica del mundo hacia Dios encuentra en la existencia de Jesús su forma más clara. Ella marca también los rasgos existenciales y la realidad óntica de Jesús, resultando que en él se mantiene e incluso se acentúa la pluralidad de rasgos concretos y de sus orientaciones, pluralidad que es esencial al hombre. La consecuencia es que Jesús existe como hombre en el mundo, y no sólo se mueve en el sector escueto de las coordenadas religiosas. La reflexión sobre la realidad interna propia de Cristo va precedida de la comprobación siguiente: sólo desde su relación viva con Dios se responde a la pregunta sobre su propia realidad, y sólo desde su pretensión y potestad de ser para sus oyentes la norma decisiva de su relación con Dios cabe preguntar qué distingue su humanidad y su relación con Dios de la humanidad y la relación con Dios de sus oyentes. Esta estructura dinámica relacional no debe perderse nunca de vista, ya que en todo momento debe marcar la pauta para la cristología. Y cuando luego se emprenda una reflexión legítima y necesaria sobre la propia realidad de Jesús, no se deberá prescindir de esta referencia a Dios ni de la vinculación con los demás hombres. La estructura dinámica relacional de toda la historia es también la estructura histórica individual de Jesús mismo.

Esto significa que hay que hacer una corrección en la cristología tradicional, que no ha de consistir únicamente en que desde el principio se integre e incluso se anteponga la actuación de Cristo, su mediación representativa para con el mundo, sino sobre todo en su apertura hacia la perspectiva trinitaria. Vimos antes cómo el trasfondo de la actuación humana de Jesús lo constituía Dios Padre como origen de su ser y vida, y no sólo la naturaleza divina del Logos. Pues bien, el polo de la acción y de la existencia de Jesús no es primariamente su naturaleza divina, sino el Padre como orientación auténtica de su existencia y de su acción. Con ello se rompe el aislamiento individualista de Cristo, desconectado de su solidaridad con la humanidad, y se rompe también lo estático de la ontología, al igual que el aislamiento intracristológico. Lo cual no quiere decir que se suprima la problemática justificada sobre la unicidad de Cristo, su ser ontológico y lo propio de su realidad. Esta problemática se integra aquí en una perspectiva más dinámica y más amplia «hacia arriba» y «hacia los lados».

[101] Cf. K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos* V, 135-156, sobre todo la tesis de la página 138; D. Wiederkehr, *Die Aussagen der heutigen katholischen Theologie über die nichtchristlichen Religionen:* «Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz» 33 (1966) 6-28.

c) Carácter total de la mediación cristológica.

Al tratar del movimiento «descendente» no sólo contemplábamos la relación de Dios con el mundo en la persona y naturaleza divina del Logos, sino que mostrábamos también que la naturaleza y la existencia humana de Jesús quedan afectadas por esa dinámica. Es más: sólo en virtud de la relación de Jesús con los hombres y el mundo se puso de manifiesto que su historia es la historia de la misión de la Palabra divina. Ahora, en cambio, nos toca prevenir la parcialidad contraria, cual sería reducir a la realidad y a la historia humana de Jesús la dinámica de la relación del mundo con Dios. En la cristología tradicional cesaba prácticamente esta dinámica en el límite entre la naturaleza humana y divina de Cristo. Las afirmaciones del NT sobre el saber, la oración y la obediencia de Cristo se interpretaron partiendo de la relación entre la naturaleza humana y la divina, entre el conocer y el querer humano y divino de Jesús. Los textos del NT en que el Padre aparece como fuente de preceptos para Jesús se aplicaron a la voluntad divina de Cristo, que a lo sumo era considerada como voluntad del Hijo de forma puramente nominal y, en todo caso, no era confrontada con la voluntad del Padre en sentido trinitario. En esto consiste, como ya hemos dicho varias veces, la funesta disociación entre la cristología bíblica y la de la antigua Iglesia, y más aún la de la dogmática tradicional [102]. Este desplazamiento empobreció la relación existencial de Jesús con Dios, que en el NT tiene por término a Dios Padre, y que ahora quedaba referida a la naturaleza divina de Cristo. En la vida de Cristo pasaba así Dios Padre a ocupar un segundo plano en cuanto realidad existencial. Pasó a ser un puro contenido de una revelación verbal de Jesús sobre la Trinidad intradivina, resultando que la revelación real que llevaba consigo la realización existencial del Cristo dogmático no era ya una revelación real de la relación trinitaria.

Pero al llegar aquí debemos enfrentarnos a una reciente interpretación de la cristología, que saca consecuencias falsas de todo lo anterior: la llamada *cristología conciencial* [103] pretende lograr un acercamiento entre la cristología actualista del NT y la cristología ontológica de la tradición antigua a base de reducir la fórmula predominantemente ontológica de la unión hipostática y de las dos naturalezas al contenido concreto de las dos realidades que sólo analógicamente reciben el mismo nombre de «naturaleza». La unión hipostática entre la naturaleza humana y la divina se presenta como el caso límite supremo y la realización insuperable de la relación trascendente entre el hombre y Dios, en cuanto realización tanto ontológica como existencial de la suprema unidad entre criatura

[102] Ejemplo de la reducción de la estructura trinitaria a la polaridad intracristológica de las dos naturalezas: Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 10, trata el problema de la ciencia de Cristo en el esquema de las dos naturalezas y se pregunta cómo el alma de Cristo conoce al Logos divino. O también *ibíd.*, q. 21, a. 1: la oración de Cristo se ve en la relación entre su voluntad divina y su voluntad humana. En la respuesta *ad 1* asoma el horizonte trinitario, pero sin repercutir en la especulación precedente: «Idem ipse Deus existens et homo (esquema de las dos naturalezas), voluit ad Patrem orationem porrigere (estructura trinitaria), non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem ut ostenderet se esse a Patre». En este texto es clara la incoherencia entre la estructura trinitaria y el esquema de las dos naturalezas.

[103] La denominación no es muy feliz: acentúa demasiado el aspecto racional e intelectual de la existencia humana y demasiado poco la vertiente de libertad. Rahner mismo ha resaltado siempre, al precisar y aplicar el concepto, que por «conciencia» ha de entenderse una realidad cognoscitiva de variadas dimensiones. Cf. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos* I, 167-221, sobre todo 187-193; *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos* V, 221-243, sobre todo 226-230.

y creador. En consecuencia, la relación «general» entre Dios y el hombre, la vivencia genérica de criatura, se presenta como incoación y aproximación asintótica a esa unión que en Cristo se realiza. Se produce así una implicación entre cristología, antropología y teología de la gracia, ya que las tres giran alrededor del centro cristológico. La comunicación intratrinitaria de Dios con Cristo está en todo momento orientada al mundo, y la aceptación de esta comunicación es el ejemplar de la relación graciosa del hombre con Dios y de su autotrascendencia espiritual. A partir de ahí se puede decir que la *humanidad* de Cristo no es una determinación arbitraria de la encarnación, sino que es necesaria para que la criatura pueda recibir la comunicación de Dios. A la dinámica «descendente» de la comunicación de Dios en el Logos al hombre Jesús responde en sentido «ascendente» la radicalización de la relación humana de Jesús con Dios, quien le sale al encuentro en cuanto Logos. Se mantiene la divisora entre criatura y Creador, pero a modo de divisoria dinámica, ya que esta divisoria la sobrepasa Dios al comunicarse al hombre en sentido descendente, y la sobrepasa el hombre Jesús en sentido ascendente con su absoluta orientación trascendente hacia Dios. Unión hipostática de las naturalezas divina y humana no es ya una realidad estática, difusa y puramente natural, sino una acción existencial, diáfana y voluntaria. La fórmula tradicional pasa a ser así transparente al acontecimiento trinitario y de gracia: la unión hipostática es el resultado entitativo de la relación descendente de la trascendencia de Dios con el mundo y de la relación ascendente de la trascendencia humana con Dios [104].

No se puede negar que esta interpretación supone un avance: con ella se logra un acercamiento entre la cristología dinámica del NT y la terminología ontológica de la antigua Iglesia y de la tradición dogmática. Se establece una conexión entre la antropología general y la concepción de la humanidad de Cristo. Y se pone de relieve que con la unión hipostática no se reduce la existencia humana, sino que se logra su plenitud [105]. Pero a la vez se imponen ante esta interpretación todos los reparos que se imponían contra el tipo antioqueno de cristología: no es que se dude de lo intenso de la unidad hipostática de ambas naturalezas [106]; de lo que se duda es de que corresponda a la relación existencial neotestamentaria de Jesús con Dios. Al igual que la cristología antioquena, la moderna cristología conciencial despliega el campo de las relaciones existenciales entre la naturaleza humana y divina de Cristo, tanto en la dirección descendente de la comunicación de gracia por Dios como en la dirección ascendente de la autotrascendencia humana de Jesús y de su pertenencia a Dios. Si hemos entendido bien la cristología conciencial, la encarnación entitativa es a la vez la revelación y comunicación graciosa de Dios, que con razón se

[104] Cf. K. Rahner, *Problemas...* (nota 103), 192: «Quien, por ejemplo, dijera: 'Jesús es el hombre que vive la única entrega absoluta a Dios', podría haber enunciado así correctamente lo más hondo del ser de Cristo, *con tal de que* haya comprendido: *a)* que esa entrega supone una comunicación de Dios al hombre; *b)* que una entrega absoluta implica una absoluta comunicación de Dios al hombre y que esta comunicación de Dios al hombre es la que hace que lo operado por ella sea realidad del operante mismo; *c)* que un enunciado existencial de este tipo no es algo 'pénsado', cosa de ficción, sino que es un enunciado de ser en el sentido más radical».

[105] K. Rahner, *op. cit.*, 191: «... que una cristología enunciada en categorías de las realidades concienciales no puede ser *a priori* falsa o imposible. Si hay una cristología óntica, puede también haber una cristología existencial».

[106] Esto hay que reconocerlo frente a la impresión de que la cristología conciencial se parece a la doctrina nestoriana de la «confirmación», que por otra parte ni siquiera se puede atribuir a Nestorio. Cf. R. Leys, *Nestorianismus:* LThK VII (1962) 885-888, sobre todo 886.

describe como prolongación del origen intradivino del Logos. Al encuentro de esta iniciativa de Dios sale ahora el hombre en Jesús aceptando y trascendiendo. Por tanto, su naturaleza humana, en lugar de estar movida y configurada por el movimiento descendente de Dios, que envía al Hijo, lo que hace es concretar el movimiento humano ascendente hacia Dios. Lo que la pone en movimiento no es, por tanto, el puro movimiento intratrinitario: el movimiento surge en el límite con la naturaleza humana de Cristo y allí se junta con el movimiento ascendente de la autotrascendencia humana de Jesús. Se ve, pues, cómo incluso en la dirección ascendente la cristología conciencial no concuerda con la estructura trinitaria de la teología de la gracia y de la revelación.

Según la cristología existencial del NT, es Cristo entero, es decir, también el Hijo eterno, el que está en movimiento hacia Dios. Lo que no se puede hacer es dividir las dos direcciones de la relación entre Dios y el mundo de tal modo que, dentro de la cristología, la dirección descendente que supone la comunicación de Dios se refiera sólo al Logos divino y no a la naturaleza humana de Cristo, y la dirección ascendente que supone la autotrascendencia creyente y obediente del hombre hacia Dios no polarice en Cristo más que su naturaleza humana. En ambos sentidos de la relación ha de incluirse la entera realidad Cristo. No se puede asignar una dirección a la naturaleza divina y otra a la naturaleza humana. Esta es la división insostenible que propugna la cristología conciencial. Sus pretensiones son correctas. Pero se queda a medio camino. Está bien que asuma el proceder existencial del Jesús del NT, donde es la total realidad Cristo, sin distinción de naturalezas, la que se mueve en ambas direcciones; pero no lo está el que transfiera ese proceder de estructura trinitaria a otro sistema de coordenadas, al de la unión hipostática de las dos naturalezas en cuanto realidades cristológicas aisladas [107]. Sólo parcialmente tiene en cuenta la más amplia perspectiva trinitaria. El movimiento descendente de la comunicación de Dios lo tiene en cuenta, ya que ve la encarnación como encarnación del Logos e Hijo. Pero, por parte de la naturaleza divina de Cristo, surge este movimiento trinitario en el límite de la naturaleza humana. La naturaleza humana y los múltiples despliegues de la existencia humana se asignan al movimiento inverso de trascendencia, en el cual Jesús no se pertenece a sí mismo, sino que vive y realiza existencialmente la vinculación ontológica. La cristología conciencial no desarrolla consecuentemente la relación humana de Jesús con Dios, que en el NT es forma reveladora de la relación filial con Dios. El Logos se integra con demasiada exclusividad en el movimiento «descendente» de la comunicación de Dios. La consecuencia es que en el marco elegido por la

[107] Un desplazamiento de los conceptos trinitarios revela la incoherencia. K. Rahner, *op. cit.*, 189, escribe: «En cuanto que esa unión hipostática significa o lleva consigo la unión real de la realidad humana con el Logos como una determinación ontológica de dicha realidad humana, el alma humana de Cristo está *en el Logos* de modo óntico inmediato y de modo conciencial». En cambio, en *op. cit.*, 191: «Se podría, pues, preguntar con todo derecho si una comprensión radical y exacta de los enunciados del Señor sobre su relación espiritual *con Dios (Padre)* no podría dar pie a enunciados que en cuanto enunciados ontológicos (existenciales) tuvieran el mismo valor que los enunciados de una cristología óntica» (los subrayados son nuestros). Concretamente: el alma humana de Jesús, ¿está ónticamente en el Logos y existencialmente en el Padre? No podemos quedarnos con esta incoherencia entre la realidad óntica de la unión hipostática y su plasmación conciencial: la estructura óntica ha de aproximarse a la existencial, y ésta ha de modificar a la estructura óntica. Lo que en ningún caso se puede hacer es equiparar sin más los dos polos del alma humana de Cristo, el Logos y el Padre. Con ello no queremos decir que sea imposible lograr una síntesis de los dos modelos mentales, cuales son la unión hipostática y la estructura trinitaria.

cristología conciencial no cuadra una inversión de la relación de Jesús en sentido «ascendente», en cuanto relación del Hijo con el Padre.

La pretensión es correcta. Pero si se la quiere llevar adelante consecuentemente y con fidelidad a la estructura trinitaria e histórico-salvífica de la cristología del NT, debe buscársele un marco distinto del de las dos naturalezas. El correcto sería el que nosotros hemos elegido y razonado: la relación dinámica entre Dios y el mundo en ambas direcciones. No hay que detenerse apresuradamente en el análisis ontológico de la realidad y de la existencia de Cristo; no hay que reducirse a la unidad de naturalezas en la unidad de hipóstasis. Este problema, que es legítimo, hay que abordarlo dentro de un encuadre trinitario e histórico-salvífico. Es el Cristo total e indiviso el que, como concreción que media entre los dos horizontes correlativos, desempeña un papel en ambas direcciones de la relación entre Dios y el mundo. Toda la realidad Cristo se ve polarizada por el correspondiente vector del movimiento, bien sea en el sentido descendente de la comunicación de Dios al mundo, bien en el ascendente de la orientación creyente y obediente hacia Dios. Este vector se refiere a todo Cristo, aunque luego ontológicamente lo matice más la unidad de las dos naturalezas.

Es significativo que la cristología conciencial insista en dar a la naturaleza divina de Cristo el título de Logos, título que expresa ante todo la revelación y comunicación de Dios en cuanto su Palabra escatológica *al mundo,* y que apenas sirve para expresar el movimiento inverso, a no ser que se entienda el título de Logos en un sentido nuevo, en cuanto palabra escatológica del mundo *a Dios.* Más adecuado y acorde con el NT es el título de *Hijo.* El NT lo asigna a ambos sentidos del movimiento. Por ello puede servir de vector de toda la realidad Cristo en ambas direcciones, sin que se limite a una de las dos naturalezas: la relación graciosa de Dios con el mundo se concreta en Jesús Hijo de Dios; y la nueva relación del mundo con Dios se reduce también a Jesús Hijo de Dios [108]. Y tenemos que esta totalidad de la mediación cristológica en ambas direcciones, en lugar de impedir una ulterior diferenciación de ambas naturalezas, está pidiéndola. Si se pregunta cuál es la razón de la radical relación de Jesús con el mundo y de su radical relación con Dios, si se pregunta en qué sentido ambas relaciones distinguen la existencia humana de Jesús de todas las demás existencias humanas, la única respuesta plenamente satisfactoria es que la relación de este hombre con el mundo es a la vez la de Dios, y la relación de este hombre con Dios es la relación de Dios mismo. De este modo, la cristología en conjunto aboca a la dinámica de la Trinidad histórico-salvífica, que la abarca y la polariza. Sigue así en pie la cristología en sentido estricto, la doctrina de las dos naturalezas y la unión hipostática, dentro de esta perspectiva dinámica. El título de Hijo adquiere así valor de hipóstasis para toda la realidad entitativa Cristo. Pero se trata de una hipóstasis y subsistencia relacional.

d) La mediación cristológica como solidaridad y representación.

Nos hallamos aquí en la mediación cristológica con una diferencia que no se daba en la relación descendente de Dios con el mundo. Cuando la comunicación graciosa de Dios se concretaba en historia humana, se daba una coincidencia íntegra, no dialéctica, entre la realidad y la existencia de Jesús por un lado y el horizonte de su origen por otro. Ya en esa función, la existencia his-

[108] Esta doble dinámica de la filiación se encuentra en el NT y, sobre todo, en el Evangelio de Juan. Cf. R. Schnackenburg, *Cristología del NT,* supra, 186-314, en especial 280-283.

tórica de Jesús se podría haber calificado de representación de Dios ante el mundo. También en la relación ascendente se da una coincidencia entre la relación del mundo con Dios y la concreción de dicha relación en Jesús. También en esta dirección es aplicable el esquema de horizonte y foco. Pero de otro modo. La existencia histórica de Jesús en cuanto concreción de la relación de Dios con el mundo surge de Dios en cuanto origen de la comunicación creatural del ser y de la comunicación trinitaria de la vida. En cambio, el movimiento de la relación del mundo con Dios es inverso: la nueva relación del mundo con Dios se basa en el fundamento nuevo que es la existencia histórica de Jesús, y desde ahí se extiende al mundo y a los demás hombres. La relación de Jesús con Dios no es el fruto que nace del mundo en virtud del esfuerzo humano, ni es tampoco la culminación de la relación humana con Dios lograda por méritos propios. Aquí chocamos de entrada con una discontinuidad, siempre que con el NT admitamos que la posibilidad del pecado humano es un hecho. Unos ven la historia anterior y marginal a Cristo ante todo como la historia de la desobediencia y de la infidelidad. Pero otro modo de ver la historia es contar con la posibilidad de que antes y al margen de Cristo se hayan dado también preformaciones positivas de la relación humana con Dios. Pero incluso en esta visión sigue en pie que toda relación graciosa del mundo con Dios procede de la relación inaugural de Jesús con Dios. La prioridad de esta relación de Jesús con Dios no tiene por qué ser necesariamente una prioridad temporal. Sí es, en cambio, una prioridad objetiva, intrínseca. Esta prioridad original y permanente es el fundamento de la interpretación cristocéntrica de la historia. La relación graciosa de Dios con el mundo, en cuanto comunicación de sí mismo, se daba y existe ya antes de la presencia positiva histórica de Jesús, antes de la realización de su historia, antes del conocimiento de su predicación. Pero era en todo momento, y sigue siendo, una relación cristológica. Pues bien, ya antes de Cristo y al margen del ámbito de quienes le conocen es pensable y es real una historia de la relación humana con Dios, como historia que apunta a la relación cristológica de gracia con Dios y que de ella procede [109].

Esta cualidad trascendental, sobrenatural y graciosa de la relación entre Dios y el mundo, lejos de excluir el centro categorial, positivo, histórico y concreto, lo está incluyendo. Con más claridad que antes y con razón deduce la teología un cristocentrismo de la historia a partir del cristocentrismo de la historia de la salvación. Este cristocentrismo de la historia es la clave de la relación entre Dios y el mundo en ambas direcciones. Pues bien, para mantener dicho cristocentrismo hay que acentuar a la vez y en la misma medida lo histórico, positivo y concreto del acontecimiento Cristo. No se puede diluir ni depreciar este acontecimiento céntrico [110]. Unos dirán que la extensión de la relación de Jesús con Dios al mundo y a la humanidad consiste en la superación de una relación negativa (aunque también «sobrenatural») con Dios, cual es el pecado y la infidelidad. Otros dirán que consiste en la colmación de todas las formas precristianas y paracristianas de relación con Dios. Sea lo que fuere de estas dos visiones, una cosa es clara: que el horizonte viene determinado por el foco; que la

[109] Es paradigmática la relación de gracia entre Dios y el mundo en el AT. Cf. K. Rahner, *Altes Testament (als heilsgeschichtliche Periode):* LThK I (1957) 388-393, sobre todo 392.

[110] Al paso de tales malentendidos no se sale únicamente a base de acentuar que su conocimiento o su «seguridad» crecían. Lo que hay que hacer es acentuar la historicidad concreta y positiva de esa salvación universal que ilumina el horizonte de toda vivencia humana trascendente, pero cuya realización concreta hay que buscar y encontrar. También K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos* V, 135-156, nos parece que alude demasiado de pasada a esa necesidad en las pp. 150ss.

relación de Jesús con Dios es la que determina la relación del mundo con Dios, y no al revés. El cristocentrismo de la historia es un cristocentrismo de la solidaridad *soteriológica.*

Esta es la dirección dominante de la relación con Dios al ampliarse y comunicarse. Pero en la pertenencia de Jesús a la humanidad y al mundo tenemos una subcorriente de sentido contrario: la solidaridad que une a Jesús con la humanidad creatural y pecadora, que le hace adoptar como suya la causa de la humanidad y criticarla y reconfigurarla. La nueva relación con Dios le viene a la humanidad de la relación representativa de Jesús con Dios. Esto es cierto. Pero también lo es que esta solidaridad soteriológica se lleva a cabo *en el seno* de una solidaridad que hace que Jesús se sitúe libremente en la misma relación con Dios en que antes de él y sin él se encuentra la humanidad. Cuando él inaugura la nueva relación con Dios no se encuentra con una *tabula rasa,* sino con una larga historia que lleva ya mucho tiempo en marcha y que después de él seguirá avanzando. La teología de la *carta a los Romanos* con su tipología adamítica (Rom 5,12-21), la teología de la *carta a los Hebreos* e incluso la teología de las genealogías (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) no dejan lugar a dudas sobre cuál sea esa historia de la relación humana con Dios en la cual se integra Jesús con su historia. Es una historia orientada a él incluso en cuanto historia de la desobediencia y de la incredulidad. Pero desde él se ve que es una historia condenada y fracasada, incapaz de redimirse por sí misma. Ahora bien, de cara a esta historia no es Jesús alguien que desde fuera la juzgue y supere: cuando se enfrenta redentoramente con ella, lo hace dentro de una solidaridad representativa. Hay en el NT formulaciones que asumen radicalmente el hecho de que Jesús se solidarice con la humanidad pecadora y cautiva. Con los hombres se somete Jesús al juicio de Dios (Rom 8,3), comparte el cautiverio y la esclavitud de la ley (Gál 4,4s), participa de la misma carne y sangre de sus hermanos esclavizados a la muerte (Heb 2,14s). En esta solidaridad consiste la redención en que Jesús asume en nuestro lugar, con intensidad y radicalidad mucho mayor, la existencia del hombre pecador y sentenciado, resultando así los demás liberados por su medio. Por nosotros se convierte en maldición, para que nosotros alcancemos en él la bendición (Gál 3,13s); soporta el más extremo abandono de Dios, para que nosotros gocemos de la cercanía y de la comunidad con Dios (Mc 15,34); a pesar de estar libre de pecado, se hace pecado para que nosotros lleguemos en él a ser justicia de Dios (2 Cor 5,21). A la vista de esta solidaridad hamartiológica de Jesús con los pecadores y con su permanente situación mortal adquiere todo el peso su solidaridad positiva. La nueva relación fundada en la historia de Jesús no irradia con una dinámica de culminación sin trabas, como si el resto de los hombres hubiera estado siempre tendiendo a esa culminación con una historia positiva, sino que realiza su actividad solidaria también como superación de la previa relación negativa con Dios. La participación en la filiación a base de la justificación y adopción y a base del seguimiento y correalización de la obediencia de Jesús hay que verla sobre el trasfondo constituido por este contraste de historia de gracia y desgracia. Se sitúa también así en su perspectiva correcta la representatividad de Jesús ante Dios, representatividad original que no podrá igualar ninguna comunidad ulterior. No necesita esperar a que los beneficiarios entren en el juego, sino que precede tanto en sí misma como en su repercusión a todo tipo de participación activa.

Tenemos, pues, que la relación del mundo con Dios y la función de Cristo en ella no presenta un esquema tan simple como el que presentaba el caso inverso de la relación de Dios con el mundo. Entonces utilizamos la imagen del horizonte, el foco y la dinámica que entre ambos media. Tal imagen hay que entenderla en este caso en el sentido de que el horizonte de la nueva relación

del mundo con Dios se ilumina y constituye desde el foco cristológico. La relación formal entre el Cristo único y la humanidad entera debe llenarse de contenido, pero no en continuidad perfecta, ya que Jesús no es simplemente la representación y el ejemplar supremo de la relación humana genérica con Dios. Ni se puede tampoco convertir en ley teológica la determinación paradójica de esta relación de solidaridad y representatividad. Una solidaridad que hace abstracción de la caída no tiene suficientemente en cuenta la dialéctica del pecado humano. Y, a la inversa, una solidaridad que parte únicamente de la caída corre el peligro de excluir que la relación cristológica con Dios tenga alguna efectividad previa a nivel de creación, en el orden antropológico o de signo incoativo y profético. En todo caso, nosotros no nos contentaremos con una consustancialidad no dialéctica entre Jesús y la humanidad, como es la representada por la formulación neutra de Calcedonia: el ὁμοούσιος ἡμῖν habrá de incluir también la dialéctica del intercambio hamartiológico y soteriológico [111].

2. *El contenido de la relación del mundo con Dios en virtud del acontecimiento Cristo*

Ahora nos toca exponer la estructura formal de la dirección «ascendente» de la relación en la forma plena que encontramos en el testimonio del NT. Entresacar la estructura formal era una abstracción sistemática, necesaria para poner de relieve lo común de la dirección del movimiento del correspondiente grupo de enunciados neotestamentarios. Esa estructura formal la encontramos en el NT con un determinado contenido. ¿Cuáles son los temas principales que caracterizan la relación de Jesús y del mundo con Dios? La dialéctica y el contraste antedichos hacen que la exposición sea más compleja que cuando hablábamos del contenido de la relación de Dios con el mundo y de su concretización cristológica.

Dos son las posibilidades que se presentan en esta dirección: la teología del AT y del NT han determinado siempre fundamentalmente la existencia del hombre desde su relación con Dios, según el hombre estuviera con Dios en una relación negativa (es decir, turbia y quebrada) o positiva (es decir, acorde con su verdad). Partiendo del papel soteriológico de Cristo, se destaca sobre todo el contraste y el viraje en la relación humana con Dios. Por una parte, los hombres mantienen con Dios una relación negativa: Jesús se encuentra con esta relación, la asume solidaria y representativamente, se enfrenta a ella y la supera al realizar su relación con Dios. Por otra parte, Jesús introduce en la historia de la relación humana con Dios un modo totalmente nuevo e irreducible de dicha relación: este modo nuevo revela cuál es el puesto original de Jesús ante Dios y es desde el principio participable por los demás hombres. En una perspectiva más amplia de teología de la historia se descubre que esa nueva relación escatológica con Dios es la liberación y culminación intencional de la relación protológica del hombre con Dios. Pero sería erróneo pensar que el carácter de revelación y realización del acontecimiento Cristo consiste únicamente en con-

[111] Esta solidaridad soteriológica y hamartiológica de Cristo está aún poco desarrollada en la cristología católica. La «consustancialidad» se ve sobre todo en una posesión común y positiva de la naturaleza humana. A ello contribuye también el concepto individualista del pecado. Más claro en K. Barth, KD IV/1, 231-311: «El juez juzgado en nuestro lugar». También en W. Pannenberg, *Cristología*, 242-259: «Jesús como representante de los hombres ante Dios». Sobre el concepto de personalidad corporativa, cf. J. de Fraine, *La Biblia y el origen del hombre* (Bilbao 1966).

traponer una nueva relación a la previa relación negativa del mundo con Dios. La acción salvadora y reveladora propia de Cristo no consistiría en tal caso más que en la constitución de la nueva relación positiva con Dios. Y no es así, ya que es precisamente la nueva relación de Jesús con Dios la que descubre lo que realmente significa que la relación anterior era una relación pecadora. Esto quiere decir que ambas realizaciones contrapuestas de la relación con Dios no pueden describirse sino desde su realización contrapuesta. La cristología del NT no puede formular la existencia y la obra de Cristo más que situándola en el anterior contexto histórico negativo de la relación con Dios, destacando, por ejemplo, su obediencia en la historia de la desobediencia, su filiación y libertad en la enemistad y esclavitud, su fe en la autonomía pecadora del hombre. Pero es que la situación pecadora del hombre no aparece como tal sino desde la existencia de Jesús, resultando que una teología no cristológica del pecado no puede tener más que un valor provisional y aproximativo. Unicamente a la luz de la relación crítica y superadora de Jesús con Dios aparece que la situación del hombre es una situación que hay que criticar y superar. En lo que sigue diremos de los contenidos de la relación con Dios que unos eran previos a Jesús, y Jesús los asumió solidaria y representativamente, mientras que otros se constituyen con su nueva realización de dicha relación. Pues bien, incluso los contenidos «previos» no se descubren como lo que son sino desde Cristo. Lo mismo que la ley se revela a la luz del evangelio, el pecado del hombre, su situación mortal, su postura de desobediencia e incredulidad se revelan a la luz de la justicia, de la vida y de la obediencia de Jesús [112]. Aunque la situación del hombre está esencialmente determinada por su relación con Dios, dicha relación no se capta si no se conoce el polo de la misma. Es lo que ocurre con el pecado, la desobediencia, la enemistad, etc. No se sabe lo que realmente son sino cuando, en relación con Jesús, se ha revelado el Dios con quien todo ello tiene que ver. Sólo dentro de la soteriología cristológica se sabe de verdad lo que es no sólo la antropología, sino también la hamartiología del hombre.

a) Contenido preexistente de la relación negativa con Dios.

La «naturaleza» humana con que se encuentra Jesús y con la cual se solidariza no es una esencia abstracta, sino una realidad a la que una historia otorga una forma concreta y un contenido determinado. La visión teológica no dice tampoco que lo que se baraja sea el hombre creado y una relación religiosa genérica con Dios: los hombres existen desde el principio en una determinada relación histórico-salvífica con Dios, aun cuando el diagnóstico que hay que emitir sobre dicha historia sea ante todo un diagnóstico negativo. Para definir esa situación negativa se dan categorías diversas, según sea la teología y la terminología correspondiente del NT: unas veces se ciñen al ámbito de la historia de la alianza veterotestamentaria, otras abarcan la situación histórica universal del hombre ante Dios.

Los *evangelios sinópticos* sitúan al hombre frente a la inminente irrupción del reino de Dios: el hombre aparece como alguien interpelado por Dios en cuanto criatura suya, tanto antes como después, pero como alguien extraño a ese reino, sin que haya diferencia entre la forma tosca que ese extrañamiento reviste en la impiedad y en la ignorancia pagana de la voluntad de Dios («publi-

[112] Cf. K. Barth, KD IV/1, 151-159: «El lugar correcto (del problema del pecado) en su contexto ha de situarse inmediatamente después de la cristología. Al conocer que Jesucristo es la revelación de la gracia de Dios es cuando podremos permitir que nos digan que el hombre es un transgresor y qué es la transgresión» (156).

canos y pecadores»: Mt 9,10), y la forma más sutil y larvada que la misma reviste en el legalismo farisaico, que igualmente se zafa de la exigencia radical de Dios (antítesis del Sermón de la Montaña: Mt 5,17-42). Es más, la forma última es aún más perniciosa, ya que quienes la revisten no saben lo falsa que es su relación con Dios. Repercusión y signo de esta perversión ética y religiosa son experiencias humanas como el miedo y la preocupación (Mt 7,25-30), la irreconciliabilidad con el prójimo (Mt 18,23ss), la incapacidad de confiar en Dios (Lc 18,18-27), la preocupación obsesiva por asegurarse la existencia (Lc 12, 13-21), la división del corazón entre varios señores (Mt 6,24), la vulnerabilidad a la posesión diabólica, que puede hacer que lo que en un principio era enajenación culpable pase a ser la fatalidad de una posesión diabólica (Mc 1,21-28). La clave de las formas múltiples de salvación dentro del reino de Dios es que Dios toma de nuevo posesión del hombre. Pues bien, las múltiples experiencias del hombre enajenado de Dios tienen su fundamento en la pérdida de la verdadera relación con Dios y en el extrañamiento al señorío de Dios.

Con más claridad aún diseña *Pablo* su cristología en relación con la anterior situación del hombre, que ahora ha quedado al descubierto. La muerte y resurrección de Cristo es a la vez revelación y realización de la justicia de la gracia de Dios (Rom 3,21-26). Su carácter jurídico lleva consigo que el acontecer de gracia señale también críticamente y sentencie la situación de perdición en que el hombre se encuentra. Partiendo de la justificación en Cristo, Pablo recrimina en la *carta a los Romanos* a todos los hombres como pecadores y perdidos: los paganos pudieron reconocer a Dios, pero no le tributaron la gloria (Rom 1,18-32); por la ley conocieron los judíos la voluntad de Dios, pero no la cumplieron (Rom 2,17-29). La existencia humana previa a la fe en Cristo se caracteriza como desconocimiento pecaminoso de Dios (Ef 4,18), desobediencia (Rom 5,19), injusticia (Rom 1,18), transgresión (Rom 5,14), enemistad con Dios (Rom 5,10), existencia carnal (Rom 7,5), esclavitud del pecado (Rom 6,9), vivir en este mundo sin Dios y sin esperanza (Ef 2,12). Sería erróneo pensar que estas expresiones están queriendo decir que lo único afectado por el destrozo es la relación temática con Dios. Lo que esa serie de maneras de afirmar lo mismo está queriendo decir es que con el destrozo de la relación con Dios ha quedado también alterada la relación del hombre con los demás hombres y con el mundo.

En la cristología del *Evangelio de Juan* se describe con terminología dualista el contraste entre el ámbito de la salvación y el de la perdición. El dualismo parece, por una parte, prácticamente insuperable. Pero el mismo Evangelio de Juan piensa que es posible el salto a los hombres que se abren a la palabra de Jesús y entran en comunidad con él. Y a la luz de esa misma fe se descubre precisamente cuál era la situación de donde el hombre ha salido y de la cual no podía liberarse. Tras los aspectos particulares del ámbito de la perdición se dibujan el poder y la persona del diablo (8,44), mientras que los bienes salvíficos tienen su realidad en Dios y son otorgados por él. Partiendo de ahí se puede definir teológicamente la situación negativa del hombre como existencia sin verdad, sin luz y sin vida, como existencia en la mentira (8,55), en la tiniebla (12,46) y en la muerte (5,24). Lo que resume esta serie de facetas de la perdición es no conocer a Dios y no creer (3,18) en el Padre.

b) El contenido de la relación positiva con Dios aportado por Jesús.

La cristología es en unos escritos del NT más explícita que en otros. Pensemos en la gama que va de la cristología implícita hasta los títulos cristológi-

cos. Esta misma comprobación se produce cuando se examina su papel mediador en la relación del mundo con Dios. En esta relación existe siempre un centro cristológico, incluso cuando no se nombra expresamente, sino que ha de deducirse del puesto que Jesús ocupa en la relación de sus oyentes con Dios. En otros lugares llevaba la prioridad la existencia mediadora de Jesús, de modo que era de ella de donde se deducía la relación de los creyentes con Dios. Pero por encima de estas diferencias hay una cosa en común: la relación del hombre con Dios es inseparable de la de Jesús. Por tanto, tampoco en esta dirección se puede pensar en una cristología aislada de la soteriología. Luego plantearemos expresamente el problema de cuál es el centro cristológico de esa relación. Antes hemos de hablar de los principales contenidos del horizonte que se descubre con la nueva relación de Jesús con Dios.

No todos los imperativos del Jesús *sinóptico* se aplican a los oyentes *y* a él mismo sin distinción. Así, por ejemplo, será difícil aplicar a Jesús la exigencia de conversión y la actitud correspondiente, ya que al predicar tal conversión se sitúa Jesús claramente del lado del reino de Dios, y con ello frente a los hombres. Pero existen también en la predicación de Jesús respuestas al señorío de Dios que valen tanto para los oyentes como para Jesús mismo. Así, Jesús, cuando se somete al bautismo de Juan (Mt 3,13-17), pone en práctica la obediencia a que exhorta a los hombres en nombre del reino de Dios. Las exigencias del Sermón de la Montaña convergen en que llaman al hombre a que su existencia se mueva ante el Padre, a quien le son patentes todos los ámbitos de la vida (Mt 6,16ss). Esta confrontación existencial con el Padre es la base de la liberación de la cuita angustiosa (Mt 6,25-34), de la oración confiada (Mt 7,7-11) y del perdón mutuo (Mt 5,38-48). Estas palabras, que sitúan al oyente ante el Padre, las pronuncia Jesús desde su postura original ante el Padre y configuran toda su existencia. Es cierto que las expresiones «mi Padre» y «vuestro Padre celestial» traslucen la decisiva diferencia cristológica dentro de esa relación con Dios. Pero Jesús mismo no se quiere excluir de esa postura de confianza y de apertura creyente ante Dios. Jesús puede *situar* a otros hombres en esa nueva relación porque él mismo *está* originariamente en ella: él es el prototipo de hombre apto para el reino de Dios, el que cree en Dios, el que se confía a sus cuidados paternales, el que obedece a su voluntad escatológica, el que, confiado, se dirige a él en la oración. En las palabras sinópticas de Jesús ocupa el primer plano la nueva relación con Dios prometida a los oyentes, es cierto. Pero también es cierto que en el centro de esa relación, fundándola e iniciándola, está Jesús. El es quien hace posible a los demás esa nueva existencia ante el Padre. En el lugar que ocupa Cristo radica la cristología implícita de tales palabras [113].

En *Pablo* es más explícito el eslabón mediador entre la relación de Jesús con Dios y la de los rehabilitados: de la filiación de Jesús reciben los creyentes su propia filiación (Gál 4,4s); en su Espíritu pueden también ellos llamar a Dios Padre suyo (Gál 4,6); en su muerte pueden ellos morir al pecado, y en su resurrección pueden vivir con él para Dios (Rom 7,4); la gloria de Cristo es para ellos el modelo según el cual ellos mismos serán configurados (Rom 8,29). El ser nuevo puede denominarse globalmente como ser en Cristo, lo cual no significa un fluido vital impreciso, sino la concreta correalización sacramental de la existencia histórica de Jesús, de su muerte y de su resurrección. Y la relación de Jesucristo con Dios es factor integrante: vivir en Cristo *para* Dios

[113] Sobre lo que une y distingue la denominación de Padre en boca de Jesús y en la de sus oyentes, cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart ⁷1965) 114-118, sobre todo 118. Además, J. Gnilka, *Vater, Vaterschaft Gottes:* LThK X (1965) 618-621.

(Rom 6,11) [114]. En otro lugar se dice que esta nueva relación que nace de Cristo es vida obediente (Rom 5,12-21) por la cual los creyentes se han liberado de la esclavitud del pecado, de la injusticia y de la muerte en que habían caído por su solidaridad con el primer Adán desobediente. Para su vida es también ejemplar la obediencia y el despojo y la renuncia de Cristo. Su postura ha de ser la que tuvo Cristo Jesús (Flp 2,5-11). Sería un empequeñecimiento reducir exclusivamente esta nueva relación a las coordenadas religiosas, sin extenderla a las múltiples formas de la convivencia humana. Lo que no se puede hacer es disociar éstas de la relación con Dios. Tanto en los sinópticos como ahora en Pablo se trata de toda la gama de la acción humana, que en todas sus facetas sucede «ante Dios».

El *Evangelio de Juan* [115] describe también la obra de Jesús como movimiento hacia el Padre, y no sólo como movimiento de Dios hacia el mundo: al ir hacia la gloria del Padre abre también Jesús un camino para los discípulos. Para nuestro tema es de menos importancia determinar si esa entrada en la gloria es presente o escatológica, si se produce ya en la cruz o no se produce hasta la resurrección. Lo que a nosotros nos interesa es la dirección de todo el acontecer. Jesús se presenta a los discípulos como el único camino para llegar al Padre (Jn 14,6). Quien le sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida (8,12). El es el pastor auténtico que llama a los suyos y los conduce a la vida (10,10). Sus discípulos estarán donde él mismo está (12,26). Al creyente le ofrece la misma gloria que él tiene en el Padre (17,24).

La teología de la *carta a los Hebreos* [116] ordena rigurosamente el acontecimiento Cristo a base del concepto de ofrenda sacerdotal: las ofrendas anteriores no eran capaces de santificar al hombre. Es la autoofrenda de Jesús la que ha realizado la purificación de los pecados y ha abierto de una vez para siempre el paso hacia Dios (9,9-12). La efectividad escatológica del sacrificio se extiende también a la relación con Dios de quienes en él creen y por él han sido santificados (10,19-22). No precisan ya de otro sacrificio desde el momento en que los sacrificios anteriores se han quedado sin valor. Este sacrificio tiene vigencia eterna (10,11-28). Antes no era posible pasar. Ahora está abierto el paso para siempre (7,25).

No es posible encontrar una expresión que reúna y resuma las facetas de la nueva relación con Dios fundada en Cristo y por Cristo comunicada. Lo más que se puede hacer es entresacar y retener algunos contenidos especialmente típicos, que pueden a la vez impedir que esta dirección del movimiento recaiga en una formalidad vacía. La persona y la historia de Jesús han llevado a los hombres a una nueva relación con Dios que se funda originariamente en Cristo y que ahora está al alcance de todos. Se la puede definir como existencia ante Dios y hacia el Padre, como existencia en la fe, como obediencia, como cumplimiento de su mandamiento, como adoración, como libertad filial, como santidad y pertenencia a Dios, como paso a la certidumbre esperanzada en la plena y

[114] R. Schnackenburg, *Paulus III. Die Paulinische Theologie:* LThK VIII (1963) 220-228. El autor acentúa la orientación *teo-lógica* de la teología paulina (223), orientación que, consiguientemente, habrá que aplicar a la orientación de la existencia cristiana.

[115] Sobre la afinidad y diferencia de este esquema ascendente y descendente con la gnosis, cf. R. Schnackenburg, *Johannes, Apostel und Evangelist* II. *Die joh. Theologie:* LThK V (1960) 1001-1004; íd., *Johannesevangelium:* LThK V (1960) 1101-1105, sobre todo 1102.

[116] Sobre la interpretación del acontecimiento Cristo con el esquema de subida y elevación por encima de los cielos, cf. F. J. Schierse, *Hebräerbrief:* LThK V (1960) 45-49, sobre todo 48.

definitiva comunión con Dios. Dentro de esta dimensión de la existencia *coram Deo et Patre* encuentra también su puesto la nueva relación con los hombres, con la comunidad y con el mundo creado. Con estas dos series de contenidos se logra por lo menos superar el abstracto ὁμοούσιος ἡμῖν y la idea de que la coesencialidad de Jesús con los hombres es puramente esencial. La existencia humana, con sus múltiples facetas, no es en ningún caso neutra, sino que está siempre en una relación positiva o negativa con Dios. Las antítesis de la cristología soteriológica eliminan definitivamente la posibilidad de una esencia o naturaleza neutra. El hombre no tiene más que la alternativa siguiente: ser en Cristo o al margen de Cristo, vivir en su justicia o en el pecado, en el espíritu o en la carne, ser hijo o ser esclavo. Lo mismo que a la hora de la fundamentación cristológica, a la hora de la participación humana se deduce también de la relación con Dios esta característica nueva de la existencia: la libertad de Cristo y del hombre consisten en la existencia filial, original o participada, es decir, en la realización positiva de la relación con Dios. La dirección correspondiente de la existencia determina la totalidad de la vida. No pensamos en la posibilidad de una «naturaleza pura» ni de una humanidad ajena a Cristo. En un cristocentrismo consecuente habrá de incluirse también en un horizonte cristológico más amplio un fenómeno de ese tipo, pero sin un integralismo violento. Al realizar este desdoblamiento de contenidos no hemos pretendido ignorar la diferencia entre la relación fundante de Cristo con Dios y la consiguiente relación de la humanidad y del mundo fundada en la relación de Cristo. Pero nos pareció correcto comenzar por este horizonte soteriológico más amplio para volver a preguntarnos, partiendo de él, por su centro cristológico («foco»): la existencia de Jesús que inaugura y fundamenta la nueva relación con Dios, y la estructura filial que ahí se revela.

c) Jesús como fundamento de la nueva relación con Dios.

Según el NT, con la relación de Jesús con Dios se decide también simultáneamente la nueva orientación del hombre hacia Dios. Pero eso no quiere decir que el puesto de Jesús dentro de la humanidad reenfocada a Dios sea simplemente un puesto hasta cierto punto eminente, sin diferencia ni preeminencia cualitativa. Está claro que el movimiento por el cual se constituye e ilumina el horizonte de la nueva relación del mundo con Dios parte de este foco cristológico, y que la nueva solidaridad de la humanidad relacionada positivamente con Dios es la existencia de Jesús; está demasiado claro como para que podamos buscar el origen en una solidaridad religiosa o ética común. Sólo por la existencia histórica de Jesús, que funda la nueva relación positiva con Dios, surgen la dialéctica soteriológica y el contraste histórico-salvífico entre ambos modos contrarios de relación con Dios. A la solidaridad con la humanidad antecedente y con su situación previa se sobrepone en Jesús y desde Jesús una nueva solidaridad que transfiere a los hombres de la relación antigua a la nueva relación de Jesús con Dios. Pero la preeminencia de Jesús no deja ver inmediatamente su forma y fundamentación ontológica, es decir, no deja ver desde el principio algo así como la unión hipostática de las dos naturalezas. La filiación divina de Jesús y su consustancialidad no es punto de partida de este movimiento existencial y cognoscitivo, sino que se descubre tras una reflexión ulterior como resultado final de la efectividad histórica y del valor de la existencia de Jesús y de su realización de la relación con Dios. Lo que directamente indica el relieve de Cristo es el *lugar escatológico* que ocupa su relación con Dios con respecto a la de los hombres que le preceden y que le siguen. Lo primero que se sitúa en la red de coordenadas teológicas de la historia es el significado de Jesús. Y sólo

en virtud de esta polarización escatológica de la historia se puede plantear y solucionar el problema del ser ontológico de Jesús. Es, de todos modos, un problema que no podía quedarse sin plantear ni resolver. De lo relevante de su relación con Dios se deduce su filiación divina, y no viceversa: dado que existe en relación con Dios de un modo radical y originalmente nuevo, y que su historia relacionada con Dios da un fundamento y una orientación nuevos a la historia de la relación humana con Dios, eso quiere decir que él es el Hijo de Dios. Este orden de ideas describe cómo exegética y teológicamente se llega al conocimiento dogmático. Y ese mismo orden de ideas ha de aplicarse continuamente en la cristología dogmática y ontológica para comprender la formulación dogmática. La determinación ontológica intransitiva de la realidad Cristo —su *esse* en lenguaje escolástico— no es posible sino a partir de la actuación transitiva histórica de Cristo —a partir de su *agere*—. Así, pues, para comprender a Cristo no hay que partir de la afirmación dogmática y emitida por la fe en su divinidad y en su filiación divina. Lo que hay que hacer es deducir esta determinación dogmática de la repercusión histórica y existencial de la relación de Jesús con Dios como única fundamentación que resulta suficiente.

d) La relación de Jesús con Dios en su triple significado escatológico.

Esta cualificación sitúa de lleno la existencia de Jesús dentro de la historia de la humanidad y de su relación con Dios. En el marco de esta historia total aparece la relación de Jesús con Dios como escatológica en diversas direcciones: retroactivamente, colmando y superando el tiempo que precede a Cristo; prospectivamente, fundamentando de modo inderogable el tiempo que sucede a Cristo, y cualitativamente, como victoria sobre la historia de la relación negativa con Dios.

α) La exposición de la relación de Jesús con Dios, que en el NT destaca por contraste, no supone sin más que exista una *prehistoria* en sentido positivo. Es un hecho que, según el NT, la revelación de Dios en Jesucristo descubre que todos los hombres son pecadores y los sentencia como tales. Es un hecho que sólo desde Jesús es posible una relación positiva con Dios como participación en su filiación. Pero es también un hecho que el NT cuenta con la existencia de prefiguraciones proféticas donde apunta la relación de Jesús con Dios. Al mirar retrospectivamente desde Jesucristo el AT, visión retrospectiva que nosotros podemos hoy ampliar a la historia universal y a las más diversas manifestaciones de la relación con Dios, no se puede trazar un cuadro de simple contraste, como sería el caso de quien afirmara que antes de Cristo y al margen suyo todos los hombres son enemigos de Dios y que Jesús es el primer hombre que ha mantenido ante Dios una postura correcta. Supondría también romper la unidad de la historia el interpretar la prehistoria a base de las categorías de pura naturaleza y de relación puramente natural con Dios, desprovistas de la relación graciosa de Jesús con Dios incluso en el caso de realizaciones «positivas» precristianas de la relación con Dios. El NT mismo, para describir la nueva relación de Jesús con Dios, echó mano de realizaciones de esa relación que ya antes de Cristo muestran una absoluta entrega, obediencia y fe. Cuando el NT aplica a Jesús tales modelos, su proceder y su lenguaje, está respondiendo a la intención profética del acontecer veterotestamentario: de ahí viene la aplicación de palabras de los Salmos, de los cantos del Siervo y de los destinos proféticos a Jesús, con una teología de cumplimiento [117]. La expresión de que

[117] Sobre la perspectiva cristológica del AT, cf. H. U. von Balthasar, *Dios habla como hombre*, en *Verbum Caro* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 95-125, sobre todo 101-105.

«el Espíritu habló por los profetas» no se refiere únicamente a las palabras que los profetas dejaron por escrito, sino también a toda su existencia. Y se refiere también a las realizaciones positivas de la relación humana con Dios fuera del AT, profético por excelencia, en un tiempo precristiano y paracristiano, profético en sentido amplio, pero legítimo. De cara a todas estas realizaciones, el NT asigna a la relación de Jesús con Dios un valor de culminación escatológica. Desde él y hacia él han de entenderse tales realizaciones de la fe, de la confianza, de la obediencia, puesto que en realidad se deben también a él. La existencia de Jesús hace que tales realizaciones proféticas se trasciendan a sí mismas hasta colmarse. En ello consiste la primera dimensión del *ésjaton* cristológico: Jesús es el auténtico siervo de Dios (Mt 12,17-21; Lc 22,19s), el auténtico sumo sacerdote (Heb 7,26ss), el auténtico hijo de David (Mc 12,35ss), el Adán auténtico y obediente (Rom 5,14). En comparación con él son imperfectas todas las prefiguraciones proféticas. Superándolas, realiza él la intención de dichas prefiguraciones.

β) La relación de Jesús con Dios tiene también un valor escatológico con respecto al *futuro:* su relación con Dios no sólo es relativamente más intensa y elevada que la de los hombres que le preceden, sino que absolutamente nadie la podrá superar. No es ya posible ni mayor proximidad a Dios ni mayor obediencia. En este carácter definitivo es donde se ve que lo que diferencia las demás realizaciones humanas de la relación con Dios y la realización de Jesús es una diferencia cualitativa. El hombre no puede ya mantener con Dios una relación más cercana que la de Jesús. Si la diferencia fuese puramente cuantitativa, esa afirmación sería un postulado gratuito que prejuzgaría la historia ulterior. Lo definitivo e insuperable de la relación de Jesús con Dios está diciendo que esa relación tiene un fundamento cualitativamente superior. Su relación es escatológica en cuanto que no va a quedar derogada por una relación más inmediata con Dios, en cuanto que la mediación de Cristo es permanente y el paso que él abre queda definitivamente abierto. Y el que ese carácter definitivo sea escatológico quiere también decir que no es posible nada superior, y no sólo que no es necesario nada superior [118]. El camino del seguimiento de Jesús es el acceso permanente al reino de Dios (Mt 19,27); la rehabilitación por Cristo Jesús garantiza el acceso a Dios y la gloria (Rom 5,2); por medio de él, que es el camino, llega el creyente al Padre (Jn 14,4ss); por su sacrificio nos ha abierto el paso hasta el Padre (Heb 7,25); de dicho carácter definitivo se desprende también para el bautizado en Cristo la obligación personal de morir con Cristo para siempre al pecado y de vivir para Dios (Rom 6,8-11); de la permanente función de Jesús ante Dios recibe también el justificado la inquebrantable seguridad de la salvación: «¿Quién es el que ha de juzgar? Cristo Jesús, que murió, es más, que resucitó y por nosotros se sentó a la diestra de Dios» (Rom 8,34). En este último texto vemos cómo tienen el mismo valor de garantía escatológica el hecho de que Dios esté de nuestra parte (formulación absoluta) y el de que Jesús esté a la diestra de Dios (formulación relativa). La *relación* de Jesús con Dios logra sobre la historia del hombre el mismo efecto que la cercanía de Dios *mismo.* Vemos nuevamente cómo la excelencia de la relación de Jesús con Dios es cualitativa y está proclamando que su relación ontológica con Dios es también cualitativamente distinta.

La mediación cristológica de la relación humana con Dios no cuenta únicamente para el tiempo terreno de la historia de la salvación, sino que es una estructura permanente de dicha relación. Tal mediación no es necesaria única-

[118] En esta insuperabilidad descansa lo que se puede llamar pretensión absoluta del cristianismo; cf. H. Fries: LThK I (1957) 71-74.

mente mientras el hombre se mueve en las coordenadas de la historia mundana, sino que alcanza también a la historia eterna y culminada. Es lo que expresa la *carta a los Hebreos* cuando define el puesto de Cristo ante Dios con la categoría de sacerdocio celeste (Heb 7,25) y cuando entiende el señorío de Cristo como la culminación de su entrega a la muerte (Heb 1,3). Pero su señorío no es absoluto y aislado, sino que Dios se lo asigna por su obediencia (Flp 2,9ss). Su poder se eleva al culminarse, hasta convertirse en el poder y señorío de Dios, pero sin que su relación con Dios se diluya en pura identidad (1 Cor 15,24-28).

γ) La efectividad escatológica de la relación de Jesús con Dios se muestra finalmente en que consigue imponerse *victoriosamente* a la realización negativa de dicha relación. Sólo por la fe y la obediencia de Jesús llega el creyente a la certeza de que la historia en su conjunto no es una historia de desobediencia y alejamiento de Dios, ya que la realización central de Cristo polariza y determina el resto de la historia. En una visión superficial parece que la existencia de la obediencia a Dios, la existencia encaminada a su reino, es algo tan secundario que no logra imponerse. Esperar en Cristo parece un error. Pero, vistas las cosas desde Cristo, el creyente sabe que lo erróneo es la existencia del hombre cerrado en sí mismo, que es más acertado vivir con Dios como Padre y con los demás como hermanos, que la voz de quien clama al silencio la escucha Dios. La respuesta que Jesús ha recibido de Dios da al creyente la seguridad de que una existencia de fe y esperanza está bien anclada con Cristo en Dios [119]. Esta preponderancia de la salvación es el verdadero tema de lo que se llama «capítulo del pecado original» (Rom 5,12-21), ya que lo que dicho capítulo pretende no es tanto una explicación detallada del pecado y de la pecaminosidad común cuanto afirmar que la obediencia de Cristo es la que más firme y definitivamente marca la historia y el destino de la humanidad. Es realmente legítimo entender en toda la amplitud de su contenido esa preponderancia escatológica de la relación de Cristo con Dios. El NT ve en la nueva relación de este hombre concreto con Dios la salvación de toda la humanidad. Eso quiere decir que la promesa de Rom 5,19 significa que la obediencia de Cristo pone en orden al conjunto de los hombres en las múltiples vertientes horizontales en que se despliega la relación *humana* con Dios, y no sólo en la dimensión «vertical» de la misma. La esperanza en la victoria escatológica de la relación de Jesús con Dios implica también la esperanza en una humanidad reconciliada y en un mundo liberado.

e) Fundamento de la efectividad escatológica.

Al describir la relación con Dios en su triple sentido escatológico hemos podido notar algunas formas paralelas en las cuales a la relación de Jesús con Dios le corresponde el mismo valor escatológico que a la acción de Dios mismo, esto es, el cumplimiento del tiempo profético y la garantía de la salvación para todo el futuro. Pero esa relación con Dios no se cumple más allá del mundo y de la historia, ni hablamos todavía de una relación intradivina: nos referimos a la relación escatológica con Dios que Jesús vive en medio de la historia y en cuanto propia historia. En la dirección descendente vimos cómo la relación escatológica de Dios con el mundo se cumplía por medio de la historia de Jesús,

[119] Esta «preponderancia» victoriosa de la salvación determina la escatología cristiana, que, partiendo de un acontecimiento ya presente como es el de Cristo, supera también la ambivalencia respecto del futuro. Cf. K. Rahner, *Eschatologie, theol.-wissenschafts-theoretisch:* LThK III (1959) 1094-1098.

sin perder por ello nada de su inmediatez. Es lo mismo que ocurre ahora cuando por la historia de Jesús se cumple la relación escatológica del mundo con Dios. También en este sentido conserva todo su valor escatológico, superador, insuperable, victorioso y definitivo. No altera lo definitivo de la historia de la salvación el que la clave de la misma sea el ser absoluto de Dios o el de Jesús relativo a Dios. La igualdad de la eficiencia histórico-salvífica plantea el problema de cuál es el ser que está en la base de dicha eficiencia. ¿No es verdad que lo que en las coordenadas históricas produce los mismos efectos (tiene un mismo *agere)* ha de tener también en sí mismo idéntica realidad (el mismo *esse)?* El Jesús que radicalmente existe para Dios y que con ese cumplimiento de la relación con Dios polariza, colma y decide todo el resto de la historia de la relación humana con Dios, ¿es sólo un caso más de la historia humana, si bien más excelso, o es que tanto su relación con Dios como Jesús mismo se diferencian esencialmente de las demás relaciones con Dios de los restantes seres? De no ser así, no se puede explicar por qué su relación con Dios tenga un valor escatológico y una efectividad escatologizante, es decir, de culminación y superación. Sin menoscabo del hecho de que esa relación con Dios se vive, se cumple y se padece *en* la historia humana y *en cuanto* historia humana, se impone preguntar si en esa relación no hay algo más que historia humana y creatural, si esa relación no supone la vivencia, y la vivencia permanente, de una historia propia de Dios y de la relación de Dios con Dios mismo. Resulta entonces que la historia de Jesús, de su fe y su obediencia, de su esperanza y su entrega a Dios no es únicamente la historia del hombre Jesús, sino a la vez la historia de Dios relacionándose consigo mismo, la historia del *Hijo* de Dios [120].

Podemos enunciar ya cierta consecuencia: la relación cualitativamente distinta, incomparable e irreducible de Jesús con Dios la hemos encontrado solamente en la historia humana y existencial de Jesús; y hemos visto cómo su humanidad no pierde absolutamente nada de humano por esa relación, sino que por su radicalidad e intensidad humana se convierte en el exponente y en la revelación de una relación filial. Tanto la fisonomía histórica como el valor teológico de la relación de Jesús con Dios la hacen sobresalir de la historia general de la relación humana con Dios. Pero eso no hace que se pierda la solidaridad total de Jesús con la historia dialéctica humana de salvación y perdición. Es una nueva solidaridad la que surge. Pero este fundamento cognoscitivo de la filiación divina trascendente de Jesús no puede convertirse en el punto de partida de la especulación sobre la filiación divina y eterna, sino que sigue marcando la pauta a la hora de determinar esa relación trascendente a la historia: la relación histórica del hombre Jesús es el cumplimiento de su filiación divina, y viceversa: su filiación divina se descubre en la relación histórica del hombre Jesús con Dios y sólo ahí.

f) Jesús como acontecimiento escatológico del hombre y la doctrina de las dos naturalezas.

Lo mismo que al tratar del puesto de Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo, nos toca ahora preguntarnos también en qué relación con la formulación tradicional de la cristología dogmática está este puesto central de Cristo en el horizonte histórico de la relación del mundo con Dios. Sabemos cómo reza la formulación dogmática tradicional: naturaleza divina y

[120] Sobre la trascendencia de la historia de Cristo y a la vez sobre su historicidad humana solidaria, cf. H. U. von Balthasar, *Palabra e historia,* en *Verbum Caro* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 41-63.

humana en la unidad de la persona divina del Logos. No podemos saltar de modo antihistórico la distancia que media entre ambos horizontes mentales. Tampoco cabe yuxtaponer sin más ambas formulaciones del acontecimiento y realidad Cristo, sino que hay que relacionarlas. Es una tarea semejante a la de la antigua Iglesia, cuando el cambio del horizonte mental la obligó a confrontar y traducir.

α) El punto de partida ha de ser, sin duda, el *fenómeno humano Jesús*, pero no ya en la forma estática y esencial del concepto de naturaleza, sino en el cumplimiento dinámico y personal de la relación con Dios. Dicho desarrollo de la relación con Dios se efectúa a través de las múltiples expresiones humanas e históricas de la existencia en que se explicita positiva o negativamente toda relación humana con la trascendencia y con Dios. De toda la gama de enunciados del NT, tanto de los implícitos como de los explícitos, se puede entresacar como estructura básica la relación con Dios en cuanto Padre. Jesús vive *coram Patre*. Esto no quiere decir que su vida se limite a una dimensión específicamente «religiosa», yuxtapuesta al resto de las dimensiones de la vida. No. La dimensión *coram Patre* constituye también implícitamente la dirección de los actos «horizontales» de Jesús, es decir, de los actos de Jesús que se refieren a los hombres y al mundo. Las manifestaciones expresas y verbales de esa relación constituyen sin duda indicaciones que aclaran la orientación de la existencia, pero esta orientación está también en la base de ciertas manifestaciones humanas de Jesús que parecen tener un contenido distinto. Esa relación con Dios no se manifiesta sólo en palabras, sino en todo el coro de múltiples manifestaciones humanas. La formulación de la naturaleza humana puede desempeñar con respecto a este fenómeno humano el papel de límite mínimo. Pero no es una formulación óptima: es correcta, pero no dice lo suficiente [121].

Ante todo habrá que hacer que este concepto de naturaleza humana no incluya únicamente la autenticidad de los actos humanos, sino también lo que es origen y centro de dichos actos explicativos de Jesús: su libertad humana y la subjetividad personal que es el soporte de todo ello. Luego habrá que ver cuál es la relación entre este «*centro* humano *de la acción*» y la filiación divina. Pero lo que no se puede hacer es pensar que los actos humanos de Jesús los «procura» directamente y desde fuera la persona divina trascendente, y que no es un centro íntimo personal de ese hombre el que los realiza. Eso sería trocar en mitología la autenticidad de la historia humana de Jesús, su solidaridad con nosotros en la gracia y en la desgracia y la función mediadora de su relación plenamente humana con Dios. La asunción de esta naturaleza e historia humana por la persona divina trascendente no puede ni debe eliminar nada de lo que incluye la plena humanidad de esa historia, y menos aún la realidad personal profunda y el centro unificador de los actos. Esto no quita nada al hecho de que el fundamento último de esta relación escatológica con Dios sea trascendente ni lleva a una duplicación o disociación de la persona. Ahora bien, para ello es preciso que no se vean desde el principio como unívocas la personalidad humana y la divina, la relación humana con Dios y la relación filial de Dios

[121] En este sentido puede decirse que es acorde con la Escritura la afirmación calcedoniana de la verdadera y permanente naturaleza humana de Cristo. Por eso mismo fue un trabajo legítimo y necesario el de la teología al impedir la entrada de todo tipo de docetismo. Cf. el curso de la historia de dicha teología en la exposición de A. Grillmeier, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon* I (Wurzburgo 1951) 5-202, sobre todo las reflexiones de 199-202. Sobre el problema de hasta qué punto a esa «naturaleza» le corresponde también un centro humano de la acción, cf. K. Rahner, *Problemas...*, en *Escritos* I, 167-221.

consigo mismo. Es preciso ver que existe entre ellas una unidad que, lejos de obstar a la diversidad, la está provocando, y una diversidad que no sólo no rompe la unidad, sino que manifiesta que la unidad es una unión. Vistas así las cosas, no será necesario ni posible contraponer un centro exclusivamente humano de los actos a una persona exclusivamente trascendente y exterior. Se puede pensar en una apertura mutua tal, que el centro humano de los actos tenga un fundamento personal trascendente, y tal que la persona trascendente del Hijo dé lugar al centro humano de los actos como subjetividad suya propia.

β) Pero dentro de la solidaridad de Jesús al cumplir su relación con Dios vemos ahora que se da una *independencia* y una originalidad *en esa misma relación*. Juntamente con nosotros es Jesús la palabra con la cual se expresa esa relación. Sus posibilidades de realización y de expresión no son otras que las de todo hombre: existencia humana, historia, corporeidad, lenguaje, libertad, etc. Lo nuevo e irreducible es lo que esas posibilidades expresivas manifiestan en este caso, la relación de Jesús con Dios, el texto de la existencia de Jesús escrito con ese mismo alfabeto humano. En la relación de Jesús se refleja una inmediatez que está suponiendo que Jesús es realmente inmediato a Dios. El modo como Jesús se dirige a Dios no es sólo una nueva revelación de Dios, sino que es una revelación de ese mismo hombre que es Jesús. Esa postura de Jesús ante Dios está en continuidad con la religión del AT, es cierto; pero, a pesar de toda esa continuidad, su postura es tal, que no es reducible a los elementos que integran la religión veterotestamentaria. Es cierto que la relación de Jesús con Dios colma y sintetiza —de modo tal, que un análisis es legítimo— los elementos que se encuentran en la situación religiosa contemporánea de Jesús y en el hombre en cuanto ser abierto a la trascendencia. También lo es que la relación de Jesús colma y sintetiza tales elementos. Pero eso no quiere decir que su relación con Dios sea la «edición aumentada» de las anteriores relaciones con Dios. Al igual que Jesús reúne en sí, en una síntesis irreducible, los más diversos títulos de mediación que se dan en el horizonte del AT, su obediencia, su confianza y su amor a Dios reúnen también las más dispersas formas de la relación humana con Dios, pero en una síntesis que no se reduce a la suma de las franjas del espectro [122]. La solidaridad entre Jesús y los hombres en punto a relación con Dios no es de por sí creadora, en el sentido de que de ella sola se pueda deducir «desde abajo» la originalidad de la relación de Jesús con Dios. Partiendo de su relación original con Dios, y tomando parte en ella, les nace a los hombres la posibilidad de una nueva relación con Dios que a ellos mismos les era imposible lograr por su cuenta. Tenemos, pues, que esa relación inmediata con Dios en cuanto Padre la logran los demás hombres a través de Jesús. En cambio, Jesús se mueve constantemente en ese plano de relación, que no se remonta a ninguna otra mediación. Por eso habla Jesús a sus oyentes de que Dios es «vuestro Padre», sin incluirse a sí mismo en ese enunciado.

Al hablar de la originalidad de la relación de Jesús con Dios no hemos precisado aún expresamente de qué plano superior se trata. No hemos querido

[122] Debido a su mentalidad y a su lenguaje esencialista, el interés de la teología de la antigua Iglesia y el de los dogmas de ella surgidos reside en la consustancialidad intrínseca más que en la relación personal. Esta se vio reprimida también en la teología posterior por los problemas de contenido. Pero la base neotestamentaria y permanente para conocer la propia realidad divina de Cristo, y la base incluso de su ser intrínseco, la tenemos en la original explicitación de su relación con Dios en cuanto origen y en cuanto término. Algunos escuetos esbozos de tal cristología relacional se encuentran en H. U. von Balthasar, *Die Gotteserfahrung Jesu,* en *Herrlichkeit* I (Einsiedeln 1961) 310-318.

recurrir precipitadamente a la naturaleza o a la filiación divina. Pero, según el NT, es claro que la relación del hombre Jesús con Dios no se reduce a una forma superior de religiosidad veterotestamentaria ni de otro tipo análogo de religión. Podemos parafrasear las palabras originales y cifradas de Jesús —«aquí tenéis a alguien mayor que Jonás» (Mt 12,41), «¿cómo puede entonces ser hijo de David?» (Mc 12,37)— diciendo: «Aquí hay algo más que un justo de la antigua alianza, algo más que el orante de los Salmos, algo más que el siervo paciente de Dios, algo más que el representante e intercesor Moisés». Este «más que» no determina aún un contenido positivo, pero nos prohíbe reducir la postura religiosa de Jesús a una religiosidad humana genérica, a una religiosidad veterotestamentaria o del judaísmo tardío, y en absoluto a una relación humana genérica con la trascendencia. La relación de Jesús con Dios se sitúa más allá o por encima de estas posibilidades enunciadas [123].

γ) Avanzamos en la determinación del contenido de esta relación con Dios si intentamos transferir a otras categorías mentales y lingüísticas su *valor escatológico*. Anteriormente hemos descrito ese valor escatológico en relación con la historia anterior, con la posterior y con toda historia posible. El carácter de victoria intrahistórica y lo definitivo de esta relación con Dios lo hemos deducido del testimonio del NT. Lo definitivo de esta relación con Dios no es relativo o provisional, sino absoluto e insuperable. Esta relación con Dios constituye la estructura mediadora de la relación de todos los demás hombres con Dios, estructura que no será sustituida por otra no mediata ni más inmediata [124]. Tenemos, pues, que también en la dirección ascendente es paradójicamente mediada la relación escatológica y permanente del hombre con la inmediatez de Dios. La relación de Jesús con Dios mantiene su necesidad y su sentido mediador cuando el concepto de inmediatez escatológica, culminadora e insuperable haría innecesarias todas las mediaciones. En la figura humana de Jesús, y a pesar de su propia relación con Dios, su papel mediador en la relación de los demás hombres con Dios no da lugar a una mediatez indirecta, sino que en cuanto tal relación mediadora da lugar a la inmediata relación humana con Dios y otorga con solidaridad soteriológica una participación en la misma relación inmediata con Dios. La mediación cristológica es, pues, una condición de la relación misma con Dios. Un hombre no puede actuar por su cuenta como sujeto de esta relación mediada de inmediatez, puesto que toda relación puramente humana con Dios sería siempre indirecta y podría ser superada por relaciones más intensivas, o desplazada por una relación inmediata. Esto nos impone pensar que la relación de Jesús con Dios no es puramente creatural, ya que no es inferior a la relación inmediata con Dios. Pertenece a la inmediatez misma de Dios, es un modo de la inmediatez de Dios y ha de ser calificada de autorrelación de Dios [125].

[123] Por ello la investigación de la cristología neotestamentaria no debería limitarse al origen y al sentido nuevo de los títulos cristológicos, sino que también debería tener en cuenta la relación de Jesús con Dios, articulada de modo menos específico, desde la cual se entienden mejor los títulos mismos. La dogmática, por su parte, debería conceder más atención a las manifestaciones de dicha relación con Dios y no dejarlas únicamente en manos de una teología fundamental apologética.

[124] Cf. K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios,* en *Escritos* III, 47-59: «La inmediatez de la visión de Dios no es una negación de la mediación eterna de Cristo en cuanto hombre» (56).

[125] Sólo por el papel escatológico de esta mediación histórico-salvífica se puede concluir su realidad intratrinitaria, al igual que la estructura de esa mediación en la historia de la salvación es decisiva para determinar la relación intratrinitaria. Cf. H. de Lavalette, *Dreifaltigkeit:* LThK III (1959) 543-548, sobre todo 546: «Si se ha de producir

δ) El NT, a modo de explicación lógica de su relación implícita con Dios, o apoyándose en expresiones del propio Jesús, calificó de *filiación divina* esta relación de Jesús con Dios. La diferencia que encontramos en el NT entre el título absoluto de «Hijo» y el de «Hijo de Dios» confirma nuestro planteamiento. Para entender el origen histórico de la doctrina de las dos naturalezas y del dogma de la unión hipostática es importante ver que dicho título tiene originariamente un sentido *relacional,* sin que ello implique una reducción adopcionista. La dominante relacional de este título orienta también la comprensión e interpretación de la cristología dogmática. En este sentido relacional debe darse también una continuidad entre el NT y el dogma cristológico. En la dirección «ascendente» de la relación de Jesús con Dios es en principio la denominación de Hijo una denominación que enuncia la realidad propia de Jesús más bien *ab extrinseco,* en su referencia a Dios. De ahí que el seguir preguntando por el ser *propio* de Jesús no sea un mero problema de la mentalidad helenista, interesada por el ser, la esencia y la naturaleza. Es algo que a su modo conoce también la cristología neotestamentaria cuando, al tratar de la relación plenipotenciaria de Jesús con Dios y a propósito de la seguridad con que Jesús habla de Dios, se plantea la pregunta de quién es Jesús y qué piensa de sí mismo (Mc 2,7). Al hablar de la solidaridad soteriológica de Jesús con los demás hombres hemos podido comprobar que Jesús *está* en todo momento en la nueva relación inmediata con Dios, esa nueva relación en la cual *sitúa* él a los demás hombres. Comparada con la relación original de Jesús con Dios se ve que la comunión de los creyentes con Dios, su filiación divina, es derivada. En cambio, la filiación divina de Jesús no se deriva de otro origen previo. En la historia de la fe se planteó luego el problema de cuál es la realidad intrínseca propia de Jesús en cuanto sujeto correlativo de esa comunión original con Dios. Cuando la controversia arriana redujo esa relación con Dios a una referencia intensiva, entitativa, pero creatural a Dios, no había otro modo de fijar lo escatológico, definitivo e insuperable de la relación de Jesús con Dios más que echando mano de categorías entitativas: la relación de Jesús con Dios no sólo implicaba la *filiación* divina de Jesús (en cuanto relación *ex*trínseca, sino que también obligaba a definirla como *divinidad* filial (en cuanto entidad *in*trínseca). *El* ὁμοούσιος θεῷ *fue y sigue siendo la única fundamentación ontológica que precisa suficientemente lo escatológico e inmediato de la relación de Jesús con Dios.* Lo que entonces hubo de profesarse y lo que hay que seguir profesando es que el hombre Jesús, con su relación original, indeducible e insuperable con Dios, no es un tipo puramente superior de religiosidad humana, sino que es Hijo de Dios en un sentido relacional y ontológico a la vez [26].

la cercanía absoluta del Dios 'que viene', una de dos: o desaparecen la Palabra y el Espíritu como mediaciones tan creaturales como los numerosos profetas o se manifiestan como Dios mismo, a la vez unos y distintos con respecto al Dios que revelan, siendo esta unidad y distinción las propias del mismo Dios».

[126] En el Símbolo de Nicea cuenta aún, al menos para el Logos eterno, la relación intradivina de origen y referencia. Pero mientras los arrianos deducían del concepto de generación la creación del Logos, Nicea deduce del mismo la consustancialidad (DS 125). Calcedonia cita aún verbalmente dos veces una relación con el Padre, pero dicha relación no repercute ya teológicamente en la estructura de la cristología ni en la concepción de las dos naturalezas: «consubstantialem *Patri* secundum deitatem» y «ante saecula quidem de *Patre* genitum secundum deitatem» (DS 301). Tenemos ahí una doble reducción: la relación con el Padre se asigna sólo a la naturaleza divina y a su generación eterna, es decir, ya no penetra directamente en la historia de la salvación; no polariza ya la realidad humana de Jesús por haber pasado a ser totalmente ultrahistórica.

ε) En este sentido podemos hacer nuestra la formulación de las dos naturalezas en la hipóstasis única, aunque no podamos ignorar las diferencias de mentalidad y de expresión. Pero no debemos renunciar al intento de coordinar las expresiones que aparecen en la cristología del NT, en la de la antigua Iglesia y en la de nuestros tiempos. Es más, a la vez que hacemos nuestra la fórmula tradicional, es posible y necesario que la *superemos críticamente*. Al enunciar la distinción de las naturalezas es preciso que enunciemos también su unión hipostática, para dar cuenta de la identidad de Jesús con el Hijo eterno de Dios, para tener siempre bien presente que la filiación divina de Jesús no la hemos encontrado nosotros sino en su realidad humana, en su relación humana con Dios que se despliega en la historia. La «entidad intrínseca» de la naturaleza humana no se articula tampoco correctamente sino modificada con la correlación trinitaria de la filiación, sin que eso implique que dicha correlación se añada accidental o secundariamente a la naturaleza. A la hora de determinar la naturaleza divina propia de Cristo es más correcto partir de esa relación filial con Dios. Y el sujeto de tal relación con Dios no ha de localizarse más allá o fuera de la subjetividad personal humana de Jesús, como si la naturaleza humana no fuera más que el material que visibiliza una relación intratrinitaria: el centro personal de la acción humana es a la vez el sujeto de la relación filial divina, y viceversa [127]. La fórmula de Calcedonia contiene ciertamente los elementos esenciales que constituyen toda la realidad del único Cristo: el fenómeno humano de Jesús, la «entidad intrínseca» de la naturaleza divina y el sujeto portador de la filiación de la segunda persona divina. Pero dicha fórmula no descubre su continuidad con la cristología del NT si se la deja en ese plano de interpretación analítica, si las dos naturalezas no se implican y configuran mutuamente a base de la relación de filiación y de su sujeto personal. La analogía existente entre la autotrascendencia de la persona humana hacia Dios y la autotrascendencia del Hijo eterno hacia el Padre permite concebir de forma más adecuada y más íntima la unión de ambas naturalezas y las manifestaciones concretas de su relación con Dios [128]. Sin mengua de su originalidad cualitativa, la relación de la filiación divina y puede expresarse en las realizaciones de la relación humana con la trascendencia y con Dios. Y sin mengua de su humanismo, esas realizaciones pueden convertirse en forma expresiva de la relación divina filial [129].

[127] Esto no es un retroceso nestoriano a posturas anteriores a Efeso, sino el avance cuyos elementos prepararon Efeso y Calcedonia, pero que no llevaron a cabo. Partiendo de Calcedonia, Rahner acepta explícitamente un centro humano de actos, que la hipóstasis divina, lejos de absorber, educe de sí misma como propio. Esta idea de Rahner la hacemos nuestra, pero con la corrección de que hacemos de la estructura filial de la hipóstasis única el centro de la acción tanto de la naturaleza divina como de la humana (K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos* I, 167-221).

[128] Es esta autotrascendencia intratrinitaria del Hijo hacia el Padre la que echamos en falta en la cristología de Rahner —en cuanto nos ha sido posible comprenderla—. Rahner llama Logos a la naturaleza y la persona divina sobre todo en la dinámica descendente de la revelación y comunicación, mientras que la dinámica ascendente, el estar ante Dios, la atribuye sólo al hombre Jesús en relación con el Logos. Pero ¿es la relación del hombre Jesús la relación con el Padre mientras el Logos mismo no se incluya también en esa autotrascendencia intratrinitaria?

[129] Todo lo contrario: la analogía de la autotrascendencia humana espiritual con la autotrascendencia trinitaria del Hijo hacia el Padre hace aún más claro que no es una arbitrariedad que sea el *Hijo* quien se hace hombre y que sea *hombre* lo que el Hijo se hace. La analogía cuenta en ambos sentidos de la relación entre Dios y el mundo, tanto para el puesto de Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo como en el horizonte de la relación del mundo con Dios.

El hecho de que la personalidad humana persista dentro de la filiación divina, y el que dicha filiación se exprese en la persona humana que se trasciende hacia Dios, no lleva a duplicar los sujetos personales, a la disociación nestoriana en dos centros personales de acción. Lo que hay que hacer es no tomar unívocamente los conceptos de naturaleza humana y divina, de relación filial y humana con Dios, ni tampoco los conceptos de persona divina y humana. Hay que entender tales conceptos en una analogía graduada e integrable. La analogía de estructura de la relación humana y filial con Dios, la analogía de ambas autotrascendencias, está haciendo imposible que ambos sujetos sean incompatibles o que la persona filial excluya todo tipo de personalidad humana. La realidad humana no ha de entenderse como puro instrumento de la persona divina filial. El mismo centro humano de la acción es persona en relación con la naturaleza humana y con sus realizaciones. Pero ese centro humano de la acción y esa subjetividad ocupan a la vez el puesto de la naturaleza en relación con la persona del Hijo de Dios, que en cuanto persona divina trascendente puede relacionarse con Dios en la existencia humana y en cuanto tal hombre Jesús puede hacerlo como Hijo.

Si se toma analógicamente el concepto de persona y se tiene en cuenta la semejanza de la estructura de la autotrascendencia hacia Dios, la unidad e identidad hipostáticas del Hijo de Dios con el hombre Jesús pueden llevarse más lejos de lo que parecía posible partiendo de los conceptos de Calcedonia, estáticos, propensos a la univocidad y faltos de relacionalidad [130]. Con ello creemos conservar los elementos analíticos yuxtapuestos en la fórmula de Calcedonia. Pero creemos también haber aproximado más al logro de una unidad *unida* la tendencia a una unidad *uniente,* tendencia que Calcedonia no tuvo suficientemente en cuenta. Había que poner al descubierto la problemática: un concepto estático de naturaleza, una yuxtaposición unívoca de las dos naturalezas, una reducción no relacional del concepto de hipóstasis y de persona. Para lograr la continuidad entre la relación filial de Jesús con Dios en el NT y la fórmula de las dos naturalezas y de la unión hipostática no basta con remontarse más allá de dicha formulación. Lo que hay que hacer para lograr una síntesis integradora

[130] Dos son los equívocos que hay que alejar: 1) Que en Cristo admitimos dos personas. En la naturaleza humana asumida no se destruye nada, ni siquiera el centro personalizador de la acción. Lo que ocurre con la asunción es que ese centro deja de ser el sujeto último portador de la realidad humana de Cristo, ya que es asumido e integrado en la subsistencia filial, resultando que en vez de destruir la unidad óntica de las dos naturalezas en una sola persona, la está apoyando libremente. 2) Que admitimos que la *unión de las dos naturalezas* es del tipo de la unión de materia y forma, unión que no es atribuible en absoluto a la naturaleza divina, dado su carácter de acto puro, falto por completo de potencialidad y composición (Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 2, a. 1). Esa unión la entendemos nosotros estrictamente como unión en la persona, lo mismo que siempre hemos antepuesto al concepto de naturaleza divina el concepto personal de filiación y sólo indirectamente lo hemos visto incluido en aquél. Lo que hemos hecho ha sido desarrollar consecuentemente la formulación tradicional de «unio in persona» *(S. Th.* III, q. 2, a. 2) y ser más consecuentes con el carácter filial de esa persona. Pero incluso aquellos que mantenían estrictamente y sin el suficiente dinamismo el axioma de que «opera ad extra sunt communia», admitieron incluso como excepción que en la encarnación tiene lugar una anexión de naturaleza humana que estrictamente se refiere a la hipóstasis filial. El sujeto que actúa en este caso es persona divina, ya que es el Hijo. De ahí que produzca eminentemente todos los efectos de la forma y de la existencia cuando actúan la materia, la esencia, pero sin derivar de su trascendencia hacia un compuesto potencial. Partiendo de la «visión beatífica», ha calificado Rahner esta actuación de «causalidad cuasi formal» *(Sobre el concepto escolástico de gracia increada,* en *Escritos* I, 351-380, sobre todo 370-380).

es superar el estadio analítico y simétrico de la fórmula de Calcedonia a base de la energía de la cristología neotestamentaria. En el estadio del análisis conceptual ha pasado a segundo plano el punto de partida que impulsó todo el proceso, la relación escatológica del hombre Jesús con Dios. Hay que restituirla al primer plano como estructura que da forma a los conceptos analíticos de naturaleza y persona. La fórmula ontológica y el cumplimiento existencial de la relación de Jesús con Dios no pueden contraponerse, ni yuxtaponerse, ni menos disociarse. Hay que intentar una aproximación y una interpenetración que favorece a ambas enunciaciones al hacer que se integren e impliquen recíprocamente y no que signifiquen cosas totalmente distintas. Si en un plano ontológico se pregunta cuál es propiamente la realidad que se da en relación escatológica de Jesús con Dios (la entidad intrínseca), la respuesta ha de ser la fórmula de Calcedonia. Y si en un plano existencial se pregunta cómo se vive y realiza existencial y concretamente esa realidad ontológica, la respuesta ha de ser el testimonio neotestamentario sobre la relación escatológica de Jesús con Dios. Para que esta relación entre pregunta y respuesta sea evidente, es del todo necesaria una comprensión dinámica y sintética de la fórmula estática y analítica de Calcedonia, cosa que no tuvo siempre suficientemente en cuenta la cristología tradicional.

3. *Dimensión histórica del puesto de Cristo en la relación del mundo con Dios*

Del valor de la relación de Jesús con Dios hemos tratado ya desde el punto de vista histórico al comprobar que dicha relación tiene un sentido escatológico para la historia de toda la relación humana con Dios. Al hacerlo hemos antepuesto las categorías de historicidad a las ontológicas, y éstas no las hemos abordado más que desde aquéllas. Nos hemos referido al valor central y mediador del acontecimiento Cristo en el horizonte de toda la historia de la salvación. Ahora nos toca precisar la imagen del horizonte y el foco, ya que la nueva relación escatológica con Dios en Jesucristo no se sitúa únicamente en el marco de una historia humana, sino que ella misma reviste una forma histórica de sucesión temporal. La imagen del «foco cristológico» podría producir la impresión falsa de que *dentro* de la fundación y realización de la nueva relación con Dios en la existencia de Jesús no se da ya historia por tratarse de una estructura esencial y atemporal. Pero esta impresión ha de ser corregida y superada, como se ve por el hecho de que la nueva relación de Jesús con Dios no puede desvelar críticamente la relación negativa del hombre pecador con Dios ni hacer de ella una relación nueva y positiva si ella misma no se realiza en una existencia humana. Todo lo que tiene concreción humana la tiene en forma de historicidad, de sucesión vital, de origen incoativo, de madurez evolutiva y de culminación recapituladora. Al tratar del puesto de Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo hemos desarrollado una verdadera historia de su origen y de su relación filial con el Padre. Pues bien, también ahora nos encontramos con que la nueva relación escatológica de Jesús con Dios, su filiación en cuanto relación hacia el Padre, no se realiza sino en las dimensiones de una vida histórica. Al hablar de la comunidad de señorío y de vida de Jesús con Dios vimos cómo era la cesura de la Pascua la que nos daba la pauta ascendente y la estructura retroactiva de la vida de Jesús. Ahora bien, esta dirección de la existencia de Jesús no se capta desde un punto cualquiera de su vida, sino que desde donde mejor se capta es desde el final de su vida, y en concreto desde su *muerte*. Es decir, que tampoco en este aspecto se puede captar la relación filial de Jesús con el Padre con la misma intensidad y totalidad desde cualquiera de

sus puntos: hay un momento histórico eminente desde el cual se puede descubrir la estructura de todo el camino de Jesús. Con ello cumplimos un proceso mental que es el proceso mismo que ha determinado el desarrollo de la cristología neotestamentaria. La sistemática no puede ignorar este proceso noético desde el momento en que pertenece intrínsecamente a la comprensión de la realidad en cuestión: la historia del conocimiento de la existencia filial es también la historia de esa misma filiación.

Anteriormente, al hablar del puesto de Cristo en la relación de Dios con el mundo, hemos aludido a la posibilidad radical de que una historia humana en cuanto forma explicitativa de la comunicación creatural del ser sea a la vez forma explicitativa de la comunicación intradivina de la vida [131]. La analogía que allí indicamos y las estructuras formales que allí descubrimos se pueden aplicar también aquí, sin repetirlas expresamente, al hablar del puesto de Jesús en el horizonte de la relación del mundo con Dios. También esta relación se despliega en la historia humana, bien sea como despliegue de la relación humana existencial con Dios, bien como despliegue de la relación trinitaria del Hijo con el Padre. Lo único que ocurre es que el sentido de la marcha es inverso: allí teníamos que la historia era a la vez la explicitación de la comunicación del ser creatural y de la vida trinitaria; aquí es la historia a la vez la explicitación de la trascendencia creatural existencial del hombre hacia Dios y de la trascendencia trinitaria del Hijo hacia el Padre. En esta historia de Jesús buscamos ahora las situaciones clave donde se realiza con más intensidad y se muestra con más claridad la realización de su relación con Dios.

a) La muerte de Jesús como culminación de su relación con Dios.

La muerte de Jesús no se puede interpretar aisladamente. Hay que entenderla en el contexto de toda la historia prepascual de Jesús y, sobre todo, a la luz reveladora de la resurrección. Lo que ocurre en la muerte de Jesús tiene que ver con su vida, ya que es la realización consecuente de una decisión tomada ya en el curso de su camino. Por otra parte, y a diferencia de lo empírico de su muerte, ese contenido existencial de la muerte de Jesús no puede descubrirse sino una vez que se ha desvelado en su resurrección.

¿Qué sucede existencialmente en la muerte de Jesús? Sin que hayamos de adelantar ahora todo lo que habría que decir en una teología completa de la cruz y la resurrección [132], es cierto que la muerte de Jesús nos presta abundantes elementos para enjuiciar su existencia y su realidad. No podemos partir de lo que sabemos de su persona para precisar el sentido de la muerte de Jesús. El proceso ha de ser inverso: del sentido de su muerte es de donde hemos de tomar los elementos para conocer su persona. La teología del NT ve cumplidos en la muerte de Jesús diversos rasgos existenciales con tanta intensidad y plenitud, que es esa misma intensidad la que manifiesta que Jesús es el Hijo.

En su muerte [133] obedece Jesús a la voluntad del Padre, voluntad que le ha salido ya al paso en las prefiguraciones proféticas de su camino y es la que le marca el contenido de su misión. Jesús no llega a la muerte por decisión espontánea, sino por fidelidad a su misión. Se entrega a una muerte violenta porque no se desvía de la misión que le ha sido confiada en el horizonte del señorío

[131] Cf. *supra,* pp. 440s.

[132] H. U. von Balthasar la estudia en el cap. IX, sec. tercera.

[133] Muerte de Cristo en cuanto muerte sacrificial: cf. R. Schnackenburg, *Opfer:* LThK VII (1962) 1172ss; la muerte de Jesús en su sentido soteriológico: K. Rahner, *Tod Jesu:* LThK X (1965) 231s.

de Dios, en el cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios. La manera absoluta como él cumple su misión es lo que le acarrea primero la contradicción y luego la oposición activa (Mc 3,6). Jesús sigue fiel e identificado con su misión incluso cuando la oposición a su mensaje y a su actuación se convierte en oposición contra su propia persona hasta llegar a eliminarle violentamente (Mc 12,6-8). Por ser la forma de la misión de Jesús el mandato del Padre, en su muerte se realiza la *obediencia* total a la voluntad de su Padre (Mc 14,36). Por ser la salvación de los hombres el contenido de la misión, en la muerte de Jesús se realiza su *amor* sin reservas por el mundo (Jn 13,1). Esta entrega de Jesús a la voluntad del Padre por la salvación del mundo la ha interpretado también el NT en las categorías previas de sacrificio cultual propiciatorio y vicario (Mc 10,45). Esta interpretación, afín y complementaria a la interpretación personal recién aludida, es legítima. Pero si se la aísla en una teología del sacrificio propiciatorio, resulta muy extraña para nuestra actual mentalidad, amén de ser en sí misma no poco problemática.

La muerte de Jesús es una situación radicalizada de relación personal. Esto aparece sobre todo en las interpretaciones teológicas que hacen de esa situación un diálogo existencial, diálogo que consistiría en la llamada de Jesús al Dios que se oculta y le abandona (Mc 15,34), o bien en la entrega confiada del Hijo al Padre (Lc 23,46).

La reciente teología de la muerte [134] ha aclarado también los presupuestos antropológicos que pueden conciliarse con los datos bíblicos sobre la muerte: más que en la vida precedente se concentran en la muerte la existencia y la libertad del hombre; la vivencia de la impotencia y de la desposesión en la muerte es la ocasión para realizar la existencia y la trascendencia con una radicalidad y totalidad que antes no era posible. La muerte coge al hombre por entero: de ahí que el hombre en la muerte *pueda* darse o negarse como en ningún otro momento. Resulta así que la muerte, que en un principio es una fatalidad pasiva, puede con la libertad convertirse en una confesión existencial de la creaturalidad y de la finitud humana o en una negación obstinada de la misma. El que en Jesús se dirija a Dios Padre esta desposesión y pobreza, este total desmantelamiento e impotencia de la muerte, no disminuye en nada lo humano y doloroso de este trance en Jesús. Esa correlación luminosa de la muerte está en Jesús totalmente velada por su solidaridad con el género humano y por su misma situación de muerte. En la plena pobreza, la impotencia y el abandono del crucificado no se trasluce nada de la riqueza, del poder y de la cercanía de Dios. Pero con la muerte de Jesús se convierte en sede de la obediencia y de la confianza lo que antes era una experiencia pervertida, muestra de la obstinada cerrazón humana. Es una paradójica interpretación de la muerte de Jesús la que en el *Evangelio de Marcos* da el centurión al descubrir el sentido oculto de dicha muerte: «Cuando el centurión que estaba allí al lado *le vio morir así,* dijo: 'Realmente, este hombre era Hijo de Dios'» (Mc 15,39).

b) La muerte y resurrección de Jesús como diálogo existencial.

En ocultamiento tiene lugar en la muerte de Jesús el cumplimiento radical de la relación con Dios: queda oculto el Dios al cual Jesús se entrega con ese cumplimiento total de la obediencia, de la creaturalidad humana y de la confianza esperanzada. Y eso es lo que hace que se ponga en tela de juicio la filiación de Jesús: «Si eres Hijo de Dios, sálvate a ti mismo bajando de la cruz.

[134] Interpretación antropológica y vital de la muerte: K. Rahner, *Tod:* LThK X (1965) 221-226.

Ha confiado en Dios. Que Dios le salve, si es que le ama. El ha dicho: yo soy *Hijo de Dios*» (Mt 27,39-43). En esta correlación interpersonal se ve que la resurrección y exaltación es la respuesta de Dios. Si la muerte pone en tela de juicio la relación filial con Dios, la resurrección se encarga de demostrar que Jesús estaba en lo cierto al confiar en Dios. La muerte es el grito confiado con que Jesús llama a Dios, y la resurrección es la respuesta activa de Dios: «No dejarás mi alma en el reino de los muertos ni permitirás que de tu Santo se apodere la corrupción... Esto lo dijo David previendo la resurrección de Cristo: ni se ha quedado en el reino de los muertos ni de su carne se ha apoderado la corrupción» (Hch 2,25-32). El momento en que Jesús llega a su señorío y filiación escatológica no es un momento cristológico aislado, sino una realización escatológica de la relación entre Jesús y Dios. Al morir, Jesús sabe que todo él se debe a Dios, y al resucitar, recibe de Dios toda su realidad y todo su ser. Para toda la historia precedente y subsiguiente son la muerte y la resurrección el centro desde donde se ilumina y se colma todo el resto de la historia de Jesús y del mundo. Son también el momento donde se supera y colma la historia precedente de la relación de Jesús con Dios y el momento también en el cual adquiere él su permanente relación con Dios. Es significativo que las primitivas aplicaciones del título de Hijo vayan unidas a la muerte y resurrección de Jesús [135]. Esto indica cuál es el momento eminente de la relación filial entre Jesús y Dios: «vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me ha amado y se ha *entregado* por mí» (Gál 2,20), «... y que ha sido constituido Hijo de Dios con poder... en virtud de la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Heb 5,7ss reúne ambos momentos en la situación filial céntrica: «En los días de su carne, con grandes gritos y lágrimas, dirigió oraciones y súplicas a aquel que podía salvarle de la muerte. Y fue escuchado por su temor de Dios. Y, a pesar de que era el *Hijo,* aprendió la obediencia a base de padecer. Y una vez que ha llegado a la plenitud, es para todos cuantos le obedecen el origen de la salvación eterna».

c) El camino prepascual de Jesús como camino filial.

Por lo que toca a que Jesús tiene su origen en Dios, en el horizonte de su relación con el mundo, la resurrección tuvo para los discípulos y para Jesús mismo un valor de rehabilitación. Por lo que concierne al movimiento inverso y al puesto de Jesús en el horizonte de la relación del mundo con Dios, en el plano de su propia relación con Dios, la resurrección acredita que Jesús tenía razón al confiar plenamente y al seguir esperando incluso en la muerte. Pero puesto que en esta dirección es mayor la analogía de Jesús con el justo creyente, esta relación con Dios no se hace patente únicamente por la resurrección. Es cierto que la resurrección y exaltación de Jesús han iluminado también en este sentido su camino prepascual y han reforzado retroactivamente la idea de su filiación. Pero podemos decir con seguridad que los testimonios sobre la relación prepascual de Jesús con Dios no se deben en principio a una retrotracción, sino que tienen en la base hechos históricos. Cuando se habla de un interés cristológico se quiere decir que se proyecta sobre el camino prepascual una filiación divina que no fue real ni se reveló hasta la Pascua. Pues bien, esta tesis, que, enunciada con esa generalidad, es ya unilateral, se aplica menos a la dirección «ascendente» de la relación de Jesús. En esta dirección no aparece Jesús tanto con propios poderes cuanto en una autotrascendencia, en relación con Dios como Padre suyo, con manifestaciones de dependencia, de subordinación

[135] R. Schnackenburg, *La resurrección de Jesucristo, principio teológico fundamental de la cristología primitiva,* supra, pp. 194-202.

y de orientación hacia Dios. A lo largo de la historia de la tradición fueron relegándose y eliminándose tal tipo de manifestaciones, porque resultaban indigeribles a medida que crecía la conciencia de que Jesús es Hijo de Dios. Luego fue la cristología dogmática la que se encargó de atribuir tales rasgos de Jesús a su naturaleza humana exclusivamente, sin que afecten en absoluto a la naturaleza divina. Un interés cristológico dogmático, perceptible ya en el NT, no habría tenido interés ninguno en crear tales palabras y escenas de dependencia.

Hemos caracterizado la situación de la muerte de Jesús como la intensidad concentrada de la entrega fiel al Padre, como la coincidencia entre la existencia y el acto de esperanza, como la plenitud de la obediencia. Con ello están enumerados los contenidos básicos de la vida de Jesús. Para probar estos rasgos no necesitamos acudir a los títulos cristológicos. Se nos ofrece la cristología implícita. Dado que en esta exposición sistemática la enumeración no puede ser exhaustiva, nos limitaremos a algunas indicaciones ejemplares.

Es ante todo en su *oración* donde se muestra que la vida de Jesús es una ex-sistencia y que se trasciende hacia el Padre. En la oración pone Jesús su voluntad a disposición del Padre para que el Padre sea quien determine su camino. Jesús descubre en la oración a sus oyentes una nueva cercanía a Dios y una apertura ante el Padre. Pero la postura que él mismo tiene ante el Padre en toda su actuación, ésa no es plenamente comunicable [136]. La oración del Huerto, cuando Jesús somete su propia voluntad a la voluntad del Padre, está descubriendo cuál es la estructura de toda su vida (Mc 14,36). Antes de convertirse en la oración de los discípulos y de la Iglesia, la oración dominical es expresión de la postura propia de Jesús, comentario real y existencial de dicha oración (Mt 6,9-13).

Ya la misma cristología neotestamentaria, pero sobre todo la dogmática tradicional, han tenido reparo en hablar de la fe de Jesús [137]. ¿Quiere esto decir que la postura existencial caracterizada con la palabra «fe» no se compagina con Jesús? ¿No es cierto que esa postura es la estructura básica de la relación de Jesús con Dios: orientarse por la voluntad del Padre, renunciar a disponer libremente de sí mismo, posponer la propia gloria, ser celoso de la gloria de Dios, aceptar que es imposible asegurar la propia vida, reconocer que el poder y la fidelidad de Dios son el único origen de la vida, confiar en el cumplimiento de las promesas de Dios, aceptar y transmitir su generosidad y su amor escatológicos, vivir de la providencia de Dios y actuar por su impulso? Estas notas sobrepasan, es cierto, el estrecho concepto intelectualista de la fe que entiende por tal, sobre todo, el dar crédito a otro, aceptando de él lo que uno no sabe o no ve por sí mismo. Pero la πίστις neotestamentaria tiene un contenido más rico. Por eso, el que la palabra πίστις se aplique raras veces a Jesús no quiere decir que Jesús no tenga esa postura que la palabra fe no logra abarcar. El concepto es del todo insuficiente cuando quiere referir la intensidad de la relación filial de Jesús con Dios durante su vida histórica [138].

[136] F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ³1966), duda de que Jesús empleara la invocación «mi Padre» en sentido exclusivo; no obstante, admite que la invocación «Padre» implica en labios de Jesús una relación más inmediata con Dios: «La expresión 'Padre nuestro' no permite concluir que Jesús se colocara en el mismo plano que los discípulos» (320).

[137] Este tema, olvidado durante mucho tiempo por la dogmática, lo trata en amplia panorámica en sus aspectos bíblico y teológico H. U. von Balthasar, *Fides Christi,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 57-96. Cf. también G. Ebeling, *Jesus und Glaube,* en *Wort und Glaube* (Tubinga ²1962) 203-254.

[138] H. U. von Balthasar, *op. cit.,* 66: «¿Por qué, pues, tenemos miedo; por qué tiene también miedo el NT a hablar simplemente de la fe de Jesús? Sin duda porque esa

En una de las perícopas de curación, Jesús enseña que la fe es la condición fundamental para que pueda tener lugar la intervención salvadora de Dios. Y lo formula tan radicalmente, que se incluye él mismo. El padre del epiléptico pide a Jesús que cure a su hijo: «Si algo puedes, ten compasión de nosotros y ayúdanos». Jesús le dice: «¿Si algo puedes? Todo le es posible a quien cree» (Mc 9,22s). A Jesús le preguntan si puede. Y que puede lo fundamenta Jesús en la fe, es decir, en la apertura y en la confianza en el poder de Dios, y no en su propia capacidad. No sólo al peticionario, sino también a sí mismo, se está sometiendo al mandato y a la promesa de la fe [139].

También en otros textos vemos cómo Jesús, cuando sana y predica, se somete a la voluntad de Dios. El lenguaje sinóptico, sobre todo de Lucas, expresa esta misteriosa *obediencia* de Jesús [140] a base del vocablo δεῖ [141]: «También en otras ciudades tengo que predicar el evangelio» (Lc 4,43); «¿no tenía que ser liberada ésta (la mujer encorvada) de su atadura?» (Lc 13,16); «hoy tengo que hospedarme en tu casa (Zaqueo)» (Lc 19,5). Su pasión obedece también a este «tengo que» divino: «Tiene que cumplirse lo que sobre mí está escrito» (Lc 22, 37). El mismo *Evangelio de Lucas,* que repetidamente entiende todo el camino de Jesús como cumplimiento obediente de la voluntad del Padre, pone de relieve ya en el evangelio de la infancia esta relación obediente con Dios: es el caso de Jesús cuando a los doce años se queda en el templo porque «tengo que estar en las cosas de mi Padre» (Lc 2,49). Estas palabras descifran ya cuál es esa instancia que en los demás casos se enuncia en impersonal: el Padre. El *Evangelio de Mateo* parece entender más como libertad ese mismo lazo de obediencia y utiliza la expresión ἔξεστιν [142], que por el contexto vemos también que es una circunlocución del nombre de Dios (Mt 12,2ss; 12,10.12). En tales textos aparece que Jesús recorre su camino bajo la autoridad del Padre, vinculado a su mandato, a la garantía de su libertad y a los poderes plenos que ese mismo Padre le ha otorgado. El *Evangelio de Lucas* destaca esta postura de obediencia situándola como marco tanto al comienzo de la actividad de Jesús como en el culmen de la pasión y resurrección (2,49; 24,44). A modo de complemento aludamos a la clara estructura de la postura de Jesús en el *Evangelio de Juan,* en el cual se remite Jesús una y otra vez a la voluntad y a la misión de Dios (por ejemplo, Jn 4,34; 5,30; 6,38s, y el concepto joánico de «hora»: 2,4; 7,30; 13,3, etc.).

d) La encarnación como obediencia.

También a la hora de hablar de este puesto de Jesús en la relación del mundo con Dios se presenta en primer plano la situación más intensa de la historia de Jesús: su muerte, resurrección y exaltación. Este centro de toda la historia de la salvación despliega un campo de fuerzas que polariza todas las situaciones antecedentes y subsiguientes. Ya hemos podido comprobar antes que la subordinación de Jesús al Padre y su orientación hacia él constituyen una estructura permanente de toda la historia de la salvación, estructura que ni siquiera en la culminación de la historia se elimina modalísticamente ni se concluye igualitaria-

postura modélica es tan perfecta y tiene una interioridad tan inexpresable, que se difuminaría la distancia que separa a ambos si diéramos el mismo nombre al modelo y a la copia que nosotros somos».

[139] H. U. von Balthasar, *op. cit.,* 68; G. Ebeling, *op. cit.,* 239.

[140] L. Nieder, *Gehorsam:* LThK IV (1960) no habla casi de la forma original cristológica de la obediencia. Sorprende también que no aluda a Flp 2,6-11.

[141] W. Grundmann, *Δεῖ:* ThW II, 21-25.

[142] W. Foerster, *Ἔξεστιν:* ThW II, 557-559: «El sentido más corriente en el NT se refiere a la ley y a la voluntad de Dios».

mente. Es cierto también que toda la historia anterior de Jesús va marcada por el acto radical y total de obediencia de su muerte: una reflexión de los evangelios que tenía ya fundamento suficiente en la vida prepascual de Jesús. Los momentos clave de la vida prepascual de Jesús son en la tradición evangélica el bautismo y —en virtud de una dilucidación retrospectiva más remota aún— el nacimiento de Jesús. Anteriormente, en la dirección «descendente», veíamos cómo el bautismo y la encarnación eran la investidura inaugural de Jesús con el poder y la misión del Padre. Esos mismos hechos se pueden abordar también en la dirección «ascendente»: el bautismo es entonces la sumisión obediente de Jesús a la voluntad de Dios (Mt 3,5), y la encarnación es la iniciación total del camino de la obediencia. En esta visión la encarnación misma es ya historia y no sólo un acontecer natural ni sólo la cimentación entitativa de la historia ulterior. Cierto que el himno de Flp 2,6-11 se refiere, en último término, a la muerte. Pero si se tiene en cuenta la unidad que forman el comienzo y el final de una vida, resulta que también la encarnación de quien preexistía y era igual a Dios está bajo el signo del despojo y la obediencia [143]. Según la *carta a los Hebreos,* toda la historia de Jesús se encamina a la entrega en el sacrificio de la cruz; y es esta meta, que supone el acto más intenso de obediencia, la que determina todo el camino, desde su comienzo mismo, de modo que la voluntad de entregarse a la muerte es la que resume toda su vida: «Por eso, al entrar en el mundo, dice Cristo: no has querido sacrificio ni ofrenda, sino que me has hecho un cuerpo... Entonces dije: aquí estoy —como de mí está escrito en el rollo del libro—, *para hacer tu voluntad...* Por esta voluntad somos santificados por el ofrecimiento del cuerpo de Jesucristo, de una sola vez» (Heb 10,5-10). Esto quiere decir que con la entrada de Jesús en el mundo se inicia la relación de Jesús con Dios, relación que supera todas las ofrendas anteriores. La entrega de Jesús a Dios polariza todo el camino de Jesús: la culminación del camino está marcando ya la estructura del comienzo mismo.

e) La relación histórica de Jesús con Dios como relación eterna de Dios consigo mismo (preexistencia) [144].

La mediación cristológica de la relación humana y mundana con Dios no es ni provisional ni casual. Hemos visto cómo es una mediación constitutiva, incluso en la dirección «ascendente». La relación con Dios que Jesús vive en su historia, su apertura a Dios, su obediencia a la voluntad del Padre, su confianza en el poder de Dios y su oración superan todas las anteriores aproximaciones proféticas a la relación humana con Dios y las llevan a una plenitud que ellas por sí mismas no pueden lograr. Incluso en orden a la historia futura, la relación de Jesús con Dios posee un carácter definitivo, radical e insuperable. Al examinar el papel escatológico hemos visto cómo la superioridad de Jesús no es únicamente relativa, sino que su fundamento no puede tenerlo más que en una superioridad cualitativa. El único nombre que cuadra plenamente a esa superioridad es el de filiación divina, ya que, por mucho que el hombre se trascienda a sí mismo en su relación con Dios, no puede llegar a la relación de Jesús. Esto se ve también por el hecho de que esa relación se convierte en la

[143] R. Schnackenburg, *El himno cristológico de Flp 2,6-11; supra,* pp. 251-262.

[144] La preexistencia la fundamentamos también aquí en la mediación de la inmediatez, pero esta vez en la relación del mundo con Dios. La estructura permanente y eterna en esta dirección del acceso a Dios corresponde a la mediación permanente de la revelación de Dios. K. Barth, KD I/1, 435-470, apenas si ha aludido a esta dinámica en la teología de la Trinidad.

relación estructural permanente de la historia de Cristo y de la historia de la salvación en cuanto tal, es decir, por el hecho de que la culminación escatológica futura y el mismo tiempo culminado conservan la misma estructura de la relación de Jesucristo en cuanto Hijo con el Padre. Hemos visto cómo esa relación recorre e impregna el camino histórico desde su mismo comienzo. La mediación cristológica de la relación del mundo con Dios, lejos de ser provisional, es una estructura permanente que no puede ser superada por una inmediatez mayor, ya que constituye la inmediatez de Dios mismo. Ahora bien, el testimonio de todo el NT nos dice que esa inmediatez es la intención final de la historia de la salvación antes de Cristo y la meta, ya alcanzada en Cristo, de toda la historia ulterior de la salvación: el mundo y la humanidad han de ser llevados a una inmediatez absolutamente insuperable con Dios. Pero lo que produce esa inmediatez es precisamente la mediación cristológica. Lo cual quiere decir que esa mediación, en lugar de obstar a la inmediatez, es la inmediatez misma. Es decir, que cuando la humanidad llega a la inmediatez con Dios, se encuentra con una mediación de la cual no puede prescindir [145]. Por consiguiente, la mediación cristológica no puede ser una pura magnitud de la historia humana ni puede ser la suprema realización cuantitativamente superior de un ser personal creado que se trasciende a sí mismo: ha de estar más allá de las posibilidades humanas, por intensificables que ellas sean. Antes vimos cómo el único fundamento de la efectividad escatológica de la relación de Jesús con Dios es la relación de filiación divina. Ahora nos ocurre lo mismo: la mediación filial ha de situarse más allá de lo creatural, ha de ser una mediación por parte de Dios mismo, en el seno de su propia inmediatez. Y por eso, por ser la relación de Jesús con Dios la autorrelación de Dios, por eso la mediación cristológica no elimina la inmediatez con Dios mismo. Sólo así puede tener carácter escatológico definitivo. Y sólo así puede mediar sin dar al traste con la inmediatez entre la humanidad y Dios. Pero eso quiere decir que dicha relación no ha surgido por creación ni por historia humana, sino que precede a esa historia. Y obsérvese que por «precede» no entendemos una precedencia temporal dentro de unas coordenadas históricas tendidas hacia adelante, sino una precedencia intrínseca. Con lo cual queremos decir que una real autorrelación con Dios no comienza a darse cuando comienza la historia de la relación de Jesús con Dios, que Jesús no se hace Hijo de Dios por la historia, sino que lo era ya desde siempre. La historia de la relación filial de Jesús con Dios es el despliegue temporal de su filiación eterna. Esto no quiere decir que las concreciones humanas de la relación filial de Jesús con Dios puedan transferirse a la relación intratrinitaria del Hijo eterno con Dios. Lo que sí es cierto es que tales concreciones nos imponen ver el orden intratrinitario como comunicación entre Padre e Hijo, y esto en un orden irrevocable. Tanto a la filiación eterna como a la explicitación histórica de la misma les es común el ser relación permanente de apertura del Hijo al Padre. Esta estructura de apertura y autotrascendencia constituye la continuidad formal entre la filiación eterna y la histórico-salvífica. La filiación eterna no podemos conocerla sino a base del fenómeno histórico que constituye la relación de Jesús con Dios.

Tampoco en esta dirección ascendente debe abordarse el tema de la «preexistencia» a base de sus enunciados materiales, como son las especulaciones

[145] Desde el puesto de Cristo en la relación con Dios, puesto que en la muerte y resurrección adquiere su forma definitiva, no habría que limitarse a mirar retrospectivamente hacia el camino de Jesús, sino que habría que mostrar también que la permanente mediación de Jesús de cara al Padre es la estructura del actual señorío de Cristo, así como de su parusía y culminación.

sapienciales, la mediación ideal o entelequial en la creación, etc. De donde hay que partir es de la mediación cristológica que tales enunciados pretenden definir. Puesto que esa mediación de la relación de Jesús con Dios es definitiva y escatológica, y puesto que paradójicamente dicha mediación es la que realiza la inmediatez de la relación con Dios, de ahí que la historia de la relación humana de Jesús con Dios sea a la vez la explicitación histórica de su filiación eterna (calificada imprecisamente de preexistente). En la dirección descendente no es la historia humana de la relación de Dios con el mundo la que hace de Jesús el Hijo de Dios. Y en la dirección ascendente no es tampoco la historia humana de su relación mundana con Dios la que le hace ser el Hijo de Dios: él es siempre —eternamente— Hijo de Dios, y es siempre —eternamente— Hijo para Dios.

Al desarrollar el tema del «puesto de Cristo en la relación del mundo con Dios» nos tocaría abordar aquí los problemas que simétricamente se plantearon al hablar de la dirección «descendente».

1) ¿Pueden una existencia y una historia humana ser explicitación de la relación filial con Dios? ¿Por qué? Sin gran dificultad se pueden transferir acá las reflexiones del apartado 4 de la sección segunda, y más desde el momento en que hemos puesto por delante desde el principio el valor soteriológico del hombre Jesús para la antropología. Allí hemos visto la analogía existente entre la relación trascendente de Dios con el mundo y la posibilidad del hombre, en cuanto espíritu creado, de entrar en relación personal con todo el mundo en cuanto mundo. Y hemos visto también cómo la encarnación del Hijo de Dios y la unión hipostática constituyen el fundamento y la realización de esa posibilidad analógica. La analogía se sitúa en este caso en la autotrascendencia, que encontramos tanto en el hombre como espíritu finito en su relación con Dios cuanto en el Hijo eterno en su relación intratrinitaria con el Padre. Ahí está la razón creacional por la cual pueden ser idénticas la relación del mundo con Dios y la autorrelación de Dios en el hombre Jesucristo. Así se respondería en esta dirección a la pregunta *cur Filius Dei homo?*

2) ¿Puede una historia con su dimensión de sucesión temporal ser la explicitación de la filiación eterna? También aquí hemos de remitirnos al apartado 5 de la sección segunda: la filiación eterna en la historia humana de Jesús. Las aproximaciones logradas allí podemos hacerlas nuestras aquí, puesto que también aquí se trata de la coherencia entre la historia humana temporal y sucesiva en cuanto el modo de la comunicación creatural del ser y la comunicación intradivina de la vida que tiene lugar en una preexistencia eterna. A pesar de todas las desemejanzas, la analogía consiste en la comunicación del ser creatural y de la vida divina. En la experiencia creatural del tiempo no hay que ver únicamente la fragmentación: en la extensión y dispersión temporal hay que ver también la comunicación positiva del ser. Entonces se puede ver la coherencia de la unidad de la filiación eterna con la historia humana de Jesús: la relación eterna del Hijo con el Padre puede darse en las coordenadas de una historia humana y de su relación con Dios.

No sólo la dinámica de la comunicación del ser, también la dinámica «ascendente» de la autotrascendencia se realiza en el hombre en la sucesión de una historia, que en el caso de Jesús es a la vez la forma humana de su autotrascendencia trinitaria hacia el Padre. Se aplica también aquí, como se vio ya por el NT, que lo que descubre la estructura clave de la existencia es el final que resume y culmina toda una historia y no cada fragmento de la misma. Sólo desde ese final en cuanto culminación se puede descubrir retrospectivamente la estructuración incoativa del camino precedente. A pesar de su ocultamiento kenótico, la muerte de Jesús es en la cristología del NT la revelación y el cum-

plimiento intensivo de la relación filial de Jesús con Dios. Desde ahí recibe el camino previo y cada uno de sus fragmentos temporales la impronta de la misma relación con Dios y de su realización obediente y creyente.

Estas semejanzas formales permiten reducir el desarrollo de esta dirección del movimiento. Desde este encuadre «ascendente» queremos hacer únicamente una aportación iluminadora al problema del saber y del querer de Jesús. Podemos también remitirnos al apartado 6 de la sección segunda. Indicaremos además algunas variaciones.

4. *La estructura filial de la relación de Jesús con Dios en sus actos humanos fundamentales*

Desde el principio hemos abordado esta dirección «ascendente» situándonos más de lleno en el ámbito de la existencia, de la conciencia y de la libertad. La comunicación creadora del ser precede siempre en el hombre a su apropiación personal y libre. En cambio, la autotrascendencia hacia Dios en cuanto cimiento del ser tiene lugar en el plano de la existencia dilucidada y de la realización libre, incluso cuando el hombre niega esa conciencia y esa libertad con su cerrazón pecadora. La pregunta es: ¿qué aportan a los problemas tradicionales de la ciencia y la voluntad de Cristo el marco trinitario y la dinámica soteriológica? En la dirección «descendente» integramos ya en la estructura relacional el acto existencial de la comunicación del ser, de la gloria y del poder. Es de esperar que esta muestra básica nos ayude a la hora de abordar la dirección «ascendente».

Es importante comenzar planteando bien el problema. Y para ello debemos hacerlo en conformidad con la cristología neotestamentaria, y no con la unilateralidad con que lo plantea la tradición dogmática o teológica. El problema mismo hay que sacarlo del esquema de una cristología aislada y de una doctrina atrinitaria de las dos naturalezas. Por tanto, el problema no puede plantearse así: ¿qué relaciones recíprocas tienen en Cristo la ciencia y la voluntad humanas de una parte y la ciencia y la voluntad divinas de otra? Esto es plantear y resolver el problema dentro del esquema de una doctrina cristológica aislada de las dos naturalezas. Con ello descubrimos una traba que ha estado pesando sobre el planteamiento a lo largo de toda la historia de los dogmas y de la teología, desde la polémica monoteleta hasta la cristología conciencial. La pregunta ha de plantearse así: ¿en qué relación están la ciencia y la voluntad del *Hijo* con la ciencia y la voluntad del *Padre,* bien sea cuando el Hijo se relaciona con el Padre en su autotrascendencia intradivina y eterna, bien cuando realiza esa autotrascendencia como Hijo en la existencia y la historia humana? Esta relación es más importante y más decisiva que el planteamiento intracristológico sobre la relación entre ciencia y voluntad divina y humana de Cristo. Este último planteamiento no es sólo de horizonte más reducido, sino que prolonga la fatal disociación entre Trinidad intradivina y Trinidad histórico-salvífica, ya que ve la ciencia y la voluntad divinas de Cristo en pura abstracción y no en la propiedad trinitaria del Hijo relacionado con el Padre. Es lógico así que las soluciones tradicionales apenas hayan tenido en cuenta la modalidad específicamente *filial* de la naturaleza divina de Cristo, como tampoco de su ciencia y voluntad. En lugar de la plena autotrascendencia del Cristo total hacia el Padre, se puso la autotrascendencia del espíritu humano de Jesús, de su conocimiento y de su voluntad hacia la naturaleza divina y hacia el conocimiento y la voluntad del Hijo, contrapuesto a la naturaleza humana en la modalidad trinitaria del Logos, pero desconectado del Padre. Ya que éste es el punto de partida desviado y

estrecho de la cristología conciencial, hemos de esbozar brevemente la corrección. En el marco de este tratado no va a ser posible sacar todas las consecuencias. Indicaremos las premisas con las cuales han de confrontarse y revisarse todos los anteriores intentos de respuesta, ya que todos esos intentos se mueven encerrados en el esquema atrinitario de las dos naturalezas.

La actualización existencial de la ciencia y la voluntad de Cristo ha de pensarse partiendo de la explicitación *histórica* de su filiación en la historia humana. Si hay una verdadera historia de la relación de Jesús con Dios y, por tanto, una auténtica historia de su filiación, su ciencia y su voluntad no se dan en simultaneidad y supratemporalidad ahistórica. Conocer y querer, saber y libertad no son fenómenos externos concomitantes de la existencia, sino su forma más cualificada. De ahí que hayan de ser afectados por la dimensión histórica y tener una historia propia: la historia de la filiación cognoscitiva y libre de Cristo. Hemos reconocido que la cristología conciencial tiene razón al hablar de la congruencia aproximativa entre realidad ontológica y conocimiento y libertad. La pregunta, una vez que hemos corregido el marco, es la siguiente: ¿cómo se realiza existencialmente en la historia del conocimiento y de la libertad de Cristo la vivencia del acontecer ontológico que es la filiación historificada y temporalizada? El problema no es, pues, la relación entre conocer y querer divino y humano, sino cómo se muestra en la historia del conocer de Jesús la figura histórica de su relación con el Padre.

a) Autotrascendencia filial e histórica de la ciencia de Cristo.

De la cristología conciencial hay que mantener, sin duda, el principio formal: entre la realidad óntica de Cristo y la experiencia existencial se da una relación de aproximación mutua y de interpenetración. Lo que Jesucristo es ónticamente aflora también a su conciencia. Y viceversa: la conciencia de Cristo está indicando cuál es su realidad óntica. Aplicando esta convergencia hemos interpretado que la relación práctica y expresa de Jesús con Dios nos está indicando su realidad óntica. Es una consecuencia de la diferencia tanto antropológica como teológica el que la relación de base, bien sea la de la autotrascendencia humana hacia Dios como fundamento del ser, bien la de la autotrascendencia trinitaria hacia el Padre, no pueda expresarse adecuadamente en la conciencia humana y menos aún en el lenguaje terreno. Pero es importante mantener la relación con Dios como estructura de la convergencia existencial, de las vivencias, de la conciencia, del conocimiento y del lenguaje de Cristo. El polo de Jesús, incluso en sus manifestaciones cognoscitivas y verbales, es el Padre, y no la propia naturaleza filial divina. Eso quiere decir que todas sus realizaciones cognoscitivas, verbales y libres han de interpretarse dentro de la correlación del Hijo con el Padre. Dicha correlación no se puede recortar reduciéndola a la autotrascendencia del hombre Jesús y de su saber hacia la naturaleza y el conocimiento del Logos. Todo el conocimiento y la conciencia de ambas naturalezas, toda articulación verbal de Cristo ha de referirse al Padre. Desde el momento en que a la inmediatez y a la mismidad de Dios les pertenece también una relación y mutua autotrascendencia, no hay por qué titubear en situar también tal correlación en los actos divinos cognoscitivos y expresivos, una vez que es de esos actos personales de Jesús de donde hemos partido para aplicar a la Trinidad intradivina el concepto de relación. Orientación hacia un polo, origen y subordinación no son, pues, imperfecciones que hayan de atribuirse exclusivamente al conocimiento humano de Cristo: son indicativos existenciales de la relación óntica de Cristo entero con el Padre.

Cierto es que ahora, al explicitarse esa filiación en existencia histórica humana, surge una problemática fuerte en cuanto que la trascendencia personal y cognoscitiva intradivina del Hijo se superpone a la autotrascendencia del hombre hacia Dios, luminaria original de todo conocimiento, y más aún en cuanto que el conocimiento y la vivencia humana se extienden, se fragmentan y crecen en dimensión *histórica,* en búsqueda, en interrogante, en ignorancia, en aprendizaje, etc. Ahora bien, en este carácter fragmentario, al igual que en el carácter fragmentario del ser humano creatural, no hay que ver únicamente el modo deficiente de la sucesión, sino también la continuidad de la comunicación y autotrascendencia. La búsqueda, la ignorancia y el aprendizaje humanos son un resultado del modo histórico, fragmentario y progresivo de poseer el ser y la verdad, resultado de que una conciencia no llegue a sí misma sino a través de un proceso histórico y de que su propio ser y su trascendencia no se le descubran sino paulatinamente.

Vimos que se da un auténtico proceso histórico por lo que toca al ser mismo de la filiación y que ese proceso no se cierra hasta el final del camino histórico. Si esto es así, ha de aplicarse también al factor cognoscitivo de esa filiación. Eso quiere decir que el conocimiento de Jesús a lo largo de su historia va comprendido en el logro iluminador paulatino de esa filiación. Lo cual quiere decir que su conocimiento no llega hasta el final a hacerse cargo exacto de su existencia filial. Esto no quiere decir que hasta el final, hasta la cruz o la resurrección, no adquiera Jesús la conciencia de su filiación divina. Esto sería falsear su historia, del mismo modo que si se dijera que hasta su muerte o su resurrección no llegó Jesús a ser ónticamente Hijo de Dios. Cuando hablamos de un *proceso* histórico estamos admitiendo un crecimiento y un progresivo adueñamiento de la propia realidad, tanto en la realización existencial como en la dilucidación cognoscitiva. Esto se aplica también a la relación filial de Jesús con Dios. De no haberse dado un auténtico crecimiento así, no se habría dado la consustancialidad soteriológicamente necesaria. Pero propio de un auténtico proceso histórico es que el final esté ya actuando intencionalmente en el comienzo y en el camino. Si no, el camino no sería auténticamente histórico, ya que en última instancia nada tendría que ver con la meta. Por eso no estamos haciendo una proyección retrospectiva cuando decimos que el camino de Jesús era ya un camino filial y que su filiación y su conciencia filial tienen una auténtica historia. Una historia de la conciencia filial implica sin duda que la conciencia que Jesús tiene de sí y de Dios crece, es decir, que de menos clara se va haciendo más clara. Pero en un auténtico crecimiento se da a la vez una constante que se mantiene a lo largo de los diversos estadios del crecimiento y que va llegando así a una intensidad cada vez mayor. Tenemos, pues, que las dos frases, en vez de excluirse mutuamente, están expresando la paradoja del auténtico proceso histórico: hasta el final no supo Jesús plenamente que era el Hijo de Dios; pero durante su vida supo que su camino era nada más y nada menos que el *camino* de su relación filial con Dios. Si nuestra cristología fuese atemporal y ajena a lo antropológico, diríamos que desde el principio supo Jesús plenamente que era Hijo de Dios, con lo cual no sería posible hablar de una auténtica historia filial. Y si dijéramos que la conciencia filial no despunta más que al final, estaríamos igualmente deshistorizando el camino. Ambas posiciones extremas niegan la auténtica historicidad humana y soteriológica del Hijo de Dios. Entre ambas posiciones extremas buscamos nosotros la posibilidad de una auténtica historia de la filiación y de una historia igualmente auténtica de la conciencia filial. Intentos recientes pretenden definir esta síntesis entre ambas antítesis hablando de que en la relación de Jesús con Dios

se da una «situación radical» permanente y a la vez capaz de crecer [146]. De todos modos, esta situación radical no debe significar que el hombre Jesús sabe que está unido con el Logos. Desarrollando lógicamente el fenómeno existencial neotestamentario y el fenómeno «cristológico conciencial», habrá que decir que esa situación radical significa que Jesús todo tiene conciencia de su *relación* filial *con Dios*. Que la conciencia de tal relación es historizable resulta más fácil de pensar que no la conciencia de una naturaleza estática y no relacional.

b) Autotrascendencia filial e histórica de la voluntad de Cristo.

Dado que el conocer y el querer son operaciones complementarias del espíritu humano, no necesitamos repetir aquí todo lo dicho acerca del conocimiento. Basta con que remitamos a la relación de la autotrascendencia hacia el Padre, relación básica que impregna toda la realidad Cristo, tanto de la voluntad divina como de la humana. Y podemos también decir que la historicidad humana, la fragmentación sucesiva del querer y de la acción, son condicionamientos de la explicitación del querer divino. Tenemos así que en la libertad humana de Jesús se cumple a la vez su obediencia filial; que al ser manifestación de la obediencia filial, logra su verdadera libertad la voluntad del hombre Jesús, y que por la solidaridad soteriológica vuelve a Dios la libertad del hombre pecador.

Frente al planteamiento tradicional, la corrección vuelve a consistir en que la obediencia a Dios no se reduce a la voluntad humana de Jesús ni se pone en relación con el imperativo de la voluntad divina del Logos. De lo contrario tendríamos que la vida de Jesús no sería ya el diálogo libre entre Padre e Hijo, sino un diálogo intracristológico entre las voluntades divina y humana. Sobre la reacción antimonoteleta habrá que decir que, aunque en la estructura óntica de Cristo respetaba la unidad de la persona, esa unidad quedó relegada cuando se hablaba de la relación de las dos voluntades. Dentro de la unidad óntica de las dos naturalezas en la hipóstasis única se abría la relación entre voluntad que manda y voluntad que obedece, sin que ambas voluntades del Hijo se relacionaran con el polo trinitario del Padre [147]. La ortodoxia duoteleta y la dogmática posterior relacionaron únicamente entre sí las dos voluntades de Cristo. Más correcto y *primario* es integrar ambas voluntades en la relación de la autotrascendencia filial hacia el Padre, sobre todo desde el momento en que la relación filial óntica y existencial no es algo que sobrevenga posteriormente a las dos naturalezas una vez actuadas por la hipóstasis filial, sino que es una relación simultánea y coesencial a su esencia y a su existencia.

Lo mismo que la autotrascendencia cognoscitiva del Hijo hacia el Padre se explicitaba en su conocimiento humano, así su autotrascendencia volitiva y libre se explicita en voluntad y en libertad humanas. La libertad humana encuadrada

[146] Se perfila un acercamiento entre las visiones exegética y dogmática de este problema, que antes resultaban incompatibles. K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos* V, 221-243, ha ampliado el punto de vista dogmático a base de admitir una auténtica apertura hacia un conocimiento progresivo. A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, en *Geist in Welt* I, 608-667, acepta el reto del dogmático. De la conciencia de Jesús en cuanto revelador deduce una forma admisible de conciencia y admite que en Jesús se da una conciencia radical de su inmediatez con Dios (666s).

[147] W. Pannenberg, *Cristología*, 364: «Con la doctrina de las dos voluntades en Cristo se impuso sin compromisos el esquema de las dos naturalezas, pero con ello quedó fundamentalmente perdida la visión de la concreta unidad de la vida de Jesús».

en un esquema de sucesión histórica no es otra cosa que la explicitación mundana de la libertad filial. Y la obediencia se mantiene a pesar de que el Hijo eterno se explicita en libertad humana, sujeta a la variación temporal. Vimos cómo la fe incluye una relación esencial y permanente con Dios que se da también en la relación filial e intratrinitaria. Lo mismo ocurre con la obediencia, que no supone una deficiencia creatural de la voluntad, tal que impida que un elemento formal de la obediencia se dé también en la relación volitiva intratrinitaria del Hijo con el Padre. Esto nos da pie a entender que la obediencia del hombre creado no es una deficiencia, sino una aproximación a la relación volitiva filial, aproximación que en Jesucristo pasa a integrarse en la unidad personal con el modelo intratrinitario.

Ahora bien, la relación filial en cuanto voluntad y libertad tiene también una historia. Si ya la filiación en cuanto realidad óntica en dimensión humana histórica está sujeta a un auténtico proceso, no puede no estar sujeta a ese mismo proceso la afirmación libre y obediente de dicha relación. Para poder actuarse, la libertad humana necesita de la existencia. Una existencia que aún no existe no puede vivirse sino intencionalmente, no realmente. Lo cual quiere decir que la historia de la libertad y de la voluntad de Cristo coincide con la historia de su vida. A la obediencia misma pertenece desde ese momento el que Cristo asuma libremente —tanto con su voluntad divina como con la humana— la forma humana y creada de existir en proceso histórico y ahí acredite su obediencia filial. No habría obediencia si la libertad de Cristo buscara otro esquema distinto del que se da en la comunicación creatural del ser y en la comunicación trinitaria de la vida, si pretendiera ignorar o negar la autotrascendencia en cuanto hombre y en cuanto Hijo.

Propio de la historicidad del hombre en camino es no poder realizar el acto total de libertad humana sino cumpliendo todo el trayecto de su vida. En el curso del trayecto mismo no son posibles más que aproximaciones, preparativos o anticipaciones intencionales de esa total realización de la libertad. Lo cual quiere decir que, si esa historicidad humana pasa a ser la forma explicitativa de la filiación de Cristo, esta filiación está sujeta a la misma ley. Si se da en cuanto historia humana, no puede darse plenamente más que al final. Es decir, que sólo al final puede aceptarse a sí misma plenamente en libertad, y sólo al final puede afirmar y realizar plenamente la relación filial de la autotrascendencia libre. Digamos nuevamente que esto no significa que Jesús hasta el final no haya sido Hijo plenamente y que hasta el final no haya tenido voluntad plena de ser Hijo. A la par que su camino anterior estuvo continuamente marcado y polarizado por la estructura óntica de su relación, se daba también una aceptación cada vez más libre de la relación filial, y esto en la medida en que se lo permitía lo histórico de la comunicación del ser y de la vida. El modo histórico de su obediencia filial consistía precisamente en la coherencia de su autotrascendencia libre con esa comunicación histórica del ser y de la vida. Tanto si decimos que esa obediencia no aflora hasta el final como si afirmamos que ya desde el principio era tan total que no cabía progreso, estamos eliminando la historicidad auténtica de su libertad. Nosotros afirmamos que en Jesús se da una situación radical no sólo cognoscitiva, sino también volitiva libre, que a la vez que constituye una constante se va intensificando. Con ello pretendemos mediar entre las antítesis imposibles por inhumanas. Ahora bien, esa situación radical no es sólo obediencia de la voluntad humana de Jesús a la voluntad divina del Logos, sino voluntad y libertad de Cristo todo, quien por obediencia acepta y realiza su filiación eterna como relación con Dios, que ha de explicitarse ahora en historia humana.

En este contexto han de plantearse también los problemas de la *gracia* y de

la *santidad* de Cristo tratados por la dogmática tradicional [148]. Pero con las categorías de gracia y santidad hay que hacer lo mismo que hemos hecho con los conceptos unilateralmente ónticos de la doctrina de las dos naturalezas: reintegrarlos a lo relacional y al plano más intenso de la realización existencial. La gracia no consiste primariamente en una entidad óntica creada, sino en la unión dinámica entre el movimiento de la libertad creada y el movimiento trinitario de la libertad del Hijo hacia el Padre. Esa relación central de la filiación polariza toda la serie variada de realizaciones humanas, pero de acuerdo con las características de la libertad humana: la decisión radical libre coordina e integra paulatinamente las múltiples decisiones categoriales. Pero esta paulatinidad no es del mismo género que la dispersión de actos que implica la desintegración que es el pecado, sino que no es otra cosa que el modo como se genera en el hombre corpóreo la libertad creatural. Esta libertad humana procesal ha venido ahora a ser la forma manifestativa de la obediencia filial. Ahora bien, dentro de la virtualidad histórica de esta obediencia integradora caben todas las vivencias propias de la libertad humana, como son la tentación, el estar pendiente de un futuro que aún no se posee, el sentir la tensión entre el querer propio y el querer de Dios. Pero no el pecado, ya que el pecado es una posibilidad espúrea de la libertad humana. Tenemos, pues, que análogamente a una cristología conciencial hay que esbozar también una cristología centrada en la libertad, que implique que Cristo hace libremente suya su realidad óntica.

No decimos que no conserven validez las respuestas tradicionales a muchos puntos concretos de la problemática de la ciencia y la voluntad de Cristo, sobre todo en lo referente a la relación entre su conocimiento y voluntad humana y divina. Lo que sí afirmamos es que han de abordarse dentro de este nuevo contexto y que han de integrarse en este marco más amplio.

Podemos renunciar a desarrollar aquí expresamente el *valor soteriológico* que esta mediación cristológica reviste en la relación de la humanidad y del mundo con Dios. Desde el principio de este movimiento «ascendente» tuvimos que desplegar el horizonte del mundo y de la humanidad como un horizonte previamente contradictorio que en Cristo adquiere la posibilidad nueva de ser coherente. Esto significa que ya desde el principio vimos la solidaridad soteriológica y la representatividad inaugural de la existencia histórica de Jesús. Cuando hablamos de la estructura filial de los actos humanos hicimos ver también cuál es el valor de la relación filial de Jesús con Dios de cara a la estructura del hombre como tal y cuál su repercusión en la relación de la humanidad toda con Dios. Por lo que se refiere al papel de Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo, es más que suficiente el haber presentado aquí a Cristo como alguien que desde siempre está del lado de la humanidad y del mundo, y desde ellos y con ellos se relaciona con Dios [149]. Lo dicho no ha querido ser únicamente ontología cristológica: ha pretendido ser en todo momento también soteriología cristológica.

Jesucristo como relación permanente del mundo con Dios (Resumen)

En esta segunda dimensión de nuestra idea del marco de la cristología se trató principalmente de contemplar todo el campo de la realidad, pero en direc-

[148] W. Pannenberg, *Cristología,* 433-452: la libertad y la impecabilidad de Jesús son el tema donde mejor se ha conservado hasta hoy la estructura de la relación de Jesús con el Padre.

[149] Cf. *supra,* pp. 468-480.

ción inversa. Estudiamos la relación del mundo y de la humanidad con Dios tal como se comunica en la realidad Cristo, es decir, integrada en la estructura misma de Cristo. La relación entre horizonte y foco era en este caso más dialéctica en cuanto que en un principio no había un horizonte referido a Dios, no había una humanidad y un mundo obedientes a Dios. Esa humanidad debía —bien de forma profética anticipada o por repercusión evangélica— salir de su relación negativa, trastornada o destruida con Dios y enderezarse de nuevo hacia él. Y fue precisamente la realización de esta obra soteriológica la que puso de manifiesto la entraña original de la relación de Jesús con Dios, ya que logró asimilarse la relación de todos los hombres con Dios con una universalidad escatológica: escatológica por ser la culminación de toda autotrascendencia precristiana y paracristiana del espíritu humano, por ser la energía que polariza todas las autotrascendencias pasadas y futuras del hombre, y victoriosa frente a todos los trastrueques de la relación con Dios. Al igual que Jesús es el acontecimiento escatológico de Dios en el mundo y *para el mundo,* es también el acontecimiento escatológico del mundo y del hombre en el mundo *de cara a Dios.* En ambas direcciones es la realidad toda de Cristo la que se ve afectada por la correspondiente dirección. La diferenciación de las dos naturalezas, incluso por lo que toca a la relación con Dios, ha de subordinarse a la estructuración filial de toda la realidad Cristo. Por tanto, si tenemos que la única fundamentación óntica suficiente de su efectividad escatológica sobre la historia toda es el predicado de la filiación divina, eso quiere decir que también en esta propiedad está Jesús totalmente en el horizonte de la relación de Dios con el mundo, al igual que estaba totalmente en el horizonte de la relación del mundo con Dios. Si a cada una de las dos naturalezas se le atribuye una de las dos direcciones del acontecimiento, se está poniendo la doctrina de las dos naturalezas por encima de la relación trinitaria, sobre todo de la polaridad del Padre y Jesús, relación que en la Escritura es mucho más clara y relevante. Dentro de esta relación, y como fundamento de esa relación filial, es legítimo hablar de las dos naturalezas y de la unión hipostática. Pero su comprensión histórica ha de sufrir una corrección: lo cual quiere decir que de nuevo ha de integrarse en la relación trinitaria [150].

Después de determinar el puesto de la realidad y de la historia de Cristo en el horizonte de toda la historia de la salvación fue preciso ocuparnos de su figura histórica propia: la analogía entre la autotrascendencia creatural del espíritu humano hacia Dios y la autotrascendencia del Hijo eterno hacia el Padre nos permitió ver también la historia humana como explicitación de la filiación intradivina, de tal modo que la historia de Jesús pasó a ser a la vez la historia de su relación filial con Dios. El que la existencia humana sea durante la vida una existencia abierta lleva consigo el que sólo su culminación, y no uno cualquiera de sus puntos, sea el que descubre la referencia última y definitiva de la existencia, iluminando a la vez retrospectivamente todo lo anterior. El mismo NT nos impulsó a ver en la muerte de Jesús la realización total y radical de su relación con Dios: a la luz de la resurrección pudimos ver que la muerte de Jesús es la realización conjunta de su obediencia filial, de su entrega sin

[150] Sabemos que a esta estructura trinitaria fundamental pertenecía también, sin género de duda, la efectividad del Espíritu. Pero en este contexto no era posible hacer la corrección más urgente del esquema de las dos naturalezas y además integrar la dimensión pneumatológica, y menos desde el momento en que el Espíritu no altera la relación fundamental entre Jesús y el Padre. Una integración de la pneumatología habría tenido ante todo que llenar de contenido la estructura relacional y la comunicación viva entre Padre e Hijo. Sobre la realidad Cristo como obra del Espíritu Santo, cf. H. Mühlen, *infra,* cap. XII: El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo.

reservas y de su confianza esperanzada. Y puesto que con esa obediencia se acepta y se realiza a la vez la voluntad *salvífica* de Dios, esta muerte es a la vez la acción con la cual el Hijo hace suyo el amor de Dios Padre. Partiendo de esta culminación pudimos indicar a lo largo del camino histórico situaciones y acontecimientos diversos que llevaban la impronta de la culminación o conducían a ella. Prolongando aún más la visión retrospectiva, pudimos ver también la encarnación como realización de la obediencia, para llegar finalmente a ver que la mediación filial de la relación humana con Dios es la misma relación eterna e intradivina de Dios («preexistencia»). Por último, y en orden a un tratamiento dogmático detallado de la problemática del saber y del querer de Cristo, hemos esbozado la necesaria corrección del horizonte, del planteamiento y de la solución: para ello situamos como punto de partida y como permanente imagen clave para estos problemas la estructura relacional de la relación de Jesús con Dios Padre, e intentamos tomar en serio que el conocimiento y la libertad se realizan en un proceso histórico. La cristología conciencial es posiblemente de perspectivas intelectualistas estrechas. Habría que prolongarla en una cristología de la libertad. Pero el marco de ambas no ha de ser el de una cristología aislada, cual la de las dos naturalezas, sino el de la relación filial de Cristo entero con el Padre.

Al final de cada una de las secciones temáticas hemos dado resúmenes que compendian los principios y el desarrollo de esta cristología. Otro nuevo estaría aquí de sobra. Las anteriores indicaciones de teología bíblica y de historia de los dogmas nos presentaron numerosas tareas nuevas que se imponen con urgencia en la cristología sistemática y que no pueden ser ignoradas por ella. Indiquemos que al hacerlo sólo hemos atendido a la serie de exigencias de la cristología neotestamentaria indicadas en la introducción [151]: las estructuras personales, el carácter dinámico, la dimensión soteriológica de toda la cristología, la trama de una vida, el puesto y la repercusión histórico-salvífica del acontecimiento Cristo, etc. Hemos intentado además llevar a cabo una ordenación sistemática que respondiera a los variados aspectos en cuestión, a las diversas mentalidades y a las distintas categorías, sin llevarlas a una falsa armonización. En ambas direcciones creemos haber encontrado un marco sistemático lo más abierto y flexible posible, que permite una integración de las diversas perspectivas: el puesto mediador de Jesús en el horizonte de la relación de Dios con el mundo y en el de la relación del mundo con Dios. Con ello hemos conseguido, al menos, dar a las estructuras esenciales neotestamentarias de la existencia de Jesús, del acontecimiento Cristo y de su papel soteriológico universal mayor relieve que el que le otorgaba el esquema tradicional de las dos naturalezas. Este nuevo encuadre, juntamente con las estructuras histórico-salvíficas o trinitarias intradivinas, nos ocupó de tal modo que no fue posible referir al detalle ni examinar críticamente las soluciones hasta ahora dadas a los problemas cristológicos. Nos hemos esforzado también por respetar los mojones dogmáticos decisivos, a la vez que los reinterpretábamos críticamente a la luz del NT. Y hemos visto cómo dichas formulaciones dogmáticas, comparadas con lo que realmente querían decir y delimitar, se quedan más bien cortas. Este esbozo ha querido reiniciar la tarea de la cristología a base de algunos nuevos puntos de partida y en orden a algunas metas nuevas. Encontrándonos ahora en la transición entre una tradición dogmática y teológica y su básica y nueva reinterpretación, era prácticamente imposible hacer algo más que trazar un esbozo inicial.

DIETRICH WIEDERKEHR

[151] Cf. *supra*, pp. 391-397.

BIBLIOGRAFIA

Aparte de algunos artículos fundamentales de diccionarios y una selección de manuales, la bibliografía contiene trabajos que son de especial importancia para el precedente esbozo sistemático, así como algunas publicaciones clásicas y actuales en relación con problemas concretos de la cristología.

I. ARTICULOS DE DICCIONARIOS

CFT I (1979) 405-413: *Encarnación* (F. Malmberg).
DThC VII, 1 (1922) 437-568: *Hypostatique (union)* (A. Michel).
DThC VII, 2 (1923) 1445-1539: *Incarnation* (A. Michel).
DThC VIII, 1 (1924) 1246-1411: *Jésus-Christ,* III-V (A. Michel).
LThK II (²1958) 1156-1166: *Christologie* (A. Grillmeier).
LThK V (²1960) 953-961: *Jesus Christus,* III-B: *Systematik der kirchl. Christologie* (K. Rahner).
NCE VII (1967) 918-930: *Jesus Christ,* II *(in Dogmatic Theology)* (J. J. Walsh).
RGG I (³1957) 1777-1789: *Christologie,* III: *Dogmatisch* (P. Althaus).
SM II (1972) 59-73: *Cristología* (A. Grillmeier).
SM IV (1973) 41-72: *Jesucristo,* III: *Exposición dogmática* (K. Rahner).

II. MANUALES

1. *Teología católica*

Adam, K., *Der Christus des Glaubens* (Düsseldorf, ²1956; trad. española: *El Cristo de nuestra fe,* Barcelona 1958).
Chopin, G., *Le Verbe incarné et rédempteur* (Tournai 1963).
Duquoc, C., *Christologie,* 1. *L'homme Jésus* (París 1968; trad. española, Salamanca 1974).
Galtier, P., *De Incarnatione et Redemptione* (Roma ²1947).
Piolanti, A., *Dio Uomo* (Roma 1964).
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* V/1-2: *Erlösungslehre* (Friburgo 1954).
Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche* I-II (Munich 1969; trad. española: *El credo de la Iglesia,* 2 vols., Madrid 1970-1971).
— *Teología dogmática,* 8 vols. (Madrid 1959-1961).

2. *Teología protestante*

Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik,* IV: *Die Lehre von der Versöhnung,* partes 1-2 (Zurich ²1960).
Brunner, E., *Dogmatik,* II: *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (Zurich ²1960).
Tillich, P., *Systematische Theologie* II (Stuttgart ³1964; trad. española: *Teología sistemática* II: «La existencia y Cristo», Barcelona 1972).
Vogel, H., *Gott in Christo* (Berlín ²1952).

III. TRABAJOS Y ARTICULOS DIVERSOS

Balthasar, H. U. von, *Verbum Caro. Ensayos teológicos* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1964).
— *Fides Christi,* en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 57-96.

Bouëssé, H.-Latour, J.-J. (eds.), *Problèmes actuels de Christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961* (Brujas 1965).
Breuning, W., *Jesus Christus der Erlöser* (Maguncia 1968).
Brunner, E., *Der Mittler* (Zurich 1927).
Brunner, P., *Die Herrlichkeit des gekreuzigten Messias. Eine vordogmatische Erwägung zur dogmatischen Christologie,* en *Pro Ecclesia* II (Berlín 1966) 60-75.
Congar, Y., *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos:* «Concilium» 11 (1966) 5-28.
Cullmann, O., *Christus und die Zeit* (Zurich ²1948; trad. española: *Cristo y el tiempo,* Barcelona 1968).
— *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁴1966).
Dembowski, H., *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi* (Munich 1969).
Diepen, H., *L'unique Seigneur Jésus-Christ. Bilan d'une étude christologique:* RThom 53 (1953) 34-55.
Duquoc, Ch., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret* (Salamanca 1974).
Ebeling, G., *Jesus und Glaube,* en *Wort und Glaube* I (Tubinga ²1962) 203-254.
— *Kerygma und historischer Jesus,* en *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* (Tubinga ²1963) 19-82.
Fayuel, P., *Jésus Christ Seigneur. Initiation à la Christologie* (París 1964).
Galtier, P., *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience* (París 1939).
Geiselmann, J. R., *Jesus Christus,* vol. I: *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Munich 1965; trad. española: *Jesús, el Cristo. La cuestión del Jesús histórico,* Alcoy 1971).
Gilg, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955).
Gogarten, F., *Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen der Christologie* (Tubinga 1966).
González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975).
González Faus, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología,* 2 vols. (Madrid 1974).
Grillmeier, A., *La imagen de Cristo en la teología católica actual,* en *Panorama de la teología actual,* 335-376.
Grillmeier, A.-Bacht, H. (eds.), *Chalkedon* III (Wurzburgo 1954).
Gutwenger, E., *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck 1960).
— *La ciencia de Cristo:* «Concilium» 11 (1966) 95-107.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga ³1966).
Haubst, R., *Probleme der jüngsten Christologie:* ThRev 52 (1956) 145-162.
— *Welches Ich spricht in Christus?:* TrierThZ 66 (1957) 1-20.
— *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus Homo* (Munich 1969).
Jüngel, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga ³1967).
— *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tubinga ²1967).
Kaiser, P., *Die gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (Munich 1968).
Kasper, W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1976).
Küng, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo de Br. 1970; trad. española: *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura,* Barcelona 1974).
Lengsfeld, P., *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Essen 1965).
Lonergan, B., *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (Roma 1956).
— *De constitutione Christi... Supplementum* (Roma 1964).
Malmberg., F., *Über den Gottmenschen* (Friburgo de Br. 1960).
Molari, C., *De Christi ratione essendi et operandi* (Roma 1957).
Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh ²1966; trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974).
Parente, P., *L'Io di Cristo* (Brescia ²1955).

— *La psicologia di Cristo,* en *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica* II (Milán 1957) 345-372.
Rahner, K., *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos de teología* I, 167-221.
— *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios,* en *Escritos de teología* III, 47-59.
— *Para la teología de la encarnación,* en *Escritos de teología* IV, 139-157.
— *El cristianismo y el «hombre nuevo»,* en *Escritos de teología* V, 157-177.
— *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo,* en *Escritos de teología* V, 181-219.
— *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo,* en *Escritos de teología* V, 221-243.
— *Ich glaube an Jesus Christus,* en *Schriften von Theologie* VIII, 213-217.
— *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen,* en *Schriften zur Theologie* VIII, 218-235.
Rahner, K.-Thüsing, W., *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Riedlinger, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo de Br., 1966).
— *El dominio cósmico de Cristo:* «Concilium» 11 (1966) 108-126.
Ristow, H.-Matthiae, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961).
Robinson, J. M., *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich 1960).
Schillebeeckx, E., *Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus,* en *Gott in Welt* II, 43-91.
— *Jezus. Het Verhaal van een Levende* (Bloemendadl 1975; trad. española: *Jesús. Historia de un viviente,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
Schoonenberg, P., *Over de Godmens:* «Bijdragen» 25 (1954) 166-187.
— *De eenheid van Christus en de preexistentie van de Zoon:* «Werkgemeenschap... Jaarboek» (1963-64) 92-119.
— *Kénosis-anonadamiento:* «Concilium» 11 (1966) 51-71.
— *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1970; trad. española: *Un Dios para los hombres,* Barcelona 1972).
Ternus, J., *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung,* en *Chalkedon* III, 81-237.
Vogel, H., *Christologie* I (Munich 1949).
Vögtle, A., *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Gott in Welt* I, 608-667.
Welte, B., *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon,* en *Chalkedon* III, 51-80.
Xiberta, B. F. M., *El yo de Jesucristo* (Barcelona 1954).

CAPITULO VII

LAS FUNCIONES SALVIFICAS DE CRISTO COMO REVELADOR, SEÑOR Y SACERDOTE

El precedente esbozo de teología sistemática exponía la realidad Cristo en el horizonte de la relación de Dios con el mundo y de la relación del mundo con Dios, poniendo de relieve el carácter soteriológico del acontecimiento Cristo en su conjunto. Ahora vamos a desarrollar ese aspecto soteriológico en la dirección de una teología de los ministerios de Cristo en particular. Para ello no partimos de una doctrina abstracta y genérica sobre los ministerios, sino de las expresiones bíblicas sobre las funciones salvíficas de Cristo como revelador (ministerio profético), Señor (ministerio real) y sacerdote. Por lo que se refiere a los fundamentos veterotestamentarios, podemos remitir al capítulo III, en el que se habla expresamente del mediador real, profético y sacerdotal de la salvación. La sección segunda presentará una elaboración sistemática de las distintas expresiones, de modo que éstas queden iluminadas a partir de la expresión fundamental que es la encarnación de la Palabra de Dios y contribuyan a hacer comprender más profundamente todo el significado soteriológico de la encarnación. El estudio de las funciones salvíficas de Cristo lleva, por encima del simple hecho de la encarnación, a una inteligencia básica del camino y la obra general del Dios-hombre y sirve de transición a la teología de cada uno de los misterios de Cristo, que son estudiados en el siguiente capítulo.

En esta edición española aparece íntegro el trabajo del padre Alfaro, reducido por motivos de espacio en la edición alemana.

SECCION PRIMERA

FUNDAMENTO BIBLICO DE LOS MINISTERIOS DE CRISTO

1. *Cristo como profeta*

a) El profetismo en el Antiguo Testamento.

Cuando Juan Bautista comenzó a predicar el bautismo de penitencia (Mc 1, 1-8; Lc 3,3-9), el carisma profético se había extinguido desde hacía varios siglos en el pueblo judío (1 Mac 9,27; 4,66; 14,41). El profetismo había ejercido una función de primer orden en la vida religiosa y en la historia misma de Israel. Moisés, el libertador del pueblo, había sido también el más grande de los profetas, pues había hablado cara a cara con Dios y había comunicado a otros su espíritu profético (Nm 11,16-30; 12,6-8; Dt 34,10; 18,15; Os 12,14). Dios le había llamado de un modo misterioso, le había revelado su propio nombre y le

había encargado la misión de mediador entre él y el pueblo en la realización de la alianza y en la liberación de Israel (Ex 3-5). Yahvé hablaba al pueblo por medio de Moisés, y Moisés hablaba al pueblo en nombre de Yahvé (Ex 4, 14-16.28-30; 19,6; 20,1-17).

La función del profeta del AT consistía en ser el intermediario entre Dios y el pueblo, recibiendo directamente de Dios su mensaje para transmitirlo al pueblo como palabra del mismo Dios: Yahvé dirigía inmediatamente su palabra al profeta, para que éste la diese a conocer al pueblo (1 Sm 15,16; 2 Sm 12, 7-11; 1 Re 14,1; 22,5; Am 3,7; Is 1,2; 31,4; 25,4; Os 4,1; Miq 6,1; Ez 3,1.7; Zac 7,12). El profeta es «el hombre de la palabra» y como la «boca» misma de Dios (Ex 4,14-16; 7,1-2; Is 6,6-9; Jr 15,19; 18,18); tiene conciencia de la presencia de la palabra divina en él y por eso afirma ante todo que Dios mismo le ha hablado y que su mensaje es palabra del mismo Yahvé (Ex 4,22; 1 Sm 10,18; 15,2; 2 Sm 7,5.8; 12,7.11; 24,12; Is 1,10; 3,16; 6,8; 7,7; 22,15; Jr 1,11.19; 2,1.4.19; 7,1.11.21; 8,3; 9,17; 10,2; 11,3.21; 15,1; 23,2.12.22.33; Ez 3,1ss; 6,1.11; 12,1.17.21; 13,1.13; Os 1,1.2; 4,1.2; Jl 1,1; 3,8).

El carisma profético estaba vinculado únicamente a la gratuita vocación divina: es Dios quien directamente llama a un hombre, para hacerle mensajero de su palabra (Ex 3,1-20; Is 5,9; 6,1-10; Jr 1,4-19; Ez 1,1-6; 2,1-8; 1 Re 22, 19-22; Am 7,15; Os 1,2). La llamada divina se realiza en una experiencia privilegiada: el profeta experimenta que la palabra de Dios está en él; se siente como irresistiblemente dominado por la acción interna de Dios, que le habla y le impulsa a comunicar a los hombres su mensaje: «Rugiendo el león, ¿quién no temerá? Hablando el Señor Yahvé, ¿quién no profetizará?» (Am 3,8). «Tú me sedujiste, oh Yahvé, y yo me dejé seducir. Tú eres el más fuerte y fui vencido... La palabra de Yahvé es dentro de mí como fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo soportar» (Jr 20,7-9; cf. Is 6,1; 8,11; Ez 1,4; 3,14). En esta experiencia interna recibe el profeta la certeza inconcusa de que es Dios mismo el que le habla (Jr 1,1-10; 5,13; 14,14; 23,18-22; 26,6.16; 28,16; Is 6,8; 8,11; 12,14; Ez 3,1-27; Am 7,15; 1 Sm 15,16; 1 Re 22,19-23), y la seguridad del auxilio de Dios en la realización de su misión (Jr 1,8.9.18; Is 8,18; Ex 3,12; Ez 3,1; Miq 3,8), que será acreditada por los signos divinos y por el cumplimiento mismo de la palabra divina (Ex 4,1-17.28-31; Dt 34,10-12; 1 Re 17,24; 18,37-29; 2 Re 20,8-11; Is 7,11-14; 34,10-12; Jr 28,9.17). Internamente fortificado por esta conciencia de la presencia de Dios en lo más íntimo de su espíritu, el profeta supera sus propias repugnancias internas y se atreve a transmitir fielmente el mensaje divino, sin retroceder ante la misma muerte (Nm 11,11-15; 1 Re 19,4.10; Jr 15, 18; 20,14-18; 26,12; Ez 3,14).

La predicación de los profetas denuncia los pecados del pueblo contra la ley: Israel no ha sido fiel a la alianza y no podrá huir del juicio y del castigo divinos (Am 3,2; 7,7; 9,1-4; Os 13,7). Los profetas atacan el culto religioso oficial, en cuanto meramente exterior y carente de pureza de corazón (Jr 6,20; 7,21-26; Is 1,10-17; Am 4,4; 5,21-25); fustigan los pecados de injusticia cometidos contra los demás hombres: ésta es la gran prevaricación de Israel (Os 6,6; 2,8; Am 2,8; 4,1; 8,4-8; Is 1,23; 5,23; Jr 22,13; 34,8-22). El verdadero culto de Dios es inseparable del amor de los hombres; es en el interior del corazón donde se conoce verdaderamente a Dios (Jr 31,31-34; Ez 36,25-28; Os 2,16-21; 4,1; 14,2). La responsabilidad de la infidelidad a Yahvé recae sobre todo el pueblo (Os 4,9; Jr 6,28; Is 9,16) y especialmente sobre sus jefes religiosos (Jr 3,4; Is 3,2). Pero los profetas proclaman que Dios es ante todo Salvador: él es siempre fiel a su alianza, y su última palabra es palabra de misericordia y promesa (Jr 1,10; Ez 16,61; Is 48,11). Desde Jeremías, los profetas anuncian

la futura nueva alianza, la alianza definitiva, cuya ley será la interioridad del conocimiento de Dios (Jr 31,31-34; Ez 36,16-38; Is 55,3; 54,1-10; 59,21). La promesa de la nueva alianza, que Yahvé contraerá con todos los pueblos, será realizada en los últimos tiempos por un nuevo mediador.

Los profetas interpretaban los eventos de la historia de Israel como intervenciones personales de Yahvé, el Dios de la alianza, y revelaban al pueblo la voluntad de Dios para un determinado momento (1 Re 21,17-24; 2 Re 11,31; Is 40,2; 41,4; 43,1-10; 44,6.21-23; 48,12; Jr 25,1-13).

Los profetas daban a conocer el mensaje divino no solamente con palabras, sino también con acciones simbólicas, que precedían o acompañaban la exposición oral y eran incorporadas a ella para reforzar su realismo (1 Re 11,29-31; 22,11; Is 20,1; Jr 19,10; 28,10; 51,63; Ez 3,24-5,4; Zac 11,15); la vida y la persona misma del profeta, dispuesto a morir en el cumplimiento de su misión divina, forma parte de estas acciones-signo (Jr 6,1; 37-38; Is 8,18; 20,3; Ez 24, 15-27). La imposición de nombres-signo pertenece también a estas acciones simbólicas (Os 1,4.6; Is 7,3; Jr 23,6).

La misión de los profetas estaba destinada al sufrimiento y a la persecución. Sabían que les esperaba la desconfianza y la incredulidad del pueblo; eran conscientes del fracaso de su predicación (Is 6,9; 7,1-13; Jr 1,19; 7,27; Am 7,12; Ez 2,5.7; 3,6). Fueron encarcelados y amenazados de muerte (1 Re 19,2; 22,26; 2 Re 6,31; 2 Cr 16,10; Jr 32,2; 38,6); muchos de ellos sufrieron muerte violenta (1 Re 18,4.13; 19,10.14; 1 Cr 24,20-22; Jr 2,30; 26,20-23; Neh 9,6; Mt 23,37). El Siervo de Yahvé, cuya figura es descrita con los rasgos de un profeta (Is 42,1-4; 44,1; 49,3-6; 50,4-10; 52,13; 61,1-6), aparece destinado al sufrimiento y a la muerte (Is 53,1-12); también el «profeta» Moisés es presentado en el Dt como sufriendo por el pueblo (Dt 9,18-29; 4,21)[1].

Uno de los últimos profetas había anunciado que el don de la profecía sería particularmente intenso y visible en los últimos tiempos (Jl 3,1-2); el profetismo pasó a ser objeto de la expectación escatológica (1 Mac 4,4; 14,41; Sal 74,9), y Dt 18,15-18 fue interpretado como la promesa de un profeta futuro, semejante a Moisés. No era el judaísmo oficial el que mostraba interés por la vuelta del profetismo. Pero en determinados ambientes judíos, y aun fuera del judaísmo mismo, se esperaba la venida del *profeta escatológico*. La imagen de este profeta resulta un tanto imprecisa, y las últimas investigaciones acerca de este tema no han llegado a idénticas conclusiones. Parece que en algunos ambientes reducidos «el profeta» fue identificado con el Mesías rey, que debía liberar al pueblo judío de la esclavitud política e instaurar la ley. Pero dominó más bien la concepción del «profeta» como predecesor del Mesías y preparador de su venida mediante la predicación de la penitencia como último mandato de Dios. No faltaron quienes pensaban en la vuelta de uno de los grandes profetas del pasado, particularmente de Elías[2].

[1] Cf. E. Tobac-J. Coppens, *Les prophètes d'Israël* (Malinas 1932); A. Neher, *L'essence du prophétisme* (París 1955); A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel* (Oxford ²1953); R. Rendtorff-R. Meyer, *Προφήτης:* ThW VI, 796-828; J. Fichtner, *Propheten:* RGG V (Tubinga 1961) 608-627; C. Kuhl, *Israels Propheten* (Munich 1956); P. van Imschoot, *Prophet:* HaagBL 1367-1376; I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1946).

[2] J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien Judaïsme,* en L. Cerfaux-J. Coppens, *L'Attente du Messie* (Brujas 1954) 85-130; W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the NT:* NTS 3 (1956-57) 12-30, 195-210; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957) 12-22; K. Schubert, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran:* BZ 1 (1957) 177-197; R. Schnackenburg, *Die Erwartung des «Propheten» nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten:*

b) Jesús como profeta según los sinópticos.

Los evangelios sinópticos presentan a Juan Bautista como el *profeta,* que había de venir como predecesor del Mesías (Mc 9,11-13; Mt 11,2-15; 21,32; Lc 7,18-29; 16,16). Por el contrario, nunca aplican a Jesús el calificativo de profeta ni ponen este título en labios de los discípulos de Jesús; se limitan a constatar que en la opinión del pueblo Jesús es un profeta (Mc 6,14-16; 8,28; Mt 16,14; 21,10.11.46; Lc 8,19), un «gran profeta» (Lc 7,16). Después de la muerte de Jesús, los discípulos de Emaús hablan de él como de un «profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante el pueblo» (Lc 24,19).

Sin embargo, no puede dudarse de que los sinópticos atribuyen a Jesús una misión profética, superior a la de todos los profetas del AT. Las escenas del bautismo de Jesús y de la transfiguración son altamente significativas a este respecto.

En el bautismo recibe Jesús el don del Espíritu y oye la voz de Dios, que le llama *predilecto suyo, objeto de sus complacencias* (Mc 1,9-12; Mt 3,13-14; Lc 3,21-23). Es una cita casi literal de Is 42,1 y una manifiesta alusión a Is 61,1: «He aquí mi siervo..., mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi Espíritu sobre él, y él dará la ley a las naciones...». «El espíritu del Señor, Yahvé, descansa sobre mí, pues Yahvé me ha ungido y me ha enviado a predicar la buena nueva...». Jesús es el profeta, sobre el cual ha descendido el Espíritu de Dios para que anuncie la buena nueva de la consolación de Israel (Mt 11,5-6; Lc 7,22). El Espíritu de Dios, que había hecho sentir su presencia en los profetas (Am 3,8; Jr 20,7; Is 11,3; Ez 2,1; 3,12.24; 8,3; 11,5; Neh 9,30; Zac 7,12), está también presente en Jesús y le guiará en su predicación y en su acción (Mc 1,13; Mt 4,1; Lc 4,1.14-30).

En la transfiguración (Mc 9,2-12; Mt 17,1-13; Lc 9,28-36) aparece Jesús como el celestial «Hijo del hombre», descrito por Daniel (Dn 7,13-14; 10,5-16), envuelto en los fulgores de la gloria divina y acompañado de los dos más grandes profetas del AT, Moisés y Elías, que habían comunicado a otros su espíritu profético (Nm 11,16-30; 2 Re 2,1-18). La voz divina («Ese es mi Hijo predilecto, *escuchadle*») hace patente el sentido de la escena: Dios quiere que Jesús sea escuchado, más que como un profeta, como su predilecto [3]. Dios había enviado los profetas para que en su nombre hablasen a Israel: en Jesús enviaba a su propio Hijo (Mc 12,1-12; Mt 21,33-45; 23,34-39; Lc 20,9-19; 11, 49-54).

Jesús se aplicó a sí mismo raras veces el título de profeta (Mc 6,4; Mt 13, 57; 24,24; Lc 4,24; 13,13); pero en su predicación y en su acción manifestó claramente la conciencia de que su misión era, al mismo tiempo, semejante y superior a la de los profetas del AT. Así lo demuestra la parábola de los viñadores (Mt 21,33-46; Lc 11,45-54; Mc 12,1-12), comparada con Mt 23,29-39 y Lc 13,33-35: a lo largo de los siglos envió Dios a Israel los profetas, *sus siervos,* cuyo destino fue la persecución y la muerte; finalmente, Dios ha enviado a Jesús, como *su Hijo único y predilecto* (Mc 12,6), cuya suerte será tam-

TU 73 (1959) 622-639; F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques* (Lovaina 1957) 3-7; G. von Rad, *Theologie des AT* I (Munich 1957) 288-294.

[3] El sentido de la escena de la transfiguración es notablemente semejante al sentido de la aparición de Yahvé a Moisés en la montaña del Sinaí. «... y Yahvé dijo a Moisés: Yo vendré a ti en densa nube, para que vea el pueblo que yo hablo contigo y tenga fe en ti» (Ex 19,9). La presencia de Dios en el Sinaí significa su voluntad de que las palabras de Moisés sean recibidas por el pueblo como palabras del mensajero de Yahvé; la presencia de Dios en la transfiguración significa su voluntad de que las palabras de Jesús sean recibidas como palabras de su Hijo predilecto.

bién el sufrimiento y la muerte. Jesús era consciente de que su misión venía a completar la misión de los profetas; por eso *debía* terminar en la muerte, como la misión de los profetas (Lc 13,13) y particularmente como la del siervo de Yahvé anunciado por Isaías (Mc 8,31-33; 9,31; 10,33-34; Mt 5,12; 16, 21-23; 17,12.22-23; 20,18-19; Lc 9,22-27.44-45; 18,31-34).

Jesús está por encima de los profetas y del mismo Juan Bautista (Mt 11,11; 12,41-42; Lc 7,28; 11,29-32). «La ley y los profetas hasta Juan Bautista; desde entonces es predicado el reino de Dios», cuyo instaurador es Jesús mismo (Lc 16,16; Mt 11,12); con su llegada ha comenzado a ser realidad lo que los profetas habían deseado ver (Lc 10,23-24). Jesús es consciente de que con su persona ha llegado ya el fin de los tiempos (Mc 1,15; Mt 11,1-6; 12,28; Lc 11,20): su predicación representa la revelación definitiva de Dios.

Los profetas habían justificado su misión describiendo su vocación divina y presentándose como simples mensajeros de Yahvé; Jesús no presenta legitimación alguna de su misión, y en su modo de predicar se atribuye una autoridad doctrinal inaudita: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... *Pero yo os digo*...» (Mt 5,21-22.27-28.31-32.34-35.38-39.43-44; cf. 6,2.5.7.16). La distancia que existe entre la fórmula «así habla Yahvé» y la fórmula «yo os digo» da la medida de la superioridad de Jesús sobre los profetas del AT: Jesús dispone de la ley de Moisés y de la revelación veterotestamentaria porque conoce y puede imponer absolutamente la voluntad divina, que él personalmente representa. Tiene conciencia de que sus palabras «no pasarán» (Mc 13,31; Mt 24,35; Lc 21,33); el pueblo mismo se da cuenta de que Jesús enseña «como quien tiene autoridad» (Mc 1,22.27; 2,28-29; Lc 4,32), y sus discípulos sienten estupor ante su modo de hablar y de obrar (Mc 1,22; 2,12; 4,41; 5,20; 6,2.51; 7,37; 11,18; Mt 7,28; 8,27; 12,23; 13,54), en el cual se revelaba la conciencia de un poder absolutamente nuevo (4,35-41; 7,29).

Jesús se identifica personalmente con la voluntad divina, de tal modo que la actitud de cada hombre ante su persona se convierte en factor decisivo para la salvación: «Pues quien quiere salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida *por mí* y el evangelio, ése la salvará... Porque si alguien se avergonzare *de mí* y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre...» (Mc 8,35-38; Mt 16,24; Lc 9,23-27). «Pues a todo el que *me* confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a todo el que *me* negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 10,31-33; Lc 18,8). No hay modo de evitar la necesidad de tomar posición ante él: «El que no está conmigo, está contra mí» (Lc 11,23). El hombre debe estar dispuesto a cualquier sacrificio por seguir a Jesús, y quien padezca persecución por causa de él alcanzará la recompensa celestial (Mt 5,11; 8,21; 10,37; 19,28; Mc 10,29; Lc 6,22; 9,59-60; 14,26). El premio o el castigo ultraterreno están vinculados a la actitud del hombre respecto de Jesús y respecto de los demás hombres por amor a Jesús (Mc 9,37; Lc 9,48; Mt 18,5; 25,34-46).

Si Jesús vincula el destino del hombre a la toma de posición ante su persona y su mensaje, es porque tiene conciencia de que en él se está realizando la intervención definitiva salvífica de Dios. El es el instaurador del reino de Dios (Mt 12,28; 11,2-6); ha venido a «dar su vida para redención de muchos» (Mc 10,45; Mt 20,28) y realizar así la alianza definitiva, anunciada por los profetas (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Jesús inaugura ya su misión salvífica con el acto, absolutamente nuevo respecto de la revelación del AT, de perdonar los pecados (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26).

Los evangelios sinópticos nos descubren de un modo discreto el fondo íntí-

mo de la experiencia religiosa de Jesús; es una experiencia nueva, superior a la de los profetas del AT. Jesús tiene conciencia de estar unido con Dios con una relación única que ningún otro hombre posee: Dios es de un modo totalmente singular su Padre. Ni una sola vez habla de Dios o le invoca como «Padre nuestro», evitando así la fórmula habitualmente empleada por los judíos de su tiempo [4]; una sola vez la emplea, pero es para enseñar a sus discípulos cómo *ellos* deben invocar a Dios (Mt 6,9). Habla de Dios como de «su Padre» (Mc 8,35; Mt 10,32.40; 18,19.35; Lc 9,23; 10,16) y distingue intencionadamente entre «mi Padre» y «vuestro Padre» (Mc 11,25-26; Mt 5,16.45.48; 6, 1.8.14.15.26.32; 7,11.21; 10,20.32.33; 13,43; 16,18; 18,14.19.35; 20,23; 22,9; 25,34; 26,29.39.42; Lc 22,29; 24,49). En su oración invoca a Dios con la sola palabra «Padre» o «Padre mío» (Mc 14,36; 15,34; Mt 26,39.42; Lc 22,42; 23,36). Así como designa a Dios simplemente como «el Padre», así se designa a sí mismo simplemente como «el Hijo» (Mc 13,31).

Ante la solemne intimación del sumo sacerdote, y sabiendo que de su respuesta dependía la suerte de su vida, Jesús volvió a afirmar con absoluta seguridad lo que internamente le imponía la conciencia de su singular vínculo filial con Dios (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69). Mantuvo hasta la muerte la fidelidad a su misión profética, que culminó en la revelación de su carácter personal de Hijo de Dios; él mismo se había designado veladamente como el Hijo único predilecto (Mc 12,6), enviado por Dios después de los profetas para sellar con la muerte su propia misión.

El mensaje de Jesús presenta semejanzas con la predicación de los profetas, al mismo tiempo que la supera por su carácter absoluto y por su interioridad. Su tema central es el reino de Dios; pero su novedad está en la afirmación de que el reino ha llegado y está ya presente: ha sido inaugurado con la predicación y los signos de Jesús (Mc 1,15; 3,23-27; Lc 10,24; 11,17-20; 16,16; Mt 11,1-6.12; 12,25-28). Juntamente con la dimensión del presente tiene el reino un carácter esencialmente escatológico; su cumplimiento definitivo tendrá lugar al fin de los tiempos y coincidirá con la glorificación de Jesús como juez de la humanidad (Mc 4,2-34; 13,1-37; Mt 13,1-52; 16,27; 24,1-57; 25,1-3.41-46; Lc 8,4-18; 17,20-37; 21,5-36): el presente del reino está tenso hacia el fin del tiempo.

Esta perspectiva escatológica pone al hombre ante la necesidad de una decisión que no admite compromisos (Mt 6,24; 7,13; 12,30; Lc 9,62; 13,23). El reino de Dios impone las más radicales exigencias (Mc 10,28; Lc 8,22; 11,23; 14,26-32; Mt 8,21-22; 10,37; 19,28); para entrar en él es necesario estar dispuesto a las más dolorosas renuncias y aun al sacrificio de la propia vida (Mc 9,43-47; cf. 8,34-38; Mt 5,29; 10,37; 13,44-46; 18,8; Lc 14,15-27; 17,33). Para pertenecer al «reino» es necesario estar desprendido de los bienes de la tierra y de los cuidados materiales (Mc 10,17-27; Mt 6,25-34; 8,18-22; 19, 16-29; Lc 18,18-30). Bienaventurados los que padecerán persecución por el «Hijo del hombre», pues su recompensa será grande en el «reino» (Lc 6,22-23; Mt 5,10-12).

La predicación del reino es inseparable de la predicación de la paternidad divina: el «reino de Dios» es el «reino del Padre» (Mt 13,43; 20,23; 25,34; Lc 12,32); Dios como Padre de los hombres, y no solamente de Israel, es la

[4] Cf. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* I (Munich ²1956) 392-396; G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig ²1930) 150-155; G. Schrenk, *Πατήρ:* ThW V, 977-981; E. Lohmeyer, *Das Vaterunser* (Gotinga ³1952) 18-40; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn* (Friburgo de Br. 1958) 17-26; G. Kittel, *'Αββά:* ThW I, 4-6; W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens* (Roma 1963).

categoría fundamental de la doctrina religiosa de Jesús. La paternidad divina quiere decir solicitud providente por los hombres (Mt 6,26.32; 10,29; Lc 12, 30); pero significa sobre todo amor y misericordia sin límites, especialmente en perdonar los pecados de los hombres (Mt 5,45; 6,9.12; 7,11; 18,10-14; Lc 6,36; 15,1-32); la *hesed* divina del AT, que los profetas habían exaltado como la palabra definitiva de Yahvé ante la infidelidad del pueblo, alcanza en la predicación de Jesús su más alta y conmovedora expresión.

A este amor paterno de Dios debe corresponder el amor del hombre a Dios y a los hombres. En una síntesis de insuperable sencillez y profundidad, Jesús reduce «toda la ley y los profetas» al mandamiento de amar a Dios de todo corazón y a todos los hombres sin exclusivismos, con un amor semejante al que el Padre tiene hacia todos los hombres sin distinción de justos y pecadores (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; 5,43-48; Lc 10,25-28; 6,27-38); la actitud del hombre respecto de Dios y respecto de los demás hombres queda así anclada en el amor, es decir, en lo más profundo del hombre. Al identificar el amor de Dios con el amor de los hombres, Jesús completa la predicación de los profetas, que habían vinculado estrechamente el verdadero «conocimiento» de Dios con la misericordia para con los hombres.

Jesús simplifica y simultáneamente interioriza la doctrina religiosa y moral del AT; no pretende destruirla (Mt 5,17-21), sino cumplirla dotándola de una profundidad definitiva. «No matarás» implica también no conservar sentimientos de rencor en el corazón; «no fornicarás» quiere decir conservar la pureza en los deseos más íntimos; «amarás al prójimo» comprende el amor de los mismos enemigos (Mt 5,21-48; Lc 6,27-37). Observar la ley por la estima de los hombres es una falsa justicia; solamente la presencia de Dios en lo más escondido de nuestra intención da valor a las obras externas (Mt 6,1-8.16-18). Es en la profundidad de las intenciones donde se decide si el hombre es efectivamente bueno o malo, luz o tinieblas (Mt 6,22-23; cf. 7,16-18; Lc 6,43-45). Por eso condena Jesús tan enérgicamente el formalismo legalista de los fariseos, a los que acusa de anteponer las propias tradiciones a la voluntad misma de Dios (Mc 7,8-13; Mt 15,3-6); a la observancia externa de las prescripciones rituales contrapone él fuertemente la pureza interior del corazón (Mc 7,3-23; 12,38; Mt 16,12; 23,1-36; Lc 11,39-44).

La predicación de Jesús aparece en los sinópticos tan estrechamente vinculada a sus milagros, que sin ellos resulta ininteligible (Mc 2,1-12; 3,10-30; Mt 8,7-13; 11,4-6.20-24; 12,22-45). Los milagros de Jesús (δυνάμεις; σημεῖον) significan que él es el salvador definitivo que ha instaurado el reino de Dios (Mt 11,2-5; Lc 11,20; Mc 2,1-2; 3,20-26); en el modo mismo de realizarlos revela Jesús la conciencia de su poder sobrehumano (Mc 4,35-41; 7,29).

Como los profetas del AT, Jesús se sirvió de acciones-símbolo y de nombres-signo para expresar con mayor realismo su pensamiento. La maldición de la higuera (Mc 11,12-22; Mt 21,19) es interpretada por la exégesis moderna como una expresión simbólica de la triste suerte de Israel, que ha rechazado al último enviado de Dios (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; 22,2-16)[5]. Ante el asombro causado en los discípulos por la extraordinaria pesca, Jesús anuncia que Simón será pescador de hombres mediante la predicación (Lc 5,1-11); el nombre de Cefas es impuesto al primero de los apóstoles como un signo (Mc 3,16; Mt 16,18; Jn 1,42). Los milagros obrados por Jesús en favor de personas no

[5] Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona ⁴1958) 162-165; A. Vögtle, *Jesus Christus:* LThK V, 922-932; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo ⁴1965).

pertenecientes al pueblo judío simbolizan la predicación del evangelio a las demás naciones del mundo (Mt 8,11-12; 15,27; Mc 7,31-37; 8,22-26).

La persona y la vida de Jesús pertenecen a su mensaje no menos que sus palabras y milagros. Jesús se presenta a sí mismo a la imitación de los hombres como el humilde y paciente Siervo de Dios, que da su vida por la salvación de muchos (Mc 10,43-45; Mt 11,29; 20,27-28; Lc 22,27); su misión es cumplir la voluntad del Padre hasta la muerte e instaurar así la alianza definitiva de salvación para los hombres (Mc 8,33; 14,24-36; Mt 26,28-42; Lc 22,20-42). Así es como Jesús cumple el mandamiento supremo de amar a Dios y a los hombres; acepta la muerte de manos de Dios, como *su Padre,* y desde la cruz implora el perdón de sus perseguidores (Lc 23,34-36). Su actitud personal tiene el sentido de una revelación viviente; ser discípulo suyo significa aceptar internamente el sacrificio continuo de sí mismo, vivir en el desprendimiento de los bienes terrenos, amar y hacer el bien aun a los enemigos (Mt 5,43-48; 8,18-22; 10,38; 16,24; Lc 9,23.57-62; 14,27).

El mensaje de Jesús, tal como es presentado en los sinópticos, tiene su última explicación en la conciencia que Jesús tiene de llevar a cabo el plan de Dios, dando su vida por la redención de los hombres como el paciente «siervo de Dios», anunciado en Is 53, e instaurando el reino de Dios como el «Hijo del hombre», descrito en Dn 7,10; Jesús tiene conciencia de cumplir esta misión en una perfecta unión con Dios, que él vivió de un modo singular como su Hijo: éste fue el núcleo íntimo de la experiencia religiosa de Jesús.

c) Jesús como revelador según Juan y los demás escritos del Nuevo Testamento.

La Iglesia primitiva, que considera las profecías del AT como cumplidas en Cristo, ve en él al profeta de los últimos tiempos anunciado en Is 61,1 y Dt 18,15 (Hch 3,20-24; 7,35-37; 10,38). Pablo no ignora que Jesús, durante su existencia terrena, predicó la palabra de Dios (Rom 15,8; 1 Cor 7,10; 11, 23-24; 1 Tes 4,2.15; Gál 5,14; 6,12); pero no pone de relieve la función de Cristo como profeta. Más que como el revelador, Pablo considera a Cristo como la revelación suprema del amor, de la sabiduría y del poder de Dios; el misterio del plan salvífico del Padre se ha manifestado definitivamente en la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo (Rom 5,8-11; 8,31-34; Gál 4,4; 1 Cor 1,18-31; 2,1-16; Ef 1,3-14; 2,4-10; 3,8-12; Flp 2,5-11; Col 1,25-29; 2,4-13; 2 Tim 1,10); en Cristo ha realizado y revelado Dios su definitivo «sí» de salvación (2 Cor 1,19-20). El progreso realizado por la teología paulina, al presentar con toda claridad la preexistencia divina de Cristo como *imagen del Padre invisible* y como creador del mundo (Col 1,15-20; 1 Cor 8,6; 2 Cor 4,4; Flp 2,5-11), prepara la ulterior penetración de la función de Cristo como el revelador por excelencia que la *epístola a los Hebreos* y, sobre todo, el cuarto evangelio nos ofrecen.

El autor de la *carta a los Hebreos* considera la revelación del AT como realizada a través de la historia mediante el ministerio de los profetas por ese mismo Dios, que al final de los tiempos nos ha hablado en la persona misma de su Hijo, que es creador del mundo, imagen perfecta del ser divino y verdadero Dios (Heb 1,1-11). La conexión entre la filiación divina de Cristo, derivada del ser mismo divino del Padre, y su función de revelador supremo es evidente: Dios nos ha hablado definitivamente por Cristo, porque Cristo es la imagen misma del Padre. El tema, tímidamente sugerido en los sinópticos, ha sido elevado a un alto nivel especulativo mediante la concepción de Cristo como eterno Hijo de Dios, perfectamente semejante a su Padre: Dios envió prime-

ramente a sus siervos los profetas y, finalmente, ha enviado a su Hijo único predilecto (Mc 12,1-2; Mt 21,33-42; 23,29-39; Lc 20,9-19); después de haber hablado por los profetas, finalmente nos ha hablado Dios por su mismo Hijo hecho hombre (Heb 1,1).

La función de Cristo como revelador adquiere una posición de primer orden en la cristología de Juan, quien la considera como «la obra» por excelencia (τὸ ἔργον: Jn 4,34), confiada a Jesús por el Padre: «Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo *la obra* que me encomendaste... He manifestado tu nombre a los hombres... Yo les he dado tu palabra... Yo les he dado tu gloria... Yo les di a conocer tu nombre...» (Jn 17,4.6.14.22.26). No es casual que este tema fundamental del cuarto evangelio sea solemnemente presentado en el prólogo, como la idea central del mismo: «Al principio era el Verbo (ὁ Λόγος) / y el Verbo estaba en Dios (πρὸς τὸν Θεόν) / y el Verbo era Dios (Θεός). / El estaba al principio en Dios. / Todas las cosas fueron hechas por él... Y el Verbo se hizo carne / y habitó entre nosotros, / y hemos visto su gloria, / gloria como de unigénito del Padre, / lleno de gracia y de verdad... A Dios nadie le vio jamás; / Dios unigénito, que está en el seno del Padre, / ése nos le ha dado a conocer» (Jn 1,1-3.14.18). En estos versículos está condensada la teología joánica del Verbo encarnado, como revelador del Padre: el Verbo, creador del mundo, preexistía antes de la creación (Jn 1,1-3.14; 3,13; 8,58; 17,5.24; 1 Jn 1,1.2) como verdadero Dios y unigénito del Padre (Jn 1,1. 2.18; 3,16; 20,28; 1 Jn 4,9; 5,20), personalmente distinto del Padre e íntimamente presente en él (Jn 1,1-4.12.14.18; 17,5.24; 1 Jn 1,1-4); el Padre, visible solamente al Unigénito (Jn 1,18; 6,46; 10,15; 1 Jn 3,2; 4,12; cf. Mt 11,27; Col 1,15; 1 Tim 6,6); aparición del Verbo en el mundo por la encarnación, Jesús el Verbo encarnado (Jn 1,14; 1 Jn 1,1-4); la gloria de Jesús manifestada a los hombres como gloria propia del Unigénito (Jn 1,14); Jesús, el Verbo encarnado, revela a los hombres el Padre invisible; en la gloria del Unigénito es revelado el Padre (Jn 1,14.18; 13,31; 17,5.10.14.22.26).

El prólogo termina con la afirmación de que el Padre invisible ha sido dado a conocer a los hombres por su Unigénito, que está en el seno del Padre en la intimidad de la mutua presencia (Jn 1,1.2.18; 1 Jn 1,2). No se dice expresamente en Jn 1,18 que el Unigénito *ve* al Padre y *por eso* nos le revela; pero si se tiene en cuenta que, según Juan, la visión del Padre es exclusivamente propia de Jesús como Hijo de Dios (Jn 6,46; cf. Jn 3,32; 7,29; 8,26-27. 38.55; 10,15; Mt 11,27), resulta claro el sentido de Jn 1,18: Jesús revela el Padre invisible a los hombres, porque le ve, y le ve porque es su Unigénito. Jn 1,14 y 1,18 se complementan mutuamente y nos dan el pensamiento de Juan: el lazo de unión entre la *invisibilidad* del Padre (Jn 1,18) y la *visibilidad* de la gloria de Jesús (Jn 1,14) es el *Unigénito;* nadie ha *visto* al Padre, pero el *Unigénito* nos le ha revelado; hemos *visto* su gloria como de *Unigénito.* La vida eterna... *estaba junto al Padre* y se nos ha *manifestado* (1 Jn 1,3). Jesús es el revelador del Padre, porque es el Verbo del Padre hecho hombre; su función de revelador está radicada en la visión del Padre, en la encarnación y definitivamente en la divina filiación, en su eterna preexistencia como «Logos».

Esta perspectiva inicial imprime su carácter propio a todo el cuarto evangelio. Desde diversos aspectos desarrolla siempre Jesús el idéntico tema de su misión por el Padre, de su divina filiación, de su misteriosa unidad con el Padre, de su obrar con el Padre, de su recibir y depender del Padre, de la vida que el Padre le da para que él la comunique a los hombres; en una palabra: de su gloria de Unigénito, que él manifiesta a los hombres, a fin de que ellos conozcan por la fe que él es el Hijo de Dios, y conociendo en él al Padre, tengan la vida eterna; en toda su actividad Jesús se revela como Hijo de Dios

y así revela al Padre (Jn 3,17.19.34; 4,34; 5,19-30; 7,29; 8,16.24-47.54-58; 10,15.29.30.37-39; 14,9-13; 17,1-6.21; 20,30-31).

Los milagros (σημεῖα) de Jesús manifiestan su «gloria» (Jn 2,11; 11,4.40) y por eso inducen a creer en su divina filiación (Jn 20,30-31). Forman parte de las «obras» (ἔργα), que Jesús realiza en tan íntima unión con el Padre, que es el Padre mismo quien las realiza (Jn 5,19.20.36; 8,28.29; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10-12; 15,24); de ahí que en ellos se manifieste indivisiblemente la gloria del Hijo y la gloria del Padre (Jn 9,3.4; 5,7.19.21; 8,54; 11,4.40). Todos los «signos», narrados en el cuarto evangelio tienen idéntico significado: Jesús es el pan de vida dado a los hombres por el Padre (Jn 6,1-58), es la luz del mundo (Jn 9,1-41; 8,12; 12,46), es la resurrección y la vida (Jn 11,1-41); en una palabra: es el Hijo de Dios, que ha recibido del Padre el tener la vida en sí mismo y ha sido enviado por el Padre para dar la vida al mundo (Jn 5,26; 9,35-37; 6,27.32.40; 10,10.28; 14,6; 17,2.3). Toda la actividad de Jesús tiene lugar en absoluta dependencia y unión íntima con el Padre. Jesús no puede hacer por sí mismo nada: solamente puede hacer lo que ve que el Padre hace (Jn 5,19.20.30; 8,28; 12,48-50; 14,10-12). El Padre mismo le muestra lo que él ha de hacer (Jn 5,20; 8,28; 12,46-50), le da las «obras», de tal modo que Jesús hace lo mismo que hace el Padre (Jn 5,19.20.36; 10,25.37; 14,11; 17,4). La voluntad de Jesús está inseparablemente unida a la del Padre: él y el Padre son una misma cosa (Jn 4,34; 5,17; 6,38; 8,18.29.55; 10,15.30.38; 11,42; 14,10-12; 17,11.12.20; 19,30). Jesús no está nunca solo: el Padre está siempre con él (Jn 8,6.29).

Las palabras de Jesús pertenecen a sus «obras», y sus «obras» son palabras (Jn 8,28; 14,10-12; 15,22-24). Así como Jesús no hace sino lo que ve que el Padre hace (Jn 5,19.20; 8,28), así no dice sino lo que ve en el Padre, lo que oye al Padre, lo que el Padre le encarga decir; él habla las palabras del Padre (Jn 3,32-34; 8,26-28.38.40.47; 12,49-50; 14,10-12.24; 15,15; 17,8.14). Por eso creer a Jesús es creer al Padre; conocerle y verle (por la fe) es conocer y ver al Padre (Jn 5,24.37.38.43; 8,19.26-30; 12,44-50; 14,6-12). La filiación divina de Jesús, su misión por el Padre y su íntima comunión de vida con el Padre son la razón por la cual sus palabras son palabras del Padre (Jn 8,26-30.38.40; 12,44-50; 14,10.24; 15,15; 17,8).

El valor del testimonio (μαρτυρία) de Jesús proviene de que él testifica lo que ve junto al Padre (Jn 3,11.32; 8,38). Aunque Jesús testifica acerca de sí mismo, su testimonio es digno de fe, porque él sabe de dónde viene (Jn 8, 14.42), porque conoce al Padre (Jn 8,55) y, definitivamente, porque con él testifica el mismo Padre (Jn 5,32.36.37; 6,27; 8,16-18.26.28.29.38). Jesús exige que se le crea lo que dice de sí mismo, y justifica tal exigencia con su unidad con el Padre, es decir, con su divina filiación (Jn 5,16-18; 7,25-31; 8,14-20. 27.54.59; 10,24-39); la pretensión de que se acepte lo que él dice de su misma persona, simplemente porque él lo dice, equivale a una afirmación de su divinidad. Creer en Jesús es aceptar su autotestimonio; es simultáneamente creer en él y creerle a él, creer lo que él es porque él lo dice (πιστεύειν εἰς: Jn 3, 36; 4,39; 6,29.40; 8,30; 10,42; 11,25-26; 11,45; 14,2; 17,20; 1 Jn 5,10; πιστεύειν con dativo: Jn 4,31; 5,38.46; 6,30; 8,31.45.47; 10,37.38).

Si se compara la serie indicada de πιστεύειν εἰς con Jn 3,34; 4,25.26; 6,40; 8,24.28; 10,36.38; 11,27.42; 14,10.11; 17,21, resulta evidente que en el cuarto evangelio creer en Jesús es creer que él es el Hijo de Dios; si se compara la serie indicada de πιστεύειν *con dativo* con Jn 5,22.24.36.37.43; 6,40; 8,27.35; 10,30.38; 14,11, se ve que para Juan creer a Jesús es creerle como al Hijo de Dios: la filiación divina de Jesús es la razón definitiva de la identificación entre creer a Cristo y creer en él. Cristo es el revelador y el revelado:

es el revelador, que se autorrevela y, revelándose a sí mismo, revela al Padre.

Jesús puede testificar válidamente acerca de su propia persona, porque es el Hijo de Dios: el testimonio del Verbo encarnado es autotestimonio. Solamente el Padre y el Hijo pueden testificar su mutua unidad, que es su mutuo secreto (Jn 8,16-18.29.54; 6,46; Mt 11,27); por eso Jesús «no recibe testimonio de hombres», ni siquiera de Juan Bautista (Jn 5,34). La filiación divina de Jesús es testificada definitivamente por el Padre (Jn 3,33; 5,32.36.37; 8,16-18); pero el testimonio del Padre se realiza en el hombre Jesús, su Hijo. Las palabras de Cristo son dignas de fe, porque son palabras del Padre (Jn 3,34; 8,26. 28; 12,50; 10,24; 17,8.14); son palabras del Padre, porque Jesús es la Palabra del Padre, su Unigénito (Λόγος y μονογενής, como nombres de Cristo, pertenecen únicamente a la terminología joánica: Jn 1,1.2.14.18; 3,16.18; 1 Jn 1,1; 4,9).

La función de revelador del Padre aparece estrechamente vinculada con la experiencia religiosa de Jesús, que Juan profundiza ulteriormente en la dirección misma de los sinópticos. Jesús conoce inmediatamente a Dios como su Padre. Ningún hombre, ni siquiera Moisés, ha visto jamás a Dios cara a cara (Jn 1,18; 6,46; 1 Jn 4,12; Mt 11,27; cf. Ex 33,18-22; Nm 12,8); Jesús le «ve» y le «oye» directamente, porque es su Hijo y ha sido enviado al mundo por él (Jn 3,32; 6,46; 8,26.38.40.47.55; 10,15; 12,49; Mt 11,27). Ni una sola vez designa el cuarto evangelio con el verbo πιστεύειν (creer) el conocimiento de Dios que atribuye a Jesús, mientras lo emplea como equivalente o como vinculado a γιγνώσκειν cuando se trata del conocimiento de Dios que tienen los demás hombres (Jn 4,42; 6,69; 8,31.32; 10,38; 17,8; 1 Jn 4,16); Jesús, el revelador, está en comunicación inmediata con Dios, su Padre, y los demás hombres conocen al Padre solamente en cuanto creen a Jesús, que se lo revela (Jn 8,19; 14,8-11).

La voluntad de Jesús está plenamente identificada con la voluntad del Padre mediante el amor y la obediencia (Jn 4,34; 6,38; 8,29; 5,30). El mandato (ἐντολή), que Jesús ha recibido del Padre, incluye toda su «obra», tanto en sus acciones como en sus palabras (Jn 12,49.50; 8,28.29); pero se refiere especialmente al sacrificio de su vida por los hombres (Jn 10,15-18), que Jesús ofrece al Padre en una actitud permanente de amor filial (Jn 12,31). La última palabra de Jesús en la cruz es la expresión del cumplimiento de la «obra» que le ha encargado el Padre (Jn 4,34; 17,4; 19,30).

Jesús tiene conciencia de su dependencia continua del Padre y de su unidad con él. Todo lo ha recibido del Padre: las obras (Jn 5,36), la doctrina (Jn 7, 16), las palabras (Jn 17,7.14), el poseer la vida en sí mismo y comunicarla (Jn 5,21.25-27; 13,3; 16,57; 17,2), la potestad de juzgar a los hombres (Jn 3, 31; 5,22.27.28). No solamente todo lo del Padre es suyo y todo lo suyo es del Padre (Jn 16,15; 13,3; 17,10), sino que el Padre y él están inseparablemente unidos en una mutua presencia (Jn 10,38; 14.10.11.20; 16,29; 16,32; 17,21.23) que culmina en la unidad (Jn 10,30; 17,22).

El cuarto evangelio subraya fuertemente el aspecto más misterioso del hombre Jesús, a saber: su conciencia de ser el Hijo de Dios; las palabras, que Juan pone en boca de Jesús, expresan continuamente bajo fórmulas diversas la afirmación de la divina filiación (Jn 2,16; 5,19-30; 6,32-33; 7,27-29; 8,16-30. 34-58; 9,35-38; 10,15-18.25-39; 11,25-27.42; 12,44-49; 14,6-14; 16,15; 17,2-5. 20-25). El dramático choque entre la conciencia de Jesús de ser el Hijo de Dios y la mentalidad de los judíos, cuya actitud califica Juan de incredulidad (Jn 8,24.34-59; 10,31-39; 15,22-25; 16,9), tuvo por resultado la muerte de Cristo; el cuarto evangelio pone fuertemente de relieve que la razón decisiva de la muerte de Jesús fue su insistente afirmación de ser el Hijo de Dios

(Jn 5,18; 7,25-30; 8,35-39; 10,24-39; 15,23; 19,7). Jesús selló con su propia vida la revelación de su misterio, que era el misterio de su Padre; su misión de revelar durante su existencia terrena a Dios como Padre suyo tuvo su epílogo en la cruz; cuando ofreció definitivamente su vida en obediencia al Padre, es decir, en testimonio de que Dios era su Padre (Jn 19,30; cf. 17,4; 4,34).

La función de revelador se presenta en el primer plano de la cristología joánica, en cuyo fondo se esconden los fundamentos de esta función, a saber: la conciencia que Jesús tiene de su divina filiación, la encarnación y la preexistencia de Cristo como Verbo del Padre. Jesús revela al Padre, porque tiene conciencia de ser el Hijo de Dios, y la manifestación de esta conciencia en sus palabras y acciones comporta inevitablemente la afirmación de que Dios es su Padre; la conciencia de ser el Hijo de Dios supone que Jesús es Verbo del Padre hecho hombre (Jn 1,14.18; 8,58). El prólogo del cuarto evangelio propone la función de revelador como un resultado de la encarnación del Verbo, preexistente junto al Padre (Jn 1,1.14.18); Juan logra una nueva y profunda visión de la misión profética de Jesús, porque enfoca la existencia terrena de Cristo desde el punto de vista de la encarnación. La cristología joánica no se limita a la función reveladora o salvífica de Jesús, sino que llega al misterio mismo de su persona. Jesús da a los hombres la vida (Jn 6,33; 10,28; 17,2), porque él mismo es la vida (Jn 1,4; 11,25; 14,6) y ha recibido del Padre tener la vida en sí mismo (Jn 5,26); enseña a los hombres la verdad (Jn 5,40.46), porque él es la verdad (Jn 14,6) y ha oído del Padre la verdad (Jn 8,40); comunica a los hombres su gloria (Jn 17,22), porque a él le corresponde la gloria de la preexistencia eterna junto al Padre (Jn 17,5; 1,14.18); hace a los hombres hijos de Dios (Jn 1,13), porque él es el unigénito del Padre (Jn 1, 14.18; 3,16.18); comunica a los hombres las palabras del Padre (Jn 17,8.14), porque él es la Palabra misma del Padre (Jn 1,1).

Según el cuarto evangelio, Cristo continúa siendo el revelador del Padre aun después de su muerte: «Yo les di a conocer tu nombre y *se lo daré a conocer*» (Jn 17,26). Durante su existencia terrena, Jesús ha revelado el Padre a los hombres (Jn 17,4.6); al llegar la «hora» de salir de este mundo (Jn 13,1; 17,1), Jesús promete a sus discípulos que después de su muerte (Jn 16,7) les «hablará claramente del Padre» (Jn 16,25). Estas palabras se refieren a la promesa del Espíritu Santo, que será enviado por el Padre y por Jesús mismo (Jn 14, 25; 15,26; 16,7), para que los discípulos lleguen a comprender el sentido de lo que Jesús les ha enseñado durante su vida terrena (Jn 14,26; 15,26; 16,14). Así como Jesús ha sido enviado por el Padre y por eso ha revelado lo que ha recibido y oído del Padre, así el «Espíritu de verdad» será enviado por el Padre y por Jesús mismo, y les revelará lo que él recibirá del Padre y de Jesús (Jn 15,26; 16,14). El Espíritu glorificará a Jesús, en cuanto hará que los hombres comprendan finalmente el misterio de Jesús y del Padre, a saber: que el Padre está en Jesús y Jesús en el Padre (Jn 14,20). Jesús resucitado continúa revelando al Padre, en cuanto envía a los hombres su Espíritu (Jn 7,39) y por él les da a conocer en la fe el misterio de su divina filiación, es decir, el misterio de Dios como Padre suyo; desde la gloria del Padre (Jn 17,5) Cristo continúa revelando y glorificando al Padre mediante el Espíritu dado por él a los creyentes.

Pero Juan prolonga ulteriormente la función de Cristo como revelador: Jesús glorificado revelará el Padre a los hombres no solamente en la fe mediante la acción del Espíritu Santo sobre los creyentes, que viven el mundo, sino también en la visión mediante la manifestación directa de su gloria de Unigénito. Este es el sentido de la última petición de Jesús al Padre en Jn 17,24: «Padre..., quiero que donde esté yo estén también ellos conmigo, para

que vean (θεωρῶσιν) mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo». ¿De qué *sitio* y de qué *gloria* se trata en Jn 17,24? El sitio lo indica claramente Jn 14,1-3: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que, donde yo estoy, estéis también vosotros»: los que han creído en Jesús (Jn 16,27) vivirán con Cristo glorificado junto al Padre. Jesús vino del Padre al mundo (Jn 1,1.14; 3,13.32; 8,42; 11,27; 13,3; 16,5.28; 17,18); por su muerte vuelve ahora del mundo al Padre (Jn 13,1.3; 14,2.19; 16,5.16. 28; 17,5.11.13); los suyos quedan en el mundo, pero Jesús pide al Padre que ellos también lleguen a estar con él junto al Padre (Jn 17,11.24).

La *gloria,* mencionada en Jn 17,24, está exactamente precisada en Jn 17,5: «Yo te he glorificado sobre la tierra... Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti, antes que el mundo existiese». Es la *gloria* de su preexistencia como Verbo y Unigénito del Padre (Jn 1,1.14.18) y la *gloria* que el Padre le dará en su existencia más allá de la muerte (Jn 12, 28; 13,32; 17,1.5). De este modo queda precisado el sentido de Jn 17,24: los que en este mundo han creído en Jesús y han conocido por la fe su divina filiación estarán con Jesús junto al Padre y contemplarán en la claridad de la visión la gloria, que a Jesús corresponde como unigénito del Padre. La fe en Cristo lleva a la visión inmediata de la gloria del Hijo de Dios.

Jn 17,24 no habla expresamente sino de la visión de la gloria de Cristo y no dice que esta visión incluye la visión de la gloria del Padre, pero en la cristología joánica esta inclusión es evidente. Para Juan, la manifestación de la gloria del Unigénito es por sí misma manifestación de la gloria del Padre: la una es inseparable de la otra (Jn 11,4.40), como la filiación divina de Jesús es inseparable de Dios, su Padre. Cristo revela al Padre en cuanto revela su propia gloria de Hijo de Dios (Jn 1,14.18); por eso conocer a Jesús como Unigénito y conocer al Padre es lo mismo (Jn 14,6-9). Esta identidad entre la manifestación de la gloria de Cristo y la revelación del Padre se presenta con especial relieve en todo el capítulo 17: *a)* la glorificación de Cristo es glorificación del Padre (Jn 17,1); *b)* la glorificación del Padre por Cristo es revelación del Padre por Cristo (Jn 17,4.6)[6]; *c)* comunicando y revelando su propia gloria, revela Cristo que Dios es su Padre (Jn 17,22-23).

Es indudable, por consiguiente, que Jn 17,24 implica la afirmación de que «en la casa del Padre» (14,2) los hombres verán la gloria de Cristo[7] y en ella verán la gloria del Padre: visión del Padre en Cristo. Jesús será en la eternidad gloriosa el revelador del Padre. También en la fase definitiva de la «vida eterna» se cumplirá la palabra de Jesús: «... nadie llega al Padre sino por mí»; «quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,6.9). Creer en Cristo, y al Padre en Cristo, es la «vida eterna» del hombre en su existencia terrena (Jn 17,3); ver a Cristo, y en Cristo al Padre, será la «vida eterna» del hombre en su existencia definitiva con Cristo glorioso (Jn 17,24).

En el prólogo, que es la introducción a la existencia terrena de Jesús (el Verbo pasa de la eternidad al tiempo: Jn 1,1-4.14), Juan presenta el tema de Cristo como revelador del Padre a los hombres de este mundo; en el capítulo 17, que es la introducción a la existencia gloriosa de Cristo (Jesús pasa del

[6] R. Bultmann comenta así Jn 17,6: «El significado es igual tanto si él revela el nombre de Dios como si revela su propia δόξα» [R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [13]1953) 381].

[7] Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium* (Münster 1960) 216-217.

tiempo a la eternidad: Jn 17,1.5.11.24), presenta el tema de Cristo revelador del Padre a los hombres en la fase definitiva de la salvación [8].

Esta grandiosa visión de Cristo como revelador del Padre en la eternidad gloriosa no es tan exclusivamente propia de la teología joánica que no esté ya indicada en otros escritos del NT. En Pablo se encuentran dos afirmaciones que contienen germinalmente la concepción de Juan: *a)* la salvación comporta en su fase escatológica un encuentro inmediato del hombre resucitado con Cristo glorificado (1 Tes 4,17; 1 Cor 13,9-13; 2 Cor 5,6-10; Flp 1,20-26; Col 3,2-4); *b)* Cristo es la imagen del Padre invisible (Col 1,15; 2 Cor 4,4; 1 Tim 6,16). Si el Padre es en sí mismo invisible, Cristo es su imagen y los hombres se encontrarán cara a cara con Cristo en la gloria, es fácil concluir que en la gloria de Cristo verán los hombres al Padre. La *epístola a los Hebreos* presenta también a Cristo como imagen perfecta de la gloria del Padre (Heb 1,3) y afirma que Cristo glorioso volverá a manifestarse a los que le esperan para recibir la salvación definitiva (Heb 9,28): la venida gloriosa de Cristo será la manifestación plena del que es imagen perfecta del Padre.

2. *Cristo, sumo sacerdote*

a) La teología del Siervo de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

El judaísmo palestinense del tiempo de Cristo esperaba la venida de un sumo sacerdote ideal que al fin de los tiempos cumpliría perfectamente la función de mediador en la reconciliación del pueblo con Dios. No faltan indicios de que se llegó a identificar el sumo sacerdote escatológico con el Mesías-rey. No era la historia del sacerdocio y de la monarquía de Israel la que había preparado esta identificación; aunque algunos reyes habían ejercido ocasionalmente funciones sacerdotales (1 Re 8,22.54.62; 10,5; 2 Re 16,12-18; 2 Cr 26,16; Esd 1,8), nunca poseyeron un poder específicamente sacerdotal, sino únicamente una vigilancia general sobre el culto. Sólo durante el tiempo de los Macabeos el jefe del pueblo fue simultáneamente «sumo sacerdote para siempre» (1 Mac 9,30; 10,20; 14,41). La concepción del Mesías, rey-sacerdote, hay que buscarla principalmente en el influjo de Sal 110, al que ya los LXX habían dado interpretación mesiánica; en él se describe la solemne entronización de un rey, sentado a la diestra de Dios (es decir, que entra en la esfera del poder de Dios) y que posee para siempre el sacerdocio (Sal 110,1-4). Los escritos del NT citan este salmo con más frecuencia que cualquier otro pasaje del AT y ven anunciada en él la figura de Cristo, Señor y sumo sacerdote de la nueva alianza (Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42; Hch 2,34-35; Rom 8,34; 1 Cor 15,27-28; Ef 1,20-22; Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-10, etc.) [9].

[8] Cf. J. Huby, *Le discours après la Cène* (París 1932) 121; W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium* (Tubinga ³1933) 152, 158; D. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean* (París 1953) 172; M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana* (París 1956) 164-165; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* III (París 1957-59) 208-218; J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre:* Gr 39 (1958) 231-239.

[9] Cf. J. de Fraine, *L'aspect religieux de la Royauté israélitique* (Roma 1954) 309-341; G. Schrenk, *Ἱερεύς:* ThW III, 259-270; O. Michel, *Μελχισέδεκ:* ThW IV, 573-575; H. E. del Medico, *Melchisédech:* ZAW 69 (1957) 160-170; J. Coppens, *La portée messianique du Psaume CX,* en *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* III, 15-23; H. J. Kraus, *Psalmen* II (Neukirchen ²1961) 752-764; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962).

La idea de un Mesías paciente no entraba en la expectación general del pueblo judío, pero hay indicios de que en determinados ambientes del judaísmo se interpretó Is 53,1-2 en sentido mesiánico y se pensó en un futuro libertador que salvaría a Israel mediante el sufrimiento y la muerte. La figura del *siervo de Yahvé,* descrita en cuatro cantos líricos de notable originalidad (Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11; 52,12-53,12), ejerció un influjo de primer orden en la cristología del NT (Mc 1,11; 10,45; Lc 22,37; 24,25-26; Hch 3,13-18; 8,26-36; 1 Cor 15,3; 2 Cor 5,21; Flp 2,7; Heb 9,28).

Estos cuatro cantos contienen una descripción, tan precisa como misteriosa, de la misión y destino del *siervo de Yahvé,* sin que se diga quién es él o en qué circunstancias aparecerá. El siervo de Yahvé es el elegido de Dios, que se ha complacido en él, le ha llamado e instruido y le ha puesto un nombre (Is 42,1.6; 49,3-6; 52,13; 53,11); el Espíritu de Dios está en él, y ha recibido una misión profética, para proclamar un nuevo acto de la gracia divina y enseñar a los hombres el conocimiento del verdadero Dios (Is 42,1.3.6; 50,4-5. 10.11). Su misión, llevada a cabo con humilde mansedumbre, termina aparentemente en el fracaso y provoca ultrajes y desprecios, que él soporta con la fortaleza de su fe en la fidelidad divina (Is 42,4; 49,4.5; 50,7.9). Siendo inocente, es tratado como un malhechor y condenado a muerte ignominiosa (Is 53, 4.8.9.12); no solamente intercede por los pecadores, sino que ofrece su vida en sacrificio y muere por las iniquidades de su pueblo: «Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él, y en sus llagas hemos sido curados... Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros... Fue arrebatado por un juicio inicuo... y muerto por las iniquidades de su pueblo... Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, tendrá posteridad y vivirá largos días...» (Is 53,5.6.8.10.12). Por una intervención inaudita de su poder, Dios hace de esta muerte expiatoria la salvación de todos (Is 53,10-12). Por haberse entregado a la muerte por los pecadores, el *Siervo* recibirá como botín las muchedumbres salvadas por su sacrificio (Is 53,10-12); no solamente salvará a Isarel, sino que será la luz de las naciones e instaurará la alianza definitiva (Is 42,1.6; 49,5.6).

La figura del *siervo de Yahvé* representa un decisivo progreso en la revelación del AT. El sufrimiento de los profetas había sido una mera consecuencia de su misión; no se le había atribuido un valor salvífico ni existía la idea de un dolor aceptado en expiación de los pecados del pueblo. El siervo es perseguido y condenado como consecuencia de su misión profética; pero la novedad está en que acepta su muerte ofreciendo su vida en sacrificio expiatorio por los pecados del pueblo, que ha tomado sobre sí mismo; por eso su sufrimiento y su muerte adquieren valor expiatorio y redentor. Su muerte es el punto de partida de su propia glorificación, y en este acontecimiento de su muerte-exaltación se realiza la salvación de los hombres en la instauración de la alianza eterna. La idea de la sustitución, de la solidaridad en el castigo y en la victoria y de la alianza nueva pertenecen al núcleo de la descripción del *siervo de Yahvé.* En ella alcanza la revelación del AT su más alta cumbre. Hasta entonces el dolor aparecía como un misterio incomprensible; ahora se le atribuye un valor salvífico. El sufrimiento y la muerte del siervo son presentados como la más extraordinaria intervención de Dios salvador [10].

[10] H. Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur:* RSR 43 (1955) 5-55; C. R. North, *The suffering Servant of Deutero-Isaiah* (Oxford 1956); C. Feuillet, *Isaïe:* DBS IV, 700-711; A. Gelin, *Messianisme:* DBS V, 1192-1194; J. Coppens, *Le Serviteur de Jahvé. Vers la solution d'une énigme,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 434-454; J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ:* ThW V, 664-713; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* I (Ratisbona

Jesús no se designó nunca a sí mismo como «sacerdote», ni los evangelistas le aplican este título. Pero los sinópticos nos han transmitido una serie de afirmaciones de Jesús en las cuales se manifiesta que él tuvo conciencia de que su misión era el sufrimiento y la muerte en cumplimiento del plan divino (Mc 2, 18-20; 8,31-33; 9,31; 10,33-34; 12,7-8; 14,8; Mt 9,15; 16,21-23; 17,22; 20, 18-19; 21,39; 26,1.12; Lc 5,35; 9,22-27.44.45; 12,50; 13,33-35; 17,25; 18, 31-34; 20,14.15; 22,22). Las fórmulas «es necesario» (δεῖ: Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25) y «según está decretado» (κατὰ τὸ ὡρισμένον: Lc 22,22) significan que Jesús aceptó la muerte en obediencia a la voluntad divina, manifestada en la Escritura (Mc 9,12; 14,21.27.49; Mt 26,54; Lc 12,50; 22,37); él tuvo conciencia de ser el paciente «Siervo de Yahvé» (Mc 10,45; Lc 4,18; 22,37); la idea expresada por el verbo παραδιδόναι (Mc 9,31; Mt 17,22; Lc 9,43) es una clara alusión a Is 53,6.12. «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a *dar su vida para redención de muchos*» (Mc 10, 45; Mt 20,28). La última frase es un eco casi literal de Is 53,12; en ella alude Jesús a su muerte y expresa la voluntaria oblación de su propia vida como rescate en lugar y en favor de «muchos»: esta palabra subraya el contraste entre la unidad del redentor Jesús y la multitud de los redimidos. La expresión λύτρον ἀντὶ πολλῶν destaca fuertemente la idea de sustitución. Ningún hombre puede ofrecer a Dios algo en cambio de su vida perdida (ἀντάλλαγμα: Mc 8,37; Mt 16,26); Jesús se pone en lugar de los hombres pecadores y da su propia vida en sustitución y en favor de ellos.

Las palabras de Jesús en la institución eucarística han sido transmitidas en cuatro versiones que coinciden en su contenido fundamental: la muerte de Jesús es el sacrificio de la nueva alianza, ofrecido por él mismo en favor de los hombres (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,24-25). Las ideas de solidaridad, de sacrificio y de la nueva alianza, instituida por Jesús en el holocausto de la propia vida (la alusión al sacrificio de la alianza sinaítica, descrito en Ex 24,1-8, es evidente), están claramente expresadas. En ellas se revela el pensamiento y la actitud personal de Jesús ante su muerte inminente: él sacrifica voluntariamente su vida por los hombres, consciente de instaurar así una nueva economía salvífica.

La oración de Jesús en Getsemaní muestra la autenticidad humana y la profundidad de su sufrimiento en la realización de su sacrificio. Ante la proximidad de la muerte el hombre Jesús siente miedo, tedio y tristeza en lo más íntimo de su alma (Mc 14,33-37; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46). Vive con dramático realismo humano un combate interior desgarrador entre el impulso vital de su existencia humana y el misterio de la voluntad de su Padre. El sacrificio redentor se realiza en el *Sancta Sanctorum* de la libertad del hombre Jesús: «Abba, Padre, todo te es posible: aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36; Mt 26,39.42.44; Lc 22,42.43). En perfecta obediencia y filial amor al Padre, Jesús se entrega al sacrificio por los pecados de los hombres: «Puesto que en el AT el cáliz es siempre imagen de la ira divina que manda el dolor al pecador, en el empleo de esta imagen en nuestro pasaje está implícito el pensamiento de que el dolor impuesto por Dios a Jesús es dolor de expiación en lugar de los pecadores. Jesús sabe que no es la voluntad de los hombres, sino su Padre celestial, quien le da a beber el cáliz del dolor; sin embargo, ruega que éste le sea alejado. Y lo hace, si bien poco

1963) 291-293; R. J. Tournay, *Les chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du libre d'Isaïe:* RB 59 (1952) 355-384, 481-512; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays of the OT* (Londres ²1954); J. Fischer, *Gottesknecht:* HaagBL 609-619.

antes, en el cenáculo, ha hablado del valor y la necesidad de su muerte para la salvación. Pero su voluntad permanece subordinada a la del Padre, 'obediente hasta la muerte' (Flp 2,8), de manera plenamente conforme con la actitud que había determinado toda su precedente actividad mesiánica y en armonía con lo que había enseñado a sus discípulos a pedir en la oración» [11]. La plegaria de Jesús en la cruz es la expresión de su plena entrega a la voluntad misteriosa del Padre en la hora de la angustia suprema y del sentimiento de absoluta soledad, que es la muerte (Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,46); en esta decisiva experiencia de la humana existencia consumó Jesús su sacrificio.

b) La soteriología paulina.

En sus mismos orígenes, la fe cristiana afirmó el evento salvífico de la muerte de Cristo como anunciado por los profetas: «... os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras...» (1 Cor 15,3). La Iglesia primitiva vio en la muerte y en la resurrección de Cristo la realización de Is 53 (Hch 8,26-36; 3,14-18; Flp 2,6-11): el siervo de Yahvé, Jesús, ha dado su vida por los pecados de los hombres y ha sido exaltado por Dios (Hch 2,33; 3,13; 5,31). Cristo resucitado ha sido constituido salvador único de los hombres: «Dios... ha resucitado a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte... Dios le ha levantado por príncipe y salvador, para dar... la remisión de los pecados» (Hch 5,30-32; 4,10-12); tanto la muerte como la resurrección de Cristo están ordenadas por Dios al perdón de los pecados.

Pablo recibió de la tradición primitiva la visión de la muerte de Cristo como sacrificio ofrecido «por nuestros pecados» (1 Cor 13,3; 11,23-26) y se inspiró fuertemente en la imagen del paciente «siervo de Yahvé» (Rom 4,25; 2 Cor 5,21; Flp 2,5-11). Su originalidad estuvo en haber visto el evento salvífico de la muerte y resurrección a la luz de la preexistenia de Cristo como Hijo de Dios (Flp 2,5-11; 1 Cor 8,6; Gál 4,4; Col 1,15-17; Rom 1,3), es decir, dentro de la perspectiva del «misterioso» plan divino de liberar toda la humanidad de la esclavitud del pecado y de la muerte, dándole la gracia de la filiación, mediante la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo (Ef 1,3-14; 3,4-13; Col 2,3-16; 1,13-20; 1 Tim 3,16; Gál 4,4; Flp 2,5-11; Rom 11,33).

La terminología paulina distingue entre «el Pecado» (ἡ ἁμαρτία) y los pecados personales del hombre (παράπτωμα, παράβασις). «El Pecado» es presentado como la personificación de una potencia hostil a Dios, cuyo dominio fue introducido en toda la humanidad por la desobediencia del primer hombre; con él entró también la muerte (Rom 5,12-21; 6,23; 1 Cor 15,21). Mediante la carne ejerce su mortífera eficacia dentro de cada hombre y le esclaviza interiormente, haciéndole impotente para evitar los pecados personales, que son el efecto y manifestación de su nefasto imperio (Rom 6,6.13.16-23; 7,7-25; 8,2.3. 7.10). El hombre pecador es enemigo de Dios y está alejado de él (Rom 1,30; 5,8.10; 8,7; Col 1,21; Ef 4,17-18); totalmente incapaz de superar esta situación, en la que se revela «ira de Dios» (Rom 1,18-32), camina con nuevos pecados hacia la muerte. Todos los hombres, judíos y gentiles, son esclavos de la ley del pecado, de los pecados personales y de la muerte; la liberación puede venir únicamente de la gracia de Dios por Cristo (Rom 3,23-24; 7,25; 8,6.10). En su misteriosa sabiduría ha permitido Dios que la humanidad cayera en la esclavitud del pecado para ejercer y manifestar su misericordia (Rom 11,32-33; Gál 3,22). La iniciativa salvífica pertenece exclusivamente a Dios; al enviar su Hijo

[11] J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona ⁴1958) 276.

al mundo y entregarlo a la muerte por los hombres pecadores, el Padre ha revelado su amor de modo supremo (Rom 5,8.10; 8,32.39; 2 Cor 9,19; Gál 4,4; Ef 2,2-5).

El hecho mismo de que el Hijo de Dios se haya hecho hombre como nosotros no está desprovisto de significación salvífica. Pablo advierte en Gál 4,4 (cf. Rom 1,3) que el Padre «envió su Hijo, *nacido de mujer*..., para que recibiéramos la adopción de hijos»; y en 1 Tim 2,5.6 se subraya que el único mediador entre Dios y los hombres es «*el hombre* Jesucristo, que se entregó en redención *por todos los hombres*». La contraposición entre el primer *hombre* (por el cual vino a *todos los hombres* la condenación) y el *hombre Jesucristo* (por el cual vino la gracia de Dios a *todos los hombres)* destaca con claridad la importancia de la solidaridad del *hombre Jesús* con toda la humanidad en su obra redentora (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,20-22). Esta solidaridad se hace también visible en Flp 2,7-9: por la encarnación el Hijo de Dios se hizo semejante a los hombres, asumiendo una condición servil, cuyo término final es la muerte; toda la obra salvífica de Jesús durante su existencia terrena está sintéticamente expresada en la encarnación, como un proceso de anonadamiento y humillación, cuya última estapa es la muerte. El nexo existente entre la encarnación y la muerte redentora de Cristo aparece más explícito en Rom 8,3 y 2 Cor 5,21. Cristo no estuvo de ningún modo bajo el dominio del pecado; así como la justicia salvífica de Dios está en Dios mismo y en nosotros está solamente su efecto, la justificación, así no está en Cristo el pecado, sino su efecto, la muerte: en este sentido hizo Dios a Cristo pecado (2 Cor 5,21). Dios envió a su Hijo en un cuerpo semejante a nuestro cuerpo de pecado, es decir, en un cuerpo mortal (Rom 6,12), para que en el cuerpo mortal de Cristo fuese destruido el poder del Pecado (Rom 8,3). Por la encarnación, el Hijo de Dios se apropió un cuerpo mortal y de este modo se hizo solidario de la situación de la humanidad (sometida a la ley de la muerte, introducida por el pecado) para con su muerte liberar al hombre del dominio del pecado y de la muerte.

La muerte de Cristo es el sacrificio de la nueva alianza (1 Cor 11,23-27; 15,3). Pablo la designa en términos estrictamente sacrificiales: Cristo es el Cordero pascual que ha sido *inmolado* (ἐτύθη) por nosotros (1 Cor 5,7); es el *sacrificio* (θυσία) ofrecido por nosotros (Ef 5,2). La cruz está asociada a la imagen veterotestamentaria de la *sangre* derramada en el sacrificio (Ex 24,4-8; Lv 3,17; 7,27; 17,4-14; Dt 12,16-25; 15,23); *la sangre* de Cristo es el sacrificio expiatorio (ἱλαστήριον: Rom 3,25); hemos sido redimidos por su *sangre* (Col 1,20; 1 Cor 10,16-21; Ef 1,7; 2,13). Como los sinópticos, Pablo aplica a la muerte de Cristo el verbo παραδιδόναι, empleado por los LXX en la versión de Is 53,6.10, y cuya significación sacrificial es evidente: «Cristo *fue entregado* por nuestros pecados» (Rom 4,25); «Dios le *entregó* por todos nosotros» (Rom 8,32). Este mismo significado tienen las fórmulas «Cristo *murió por* nosotros», etc. (Rom 5,6.10; 14,15; 1 Cor 8,11; 2 Cor 5,14-15; 1 Tes 5,10).

Si, en último término, fue el Padre quien «entregó» a Cristo a la muerte, este sacrificio no se realizó sino mediante la libre obediencia del hombre Jesús. El himno, probablemente prepaulino [12], que nos ha sido transmitido en Flp 2, 5-11 condensa toda la obra redentora de Cristo durante su existencia terrena en la obediencia de su voluntaria humillación hasta la muerte: «Se humilló hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz». Rom 5,15-19 contrapone

[12] R. Schnackenburg, *Jesus Christus:* LThK V (²1960) 935; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (París ²1948) 16; íd., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957) 179; L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (París 1951) 283.

vigorosamente la obediencia del hombre Cristo, mediante la cual nos ha llegado la justificación, a la desobediencia del primer hombre, por la cual la humanidad cayó bajo la esclavitud del pecado. Pablo subraya repetidamente que Cristo «se entregó a sí mismo» para librarnos del pecado (Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14), y afirma expresamente que el amor a los hombres fue el motivo que indujo a Cristo a dar su vida por ellos: «... Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios» (Ef 5,2); «... me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20; Ef 5,25; 2 Cor 5,14). El sacrificio de Cristo en la cruz fue ofrecido por el mismo Cristo en obediencia al Padre y amor a los hombres. Esta autooblación implica evidentemente el sacerdocio de Cristo, por más que Pablo nunca aplica el término «sacerdote» a Cristo ni menciona expresamente su «sacerdocio». La función sacerdotal de Cristo en el sacrificio de sí mismo es designada con el término equivalente de mediador. «Porque uno es... el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5.6).

Esta finalidad del sacrificio de Cristo «en favor de» todos los hombres es expresada normalmente por Pablo mediante la preposición ὑπέρ con genitivo, seguido de un pronombre personal o relativo: «(Dios) le entregó por todos nosotros»; «uno murió por todos» (Rom 5,6.8; 8,32; 14,15; 1 Cor 11,24; Gál 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); idéntica significación tiene en 1 Tes 5,10 la expresión περὶ ἡμῶν: «Cristo ha muerto por nosotros». En 2 Cor 5, 21 y Gál 3,13, la fórmula ὑπὲρ ἡμῶν parece combinar el matiz «en lugar de» con la idea principal «en favor de». El paralelismo con Rom 14,15 induce a interpretar la fórmula δι' ὅν de 1 Cor 8,11 en el sentido de «en favor de». La conexión entre la muerte de Cristo y el pecado es expresada mediante las preposiciones περί con genitivo (Rom 8,3; Gál 1,4) y διά con acusativo (Rom 4,25): Cristo ha muerto «a causa del» pecado o de nuestros pecados. En Rom 4,25 está sugerida la idea de finalidad: así como la resurrección de Cristo tiene como fin nuestra justificación (διὰ τὴν δικαίωσιν), así su muerte está ordenada al perdón de nuestros pecados (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν).

Pablo emplea el término ἀπολύτρωσις (redención) para significar el efecto de la muerte de Cristo sobre la humanidad, sometida al dominio del pecado (Ef 1,7; Col 1,14). Se trata de un concepto fundamental en la historia del pueblo escogido: Yahvé *liberó (pâdâh, gâ'al,* traducidos por los LXX con λυτρόω, ἐξελευθερόω) a Israel de la esclavitud para hacerle su propiedad y «su pueblo» mediante la alianza (Ex 6,6; 12,27; 14,13; 15,13.16; 19,5; Dt 7, 6-8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; Sal 73,2; 76,16; 77,35; 135,4; Jr 31, 7-11; Is 43,1.14; 63,9; Mal 3,17). Dios nos ha redimido de la esclavitud del pecado mediante la muerte de Cristo. La redención es atribuida a Dios, porque él envió al mundo y entregó a la muerte por nosotros a su propio Hijo (1 Cor 1,30; Rom 3,24; 8,32; Gál 4,4); a su vez, Cristo nos ha redimido del pecado, entregándose voluntariamente a la muerte en obediencia al Padre y amor a los hombres (Tit 2,14). La redención es en nosotros el perdón de los pecados: esta identidad está afirmada expresamente en Ef 1,7 y Col 1,14. La *liberación* de la esclavitud del pecado pertenece al núcleo del concepto paulino de redención (Rom 6,18-22; 8,2). Por la muerte de Cristo nos han sido perdonados los pecados (2 Cor 5,19; Col 2,13), es decir, hemos sido liberados del dominio del pecado y hemos pasado a ser el pueblo de la nueva alianza: «Cristo Jesús... se entregó a la muerte para redimirnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio...» (Tit 2,14). Al ser redimido de la servidumbre del pecado, el hombre pasa a ser siervo de Dios, o mejor dicho, hijo de Dios, pues el Espíritu Santo habita en él y le mueve internamente a invocar a Dios como Padre (Rom 6,17.22; 8,2.9.10.14-17). Dos veces describe Pablo la redención como

una *compra* (ἀγοράζειν) y la muerte de Cristo como un *precio* (1 Cor 6,20; 7,23). Pero no alude, en modo alguno, a una persona que reciba el precio; Dios es el que redime, no el que recibe el precio de la redención. Todo matiz de compensación o transacción comercial está eliminado; se dice solamente que por el sacrificio de Cristo hemos pasado a ser propiedad de Dios, pueblo de la nueva alianza, y que este sacrificio ha sido tan real que ha costado a Cristo su propia vida [13].

En la muerte de Cristo ha sido realizada la reconciliación de la humanidad con Dios (καταλλαγή, καταλλάσσειν: Rom 5,10.11; 2 Cor 5,18-20). Pablo no dice que Dios ha sido reconciliado con el hombre por la muerte de Cristo; dice más bien que «Dios nos ha reconciliado con él mediante la muerte de Cristo» y que «ha reconciliado el mundo con él en Cristo» (2 Cor 5,18.19). Mediante la muerte de Cristo, Dios reconcilia al pecador y el pecador es reconciliado con él; Dios obra la reconciliación en el hombre por Cristo (Rom 5, 10.11; 2 Cor 5,20). Esta reconciliación implica la transformación interna del corazón del hombre, que de enemigo de Dios, alejado de él y dominado por el egoísmo, pasa a amar filialmente a Dios y a vivir para Cristo siguiendo el impulso interno del Espíritu Santo (Rom 5,5.10; 2 Cor 5,14.15; Ef 2,13.18; Gál 2,20): «Καταλλάσσειν significa un cambio, una renovación del estado entre Dios y los hombres y, en consecuencia, de los mismos hombres. 2 Cor 5,18 presenta la reconciliación como fundamento de la renovación más amplia posible para el hombre: éste se ha convertido en una nueva criatura, lo viejo ha pasado y se ha hecho nuevo. También en Rom 5,10 la reconciliación es un cambio decisivo: ya no somos ἐχθροί, ἀσεβεῖς, ἀσθενεῖς (v. 6), ἁμαρτωλοί, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestro corazón (v. 5). No sólo ha cambiado la actitud espiritual del hombre o su relación jurídica con Dios, sino las condiciones generales de su vida... Pero, sin duda, en la reconciliación acontece algo más que una simple eliminación de la relación culpable... El amor de Dios domina en nosotros (2 Cor 5,14), ya no vivimos para nosotros, sino para aquel que por nosotros murió y resucitó... Mediante la reconciliación queda superado nuestro egoísmo pecaminoso y se crea la comunión con Dios, la cual sustituye al egoísmo con la vida para Cristo... Es particularmente claro Rom 5,5. En nosotros (los reconciliados), el amor que Dios nos profesa se ha convertido en realidad presente y eficaz, mientras que antes carecíamos de él y vivíamos sólo de nosotros mismos. Esto acontece por obra del Espíritu Santo, que nos ha sido dado en nuestra carne como a hombres vivos» [14].

El carácter expiatorio del sacrificio de Cristo en la cruz se hace visible en Rom 3,23-25: «... pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia en la tolerancia de los pecados pasados». El término ἱλαστήριον [15] implica una alusión al sacri-

[13] F. Büchsel, *'Απολύτρωσις:* ThW IV, 354-359; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* II (París [38]1949) 214-256; L. Cerfaux, *Les Christ dans la Théologie de Saint Paul* (París 1951) 99-126; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956); J. Gewiess, *Erlösung:* LThK III (Friburgo [2]1959) 1016-1020; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* II (Roma 1960) 25-65; íd., *La sotériologie paulinienne,* en A. Robert-A. Feuillet (eds.), *Introduction à la Bible* II (París 1959) 840-889; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching* (Oxford 1945).

[14] F. Büchsel, *Καταλλάσσω:* ThW I, 255-256.

[15] S. Lyonnet, *De notione expiationis:* VD 38 (1960) 241-261; F. Büchsel, *'Ιλαστήριον:* ThW III, 319-324; T. W. Mason, *'Ιλαστήριον:* JThS 46 (1945) 1-10; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres 1934) 82-95; L. Moraldi, *Sensus vocis*

ficio expiatorio judío del *kippur* en el gran día de la reconciliación del pueblo con Dios (Lv 16,1-34) e insinúa la idea de sustitución. Pero Pablo no dice que la muerte de Cristo ha hecho a Dios propicio para con los pecados de los hombres; afirma más bien que Dios ha hecho a Cristo instrumento de expiación para manifestar así su justicia salvífica en el perdón de los pecados.

La idea de sustitución aparece de nuevo en 1 Tim 2,6, cuya dependencia de Mc 10,45 es evidente. La expresión λύτρον ἀντί de Marcos toma en 1 Tim 2,6 la forma ἀντίλυτρον, y el cambio de ἀντὶ πολλῶν en ὑπὲρ παντῶν pone de relieve que la muerte de Cristo ha sido *en favor de* todos. Pero la presencia del prefijo ἀντί con la significación «en lugar de» hace pensar en una sustitución.

¿En qué sentido tiene lugar en la muerte de Cristo una sustitución? La muerte entró en el mundo por el pecado; toda la humanidad está bajo el imperio de la muerte, porque toda ella cayó en la esclavitud del pecado (Rom 5, 12-21; 8,10; 1 Cor 15,21). Cristo no estuvo en modo alguno bajo el dominio del pecado y, por consiguiente, no le correspondía estar sometido a la ley de la muerte; pero se apropió nuestra carne mortal para destruir con su propia muerte el imperio del pecado (Rom 8,3; 2 Cor 5,21). La muerte, que Cristo sufrió, no le era debida a él, sino a nosotros pecadores; en la muerte de Cristo se da una sustitución, en cuanto Cristo ocupa un lugar que no le corresponde a él, sino a nosotros. Su muerte nos libra del dominio de la muerte, no en cuanto nos exime de la necesidad de morir, sino en cuanto nos hace participantes en su victoria sobre la muerte por la resurrección (1 Cor 15,53-57); nos libra del pecado, en cuanto por ella somos justificados. Esto es lo que Pablo piensa cuando ve la muerte de Cristo como una sustitución. La idea dominante es la de solidaridad: por la encarnación el Hijo de Dios se hizo solidario de nuestro destino (a saber: de nuestra condición mortal, consecuencia del pecado) y mediante el sacrificio de su propia vida (aceptado en obediencia al Padre y amor a los hombres) nos libró del dominio del pecado y de la muerte, nos comunicó la gracia de la filiación y nos hizo participantes de su propia glorificación.

El misterio salvífico de Cristo no terminó en la cruz. Por la voluntaria humillación de su obediencia hasta la muerte, Cristo fue glorificado por Dios (Flp 2,8-11): en la resurrección de Cristo revela Dios su aceptación del sacrificio de la cruz. Pablo atribuye nuestra salvación no solamente a la muerte de Cristo, sino también a su resurrección: (Cristo) fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación (Rom 4,25; cf. 2 Cor 5,15; Flp 3,10). Cristo ha muerto una vez para siempre y no volverá a estar bajo el dominio de la muerte; ha pasado de la condición «carnal» de su cuerpo mortal a la condición «espiritual» de su humanidad glorificada (Rom 6,9.10; 1 Cor 15,42-47). Cristo resucitado es «espíritu vivificante» y por eso tiene el poder de dar la vida a los hombres, comunicándoles su Espíritu, el Espíritu de santidad (Rom 1,4) [16], que transforma internamente el corazón del pecador y es prenda de la futura resurrección (Rom 8,11.14-17.23; 2 Cor 1,22; 3,18, 5,1-5; Ef 1,14;

«hilastérion» in R. 3,25: VD 26 (1948) 257-276; L. Ligier, *Péché d'Adam et Péché du monde* II (s. l. 1960) 210-257; O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957) 154-161.

[16] S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon Saint Paul:* Gr 39 (1958) 309-315; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Munich 1961) 61-63; L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (París 1951) 222-223; E. Schweizer, *Πνεῦμα:* ThW VI, 417; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* II (París [38]1949) 203-213; J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul* (París 1948) 149, 161, 197; C. Spicq, *Médiation dans le NT:* DBS V, 1020-1083.

4,30). Cristo glorificado continúa su obra redentora no sólo mediante el Espíritu Santo enviado por él, sino también mediante su intercesión sacerdotal ante el Padre en favor nuestro (Rom 8,34).

La redención del hombre, comenzada con la liberación del pecado en la justificación, será consumada con la liberación definitiva de la muerte en la resurrección de los muertos (Rom 8,23; Ef 1,14; 4,30; 1 Cor 15,12-19.35-57; Flp 3,20.21; Col 3,4; 1 Tes 4,16-18). Pablo atribuye el cumplimiento escatológico de la salvación a la acción salvífica de Cristo resucitado (Flp 3,20.21; cf. Tit 2,13). Cristo glorificado es el ejemplar a cuya semejanza se realizará la salvación escatológica de los hombres; nuestra resurrección será una participación en su gloria (Rom 6,5; 8,17.29; 1 Cor 15,49; Col 3,4). Para explicar el nexo existente entre la glorificación de Cristo y la salvación escatológica de la humanidad, Pablo recurre de nuevo a la idea de solidaridad: Cristo resucitado es «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; cf. 1 Cor 15,23; Col 1,18).

Por el hombre Adán entró en la humanidad el pecado y la muerte; por el hombre Cristo la humanidad fue liberada del pecado en la justificación y de la muerte en la resurrección (Rom 5,12-21; 1 Cor 5,21-22); en el fondo de estas dos afirmaciones contrapuestas hay un aspecto común: la solidaridad. Pablo presenta la solidaridad del hombre Cristo con la humanidad en dos fases: una descendente y otra ascendente. Por la encarnación en carne mortal y por su muerte, el Hijo de Dios se hizo participante del destino de la humanidad, sometida a la muerte por el pecado (solidaridad descendente: Rom 8,3; 2 Cor 5,21). Por su resurrección, Cristo eleva la humanidad a participar en su glorificación (solidaridad ascendente: 1 Cor 5,20-23; Rom 8,17.29). El himno contenido en Flp 2,5-11 unifica estas dos fases en un solo movimiento descendente-ascendente, que comienza en la encarnación (solidaridad descendente: el Hijo de Dios se apropia nuestra condición servil [vv. 6 y 7]), pasa por la muerte de Cristo (punto ínfimo de la solidaridad descendente: humillación hasta la muerte de cruz [v. 8]) y termina en la glorificación del Señor (solidaridad ascendente: Cristo, Señor y Salvador, nos comunica su Espíritu y su gloria [Flp 2,9; 3,20; Tit 2,13; Rom 8,29; 1 Cor 15,20-22]). La solidaridad de Cristo con la humanidad da unidad a la encarnación-muerte-resurrección, es decir, a todo el misterio de Cristo y a toda su obra redentora.

c) Cristo, sumo sacerdote, en la *epístola a los Hebreos*.

El autor de la *epístola a los Hebreos* profundiza ulteriormente en la solidaridad de Cristo con los hombres y en la significación salvífica de esta solidaridad, poniendo fuertemente de relieve que Cristo experimentó en sí mismo todas las debilidades de la existencia humana, excepto el pecado, y que de este modo condujo la humanidad a la salvación (Heb 2,11-18; 4,15; 5,7-8; 2,10; 6,20). Con no menos realismo que los sinópticos destaca los aspectos humanos del Cristo histórico (Heb 2,18; 4,15; 5,7.8; Mc 14,33-37; Mt 26,36-46; Lc 22, 39-46) y con no menos claridad que Pablo proyecta sobre la actividad redentora de Jesús la luz de su eterna preexistencia como Hijo de Dios (Heb 1,1-12; 3,6; 4,14; 5,6.8; 6,6.20; 7,3.16.24.28; 9,14; 10,12; 13,8). Mediante esta combinación de la realidad plenamente humana y del carácter personal divino de Cristo (combinación que en el fondo no es sino una visión más consciente del misterio de la encarnación) realiza un notable progreso en la teología de la redención. Su más tangible originalidad está en haber designado a Cristo como el «gran sacerdote» de la nueva alianza y en haber centrado en torno a este concepto-clave toda su función salvífica desde su aparición en el mundo hasta

su eterna glorificación a la diestra del Padre (ἀρχιερεύς: Heb 2,17; 3,1; 4, 14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11; ἱερεύς: 5,6; 7,11.15.17.21; 8,4; 10,21; μεσίτης: 8,6; 9,15; 12,24). La idea del sacerdote estaba implícita en la afirmación de que Cristo voluntariamente se entregó a la muerte por los hombres, afirmación que por vez primera aparece en la descripción del siervo de Yahvé (Is 53,10-12) y de allí pasa a los sinópticos y a Pablo (Mc 10,45; Mt 20,28; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); pero la *epístola a los Hebreos* no sólo habla expresamente del sacerdocio de Cristo, sino que presenta toda su obra redentora como una mediación sacerdotal. La doctrina filoniana acerca del sacerdocio y probablemente los destinatarios mismos de la epístola ejercieron un influjo determinante en la elección de este nuevo tema, bajo el cual los diversos aspectos del misterio salvífico de Cristo quedan unificados en la idea de un sacerdocio perfecto y eterno.

Dos veces propone expresamente el concepto de sacerdote, para luego mostrar la realización perfecta de este concepto en Cristo (Heb 5,1.2; 8,3). Es esencial al sacerdote pertenecer a la familia humana y tener la experiencia de la propia debilidad para así saber reprimir la ira (μετριοπαθεῖν) ante los pecadores y con espíritu de compasión interceder ante Dios con el sacrificio por los pecados.

El Hijo de Dios se hizo hermano de los hombres, apropiándose su «carne y sangre», es decir, su condición humana sometida a la ley de la muerte, para por su muerte liberarlos de la esclavitud de la muerte y, asemejándose plenamente (παραπλησίως; κατὰ πάντα) a ellos, experimentar en sí mismo el dolor y la tentación y poder así socorrer a sus hermanos tentados (Heb 2, 11-18). Cristo apareció entre los hombres «al fin de los tiempos» para destruir el pecado mediante el sacrificio de sí mismo (Heb 9,26; cf. Gál 4,4); durante su terrena existencia estuvo internamente dispuesto a cumplir la voluntad de Dios en la inmolación de su propia vida (Heb 10,5-10; 5,7.8). La encarnación en carne mortal está ordenada a la muerte redentora; el sacerdocio de Cristo se funda en su participación en nuestra existencia mortal, participación que estaba orientada al sacrificio del Cristo como a su término final (Heb 2,14-15).

La *epístola a los Hebreos* nos descubre un aspecto nuevo de la solidaridad del gran sacerdocio con los hombres: Cristo hizo suya nuestra experiencia del sufrimiento, de la tentación, del temor ante la muerte, del dolor de la obediencia, de la persecución (Heb 2,18; 4,15; 5,7.8; 12,3). La autenticidad de la experiencia humana de Cristo está conscientemente subrayada: Cristo saboreó a sorbos el gusto amargo de la muerte (Heb 2,9); estuvo permanentemente sometido a la tentación, haciéndose así plenamente semejante a nosotros, menos en el pecado (Heb 4,15); durante su vida mortal y ante la proximidad de la muerte ofreció entre lágrimas su oración a Dios, que le podía librar (Heb 5,7; cf. Mc 14,33-37; Mt 27,46.50; Lc 23,46); supo por su propia experiencia cuán doloroso es obedecer hasta la muerte (Heb 5,8; 10,5-9); así es como Cristo se hizo completamente semejante a sus hermanos, hombre como ellos (Heb 2,17).

Esta experiencia humana del sufrimiento y de la tentación tiene una importancia decisiva en el sacerdocio de Cristo. Por el dolor alcanza Cristo la perfección (τελειῶσαι; τελειωθείς) en su mediación sacerdotal (Heb 2,10; 5,9); es capaz de auxiliar a sus hermanos tentados, intercediendo ante Dios en favor de ellos, porque mediante la experiencia de la prueba en el sufrimiento y la muerte se ha hecho misericordioso para con sus semejantes: «Por eso hubo de asemejarse a sus hermanos, a fin de hacerse pontífice misericordioso..., para expiar los pecados del pueblo. Porque en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados» (Heb 2,17-18). El gran sacerdote de la nueva alianza sabe compadecerse de las debilidades de los hombres, porque

también él conoce por experiencia la tentación, aunque no conoce el pecado (Heb 4,15). Esta compasión para con los pecadores, que es un resultado de su personal experiencia de la humana debilidad, pertenece a la perfección del sacerdocio de Cristo (Heb 5,1-2), pues contribuye a su intercesión sacerdotal ante Dios en favor de los hombres y es el fundamento de nuestra confianza (Heb 2, 17-18; 4,15-16).

La autooblación de Cristo en la cruz está siempre descrita en terminología sacrificial y constituye un acto de primer orden en su sacerdocio (Heb 7,27; 9,12.14.26.28; 10,12; 13,12). Más que el hecho mismo de la muerte de Cristo se pone de relieve el aspecto voluntario de su inmolación; el sumo sacerdote de la nueva alianza ofreció libremente el holocausto de su propia vida en obediente aceptación de la voluntad de Dios y en favor de sus hermanos, los hombres (Heb 5,8; 7,27; 9,14.28; 10,5-9; 2,9).

La muerte de Cristo fue un *sacrificio por el pecado,* a semejanza del sacrificio ofrecido una vez al año por el sumo sacerdote levítico en el gran día de la expiación (Heb 5,2.3; 7,27; 9,11.12.15.28; 10,2). Esta frecuente alusión al sacrificio de *kippur* y la expresa cita de Is 53,12 (Heb 9,28) manifiestan la presencia de la idea de sustitución expiatoria; pero este concepto no alcanza aquí más relieve que en la soteriología paulina. La idea dominante es la de solidaridad; la muerte de Cristo representa la realización suma de la participación del Hijo de Dios en el destino de la humanidad, sometida al dominio de la muerte y del pecado (Heb 2,14.15; 10,5-9); movido a compasión por la experiencia de la humana debilidad, el verdadero sumo sacerdote intercede ante Dios desde la cruz en favor de los hombres (Heb 2,17.18; 4,15; 5,2). Por la muerte de Cristo la humanidad es liberada de la esclavitud del pecado y de la muerte (Heb 2,14.15; 9,26); el imperio del pecado es destruido en el interior mismo del hombre, cuyo corazón queda purificado y santificado para poder servir al Dios vivo (Heb 1,3; 2,11; 9,14.22; 10,5-10.14.22; 13,12).

El ministerio sacerdotal de Cristo no terminó con su muerte, sino que permanece para siempre (Heb 6,20; 7,3.16.17.24.25.28). Por su pasión y muerte, Cristo ha sido glorificado (Heb 2,9) y está sentado a la diestra de Dios, como Señor del universo y sumo sacerdote de la verdadera alianza (Heb 1,3; 1,13; 8,2; 9,12.24; 10,12). La *epístola a los Hebreos* atribuye a esta mediación sacerdotal celeste tanta importancia como a la misma cruz: ambas pertenecen esencialmente al sacerdocio de Cristo (Heb 6,20; 8,1.2.6; 9,11.12.23-25). La eterna presencia del verdadero sumo sacerdote ante Dios es una mediación suplicante en favor de los hombres (Heb 7,25; 9,24; 6,20). Esta permanente intercesión celeste supone la autooblación de Cristo en la cruz y es un complemento de la misma: Cristo no se presentó en el santuario celeste ante el trono de Dios sino mediante el holocausto de su propia vida (Heb 9,12.22.24.25; 10,12.13.19.20). La intercesión celestial de Cristo es sacerdotal y comporta su eterna autooblación; el análisis de los capítulos 8 y 9 de la *epístola a los Hebreos* impone esta conclusión.

El capítulo 8 comienza con una afirmación solemne: *Este es el punto capital de nuestra exposición: nuestro sumo sacerdote ejerce su ministerio en el verdadero templo, el celestial, que no ha sido construido por los hombres, sino por Dios mismo* (Heb 8,1.2). Subrayando el nexo lógico con lo precedente (πᾶς γάρ), se dice a continuación que todo sacerdote es constituido tal para ofrecer sacrificios (cf. Heb 5,1), y en rigurosa dialéctica, se concluye que, *por consiguiente* (ὅθεν), es necesario que el sumo sacerdote celestial «tenga algo que ofrecer en sacrificio» (ὃ προσενέγκῃ: Heb 8,3). El contexto inmediatamente anterior y posterior (Heb 8,1.2.6) manifiesta con evidencia que en el v. 3 se trata del ministerio sacerdotal celeste de Cristo y que ὃ προσενέγκῃ designa

una oblación que tiene lugar actualmente en el cielo. Es verdad que en el texto original el verbo no está en presente, sino en aoristo, y que la forma aoristo de προσφερείν designa ordinariamente en la epístola a los Hebreos la autooblación de Cristo en la cruz (Heb 5,7; 7,27; 9,28; 10,12); pero la acción de ofrecer sacrificio, designada en Heb 8,3, está tan claramente localizada en el santuario celeste, que no puede ser interpretada sino de un sacrificio ofrecido en el cielo [17]. El v. 4 vuelve a poner de manifiesto que la mediación sacerdotal de Cristo en el cielo comporta la oblación sacrificial: si Cristo no estuviese en el cielo, no podría ser sacerdote, *puesto que en la tierra hay ya otros que, según la ley, poseen el ministerio de ofrecer sacrificios.* Esta explicación muestra que, en la mente del autor, Cristo en el cielo ofrece sacrificio: si, por una parte, dice que Cristo en la tierra no podría ser sacerdote *porque no podría ofrecer sacrificio,* y afirma, por otra, que en el cielo ejerce eternamente su ministerio sacerdotal, evidentemente supone que este sacerdocio celestial de Cristo comporta la oblación de un sacrificio.

El *leitmotiv* del capítulo 9 consiste en la analogía entre el sacrificio levítico de *kippur* y el sacrificio de Cristo (Heb 9,1-10.11-13.19.22-26). El acto principal del sacrificio levítico en el gran día de la expiación era el que realizaba el sumo sacerdote en el santo de los santos, al rociar el propiciatorio con la sangre de los animales previamente inmolados (Heb 9,3-6.7.12.25). En este momento principal del sacrificio se fija la atención del autor, mientras describe el sacerdocio celeste de Cristo: así como el sumo sacerdote levítico no entra en el santo de los santos sino «con la sangre de los animales», que allí ofrece en sacrificio (ὃ προσφέρει) por sí mismo y por el pueblo, así Cristo no entra en el santuario celestial sino «con su propia sangre», para presentarse allí ante Dios en favor de los hombres (Heb 9,7.11.12.24.25). Aunque no se dice expresamente que esta presencia de Cristo «con su propia sangre» ante Dios mismo es una oblación, el desarrollo del *leitmotiv* del capítulo lo supone; la comparación establecida entre el sacrificio levítico y el sacrificio de Cristo, ordenada a mostrar la superioridad del sacerdocio de Cristo, sería contraproducente si en el momento cumbre de esta comparación el sumo sacerdote levítico ofrece sacrificio y Cristo no lo ofrece. Para el autor de la *epístola a los Hebreos,* la presencia del verdadero sumo sacerdote en el verdadero tabernáculo sin la oblación del sacrificio es tan inimaginable como la presencia del sumo sacerdote levítico en el santo de los santos sin ofrecer el sacrificio. A la figura del pontífice levítico, presente en el interior del tabernáculo con la sangre del sacrificio, corresponde la realidad del verdadero sumo sacerdote de la alianza eterna, presente en el verdadero templo con la sangre de su propio sacrificio (Heb 9,24); si la realización de la figura veterotestamentaria no incluye la oblación del sacrificio, la comparación entre el sacerdocio-tipo y el sacerdocio-antitipo se desvanece en el momento decisivo. Es preciso notar además que en Heb 9,23 se hace mención expresa de un sacrificio superior a los sacrificios levíticos (κρείττοσιν θυσίαις) y que ese sacrificio más excelente (que no puede ser sino el de Cristo) tiene lugar en el templo celeste (Heb 9,23-24).

[17] El autor de la epístola a los Hebreos emplea el verbo προσφέρειν en presente para designar la indefinida repetición del sacrificio levítico (Heb 8,3; 9,7.25; 10,1.11) y en aoristo para designar el nunca repetido sacrificio de Cristo (Heb 7,27; 9,12.26.28; 10,14). Es interesante observar que la presencia eterna de Cristo en el cielo, como Señor y como sumo sacerdote, está también expresada en aoristo (ἐκάθισεν, ἐμφανισῆναι: Heb 1,3; 9,24; 10,12); se trata de un aoristo *complexivo* que designa una acción duradera, concebida como un todo [cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [10]1959)]. Esta permanente presencia de Cristo en el cielo está significada en Heb 12,2 por el perfecto κεκάθικεν.

La presencia de Cristo en el cielo es una permanente oblación de sí mismo a Dios en favor de los hombres, pero no una repetición del sacrificio de la cruz. Cristo no vuelve a ofrecerse en el cielo (Heb 9,25), sino que mantiene la oblación, que en la cruz realizó «una vez para siempre» (Heb 7,27; 9,12.28; 10,14); en la cruz se ofreció «con espíritu eterno» (διὰ πνεύματος αἰωνίου: Heb 9,14), a saber: en virtud de la potencia que le corresponde como Hijo de Dios y que le asegura un sacerdocio eterno más allá de la muerte (Heb 5,5; 7,16.17.20.21.24.28). La voluntaria inmolación de Cristo en la cruz y su presencia suplicante en el cielo son dos fases esenciales de una sola acción sacrificial; la mediación sacerdotal celeste supone y perpetúa la oblación del Calvario.

La mediación sacerdotal de Cristo no se limita a su intercesión en el cielo. Su segunda venida será también «para la salvación» de los hombres (Heb 9,28). El sumo sacerdote entró en la gloria como precursor y jefe de la humanidad (ἀρχηγός; πρόδρομος: Heb 2,10; 6,20; 10,19.20). Reaparece otra vez la idea de solidaridad; así como el Hijo de Dios se hizo hermano de los hombres, haciéndose partícipe de su condición mortal (Heb 2,10-14), así fue glorificado como jefe de la familia humana (Heb 6,20), y nuestra salvación escatológica será una participación en su gloria (Heb 3,14). Al hacerse hombre el Hijo de Dios participa en nuestro destino de muerte (solidaridad descendente) y en su glorificación nos hace participantes de su destino glorioso (solidaridad ascendente).

La *epístola a los Hebreos* subraya con insistencia la *perfección* del sacerdocio de Cristo (Heb 2,10; 5,9; 7,28); todas las excelencias, que convienen a Cristo como Hijo de Dios hecho hombre, contribuyen a hacer de él el perfecto sacerdote. El autor se sirve de la misteriosa figura de Melquisedec (Gn 14, 17-20; Sal 110,4) para mostrar la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el sacerdocio levítico (Heb 5,6.10; 6,20; 7,11.15.21) y contrapone bajo todos los aspectos ambos sacerdocios a fin de convencer a sus lectores de que Cristo es el único verdadero y eterno sacerdote.

El sumo sacerdote levítico es constituido tal en virtud de una ley de descendencia carnal (Heb 7,15) y oficia en un templo edificado por los hombres (Heb 9,11.24). No está exento de pecado, y por eso debe ofrecer sacrificio ante todo por sí mismo y después por el pueblo (Heb 5,3; 7,27.28); la ley de la muerte le impide proseguir en su ministerio, que debe pertenecer sucesivamente a muchos hombres (Heb 7,23). Ofrece en sacrificio sangre de animales, que es impotente para purificar el corazón del hombre y librarle internamente del pecado (Heb 9,9-13; 10,1-4.11); por eso debe repetir indefinidamente su sacrificio, entrando una vez cada año en el santo de los santos (Heb 9,7.25; 10, 1.11).

El sumo sacerdote de la nueva alianza ha sido tomado de entre los hombres (Heb 5,1; 2,14); pero su sacerdocio se funda en la indefectible voluntad de Dios de que su Hijo viniese al mundo y se apropiase la condición mortal de los hombres (Heb 7,21.28; 5,4-6; 2,10-17; 10,5-10). Cristo ejerce su misterio en el santuario celeste no ya en presencia del arca, sino ante Dios mismo (Heb 6,20; 8,6; 9,12.23-25); la eficacia de su intercesión se funda en su inmunidad de todo pecado (Heb 4,15; 7,25-27; 9,14.24; 1 Pe 2,22) y en su compasión para con los hombres, cuya debilidad ha conocido en la experiencia personal de la tentación (Heb 2,17-18; 4,15-16; 5,1-2). Su sacrificio es su propia vida, ofrecida en voluntaria obediencia a Dios y en favor de los hombres (Heb 2,9; 5,8; 7,27; 9,12; 10,5-10); tal sacrificio no podía menos de agradar a Dios y librar al hombre del pecado (Heb 1,3; 9,14.22; 10,14.22; 13,12).

Cristo se inmoló «con espíritu eterno» (Heb 9,14; 7,16), y por eso su mediación sacerdotal no cesó con su muerte, sino que permanece para siempre (Heb 6,20; 7,3.16.17.21.24.25.28; 13,8). Su sacrificio representa el cumplimiento y superación del culto de la antigua alianza (que era solamente «sombra» e «imagen») y la instauración de la alianza definitiva, que trae consigo los bienes «verdaderos», «celestiales», «eternos» (Heb 7,22; 8,5; 9,12.15.23; 10,1.34; 12,24; 13,20). La perfección del sacerdocio de Cristo proviene de su carácter de Hijo de Dios (Heb 7,28), que comporta la inmunidad del pecado y la victoria sobre la muerte (Heb 7,16.26-28), y de su auténtica condición humana, que implica la experiencia de la humana debilidad y la compasión ante ella (Heb 2,17-18; 4,15).

La multiplicidad de sumos sacerdotes y de sacrificios (Heb 9,25; 10,11) manifiesta la imperfección del sacerdocio levítico (Heb 7,24; 9,25; 10,1-5.11); la unicidad del sumo sacerdote del NT, Cristo, y de su sacrificio tienen su razón de ser en la perfección de su sacerdocio. Cristo es el único sumo sacerdote de la alianza, porque es el sacerdote perfecto y eterno (Heb 7,16.24.25.28); ofreció sacrificio «una sola vez para siempre», porque su sacrificio es perfecto y eterno (ἅπαξ; ἐφάπαξ: Heb 7,27.28; 9,12-14.28; 10,10.12-14). *Una sola vez* apareció el Hijo de Dios en el mundo (Heb 9,26); *una sola vez* murió Cristo, como una sola vez mueren los hombres (Heb 9,27.28; 7,27; 1 Pe 3,18); *una sola vez* entró en el cielo «con su propia sangre» (Heb 9,12): he aquí los diversos aspectos del *una sola vez* del sacerdocio y del sacrificio de Cristo.

La mediación sacerdotal de Cristo tiene lugar «una sola vez para siempre»: *a)* porque en su aparición en el mundo Cristo fue constituido sacerdote «según una potencia de vida indestructible» (Heb 7,16.28); *b)* porque su muerte no puede repetirse, pues en la cruz Cristo se ofreció a Dios «con espíritu eterno» (Heb 9,14.26); *c)* porque Cristo glorioso está eternamente ante Dios en favor de los hombres (Heb 7,24.25; 9,12.24; 6,20). El «una vez para siempre» expresa la irrepetibilidad de la encarnación, de la muerte y de la glorificación eterna del Hijo de Dios (Heb 9,12.26.27). Esta irrepetibilidad se funda en la realidad histórica de la existencia humana de Cristo (la existencia del hombre se realiza una sola vez, como una sola vez tiene lugar su muerte: Heb 9,27), y principalmente en la eternidad de Cristo como Hijo de Dios (Heb 7,21.28); el misterio del Hijo de Dios hecho hombre no puede repetirse, porque implica en sí mismo el sentido de lo definitivo, perfecto y eterno [18].

[18] C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* I (París 1952) 291-301; II (París 1953) 188-312; íd., *Médiation dans le NT:* DBS V (París 1957) 1044-1066; íd., *Paul, Épître aux Hébreux:* DBS VII (París 1962) 263-265; G. Schrenk, *Ἀρχιερεύς:* ThW III, 265-284; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957) 83-106; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (Ratisbona 1963) 305-322; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Gotinga ¹¹1960) 158-238; E. M. Esteve, *De caelesti mediatione Christi iuxta Hebr. VIII, 3-4* (Madrid 1949); Th. da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei:* Gr 39 (1958) 319-334; S. Lyonnet, *De notione expiationis:* VD 38 (1960) 65-75; A. Vanhoye, *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux:* RSR 47 (1959) 44-60; íd., *De «aspectu» oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebraeos:* VD 37 (1959) 32-38; Fr. von Bodelschwingh, *Jesus der Mittler des NT nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes* (Bethel ³1939); F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955) 26-64; A. Oepke, *Μεσίτης:* ThW IV, 603-627; F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament* (Giessen-Basel 1950) 669; J. Bonsirven, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'Épître aux Hébreux:* NRT 66 (1939) 641-660, 769-786; J. Moffat, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Edimburgo ⁴1957) 105, 132.

El autor de la *epístola a los Hebreos* ha visto con profundidad la unidad interna de todo el misterio salvífico de Cristo. La encarnación del Hijo de Dios en carne mortal está ordenada a la muerte redentora (Heb 2,14-15; 9,26; 10,5-10); la muerte en la cruz, aceptada por Cristo en obediencia a Dios y ofrecida «con espíritu eterno», tiene como consecuencia su eterna glorificación (Heb 2,9; 5,7-8; 9,12.14); si Cristo debía morir en cuanto era hombre como nosotros (Heb 2,14; 10,5-9), en cuanto Hijo de Dios tenía en sí mismo una «potencia de vida indestructible» (Heb 7,16). En su aparición en el mundo, el Hijo de Dios quedó constituido sacerdote para siempre, destinado a su autooblación (Heb 9,26; 5,5-6; 7,21.28) y aceptó la voluntad de Dios acerca de su propia vida (Heb 5,7.8; 10,5-10); en la cruz ofreció el sacrificio de sí mismo (Heb 7,27; 9,14); su glorificación eterna comporta perpetuación de su oblación ante Dios en favor de los hombres (Heb 8,1-6; 9,24). La unidad interna de la obra redentora de Cristo, que se desarrolla en las tres etapas fundamentales de la encarnación (Heb 2,10-18; 9,26; 10,5-9), muerte en la cruz (Heb 7,27; 9,14. 26-28) y eterna glorificación (Heb 1,3; 10,12), coincide con la unidad interna de la obra redentora de Cristo, que se desarrolla en las tres etapas fundamentales de la encarnación (Heb 2,10-18; 9,26; 10,5-9), muerte en la cruz (Heb 7,27; 9,14.26-28) y eterna glorificación (Heb 1,3; 10,12), coincide con la unidad interna del sacerdocio y del sacrificio de Cristo. La totalidad del misterio de Cristo está presentada como el desarrollo de una única mediación sacerdotal, cuya fase descendente incluye la encarnación y la muerte del Hijo de Dios (que de este modo se hace solidario de nuestra existencia humana, destinada a la muerte: Heb 2,14) y cuya fase ascedente se identifica con su eterna glorificación (por la cual Cristo, jefe de la familia humana, nos eleva a participar en su destino glorioso: Heb 2,10; 6,20). La muerte redentora, término de la encarnación y punto de partida de su glorificación, ocupa el centro del sacerdocio de Cristo, es decir, de todo su misterio salvífico; pero el término final de este misterio es la mediación sacerdotal eterna de Cristo, que en su segunda venida completará definitivamente la salvación de los hombres, haciéndoles participantes en su propia gloria (Heb 9,28; 2,10; 6,20). La mediación sacerdotal del Hijo de Dios comienza en su existencia terrena (Heb 9,26; 10,5-9; 2,14-18; 5,7-8), culmina en la cruz (Heb 7,27; 9,14; 10,10) y permanece para siempre en su existencia gloriosa (Heb 6,20; 7,3.17.21.24.25.28; 8,2.6; 9,24; 13,8). Esta grandiosa visión de toda la obra salvífica de Cristo, como una sola autooblación del eterno sacerdote, ha sido lograda mediante una nueva penetración en el misterio de la encarnación.

d) Carácter sacrificial de la obra de Cristo según Juan.

Mientras la *epístola a los Hebreos* centra toda la doctrina de la redención en el *sacerdocio* de Cristo, los escritos joánicos no aplican una sola vez a Cristo el título de «sacerdote». Sin embargo, no solamente mencionan expresamente la autooblación de Cristo en la cruz y aluden continuamente a la misma, sino que acentúan el aspecto interior y voluntario de su sacrificio más fuertemente que ningún otro escrito del NT (Jn 10,15-18; 14,29-31; 17,19; 19,30). La soteriología joánica presenta en sus grandes líneas una notable semejanza con la paulina y con la de la *epístola a los Hebreos:* la obra de la salvación radica en la encarnación misma, tiene su momento decisivo en la cruz y alcanza su plenitud en la glorificación de Cristo, que representa la perpetuación de su mediación.

Como Pablo, nos presenta Juan la humanidad como dominada por el pecado y la muerte, que fueron introducidos en el mundo por la «antigua serpiente»

(Jn 8,44; 12,31; 14,30; 1 Jn 1,8; 3,12; 5,19; Ap 12,9; cf. Gn 2,17; 3,19; Sab 1,13; 2,24; Rom 5,12). El pecado es oposición a la voluntad de Dios y odio contra él (Jn 15,23-24; 7,7; 8,42; 1 Jn 3,1.4); por eso el hombre pecador está separado de Dios, que es la luz (Jn 9,31; 1 Jn 1,5; 3,8), camina en las tinieblas y huye de la luz (Jn 3,19-21; 8,12; 12,35-36; 1 Jn 1,7; 3,1.13).

La iniciativa salvífica tiene su origen en el amor gratuito del Padre, que quiso enviar su Unigénito al mundo y nos lo entregó para, por su muerte, librarnos del dominio del pecado y darnos la vida eterna. Juan ve en la encarnación *la manifestación suprema del amor de Dios para con la humanidad* pecadora (Jn 3,14-18; 1 Jn 4,9.10.14.16.19; cf. Rom 5,8; 8,32; Heb 10,10).

«El Verbo se hizo carne», es decir, hombre pasible y mortal como nosotros: el término σάρξ designa en Jn 1,14 la condición perecedera y mortal del hombre (cf. Jn 3,6; 6,51; 17,2; 1 Jn 4,2; 2 Jn 7; Gn 6,3.13; Sal 56,5; Job 12,10; Eclo 14,18; Jl 2,28; Is 40,6) [19]. Al apropiarse nuestra mortalidad, el unigénito del Padre quedó destinado a la muerte para, por su muerte, darnos la vida: la encarnación en carne mortal miraba, como a su término final, a la muerte redentora de Cristo (Jn 6,33.51; 10,10; 12,24.47; 1 Jn 4,8-14; cf. Rom 8,3; Heb 2,14; 10,5-10).

Cristo aceptó libremente su destino a la muerte como el «mandato» de su Padre (Jn 10,18; 14,31); en lo más íntimo de su diálogo filial con Dios tiene siempre presente su muerte, como «su hora» decisiva, para la que ha venido al mundo (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.37; 13,1; 17,1). Nadie puede quitarle la vida, sino que él la entrega por sí mismo en obediencia amorosa a su Padre (Jn 10,15.17.18; 14,31; 15,10) y en amor redentor para con los hombres: la muerte en la cruz es la prueba suprema de su amor a los hombres (Jn 10,11.15; 13,1; 15,13; 17,19; Ap 1,5; cf. 2,20; Ef 5,25; Flp 2,8; Heb 5,8).

Juan no ha narrado el episodio del combate interior de Cristo en Getsemaní, tan realísticamente descrito por los sinópticos (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-46); pero en su larga introducción a la narración de la pasión ha descubierto los más íntimos sentimientos de Cristo: «Ahora mi alma se siente turbada. Y ¿qué diré: Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido yo a esta hora! Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,27-28; cf. Heb 5,7); «... para que el mundo conozca que yo amo al Padre y que, según el mandato que me *dio, así hago...*» (*Jn 14,31*). *El capítulo 17 del cuarto evangelio es llamado con* razón, desde hace cuatro siglos, «la oración sacerdotal» de Cristo, pues en él aparece la actitud personal de Cristo ante la proximidad de su sacrificio como plenamente sacerdotal. En íntimo diálogo con el Padre, Cristo vive con profunda emoción la inminencia de «su hora» (Jn 17,1) y se ofrece libremente en sacrificio por los hombres (Jn 17,19). Cuando el sacrificio cruento está ya para consumarse con la muerte del Crucificado, la palabra postrera de Cristo expresa la entrega definitiva de su vida en obediencia al Padre y por la salvación de los hombres (Jn 19,30; cf. 4,34; 6,38.39; 10,15-18; 14,31).

Los escritos joánicos destacan fuertemente el carácter sacrificial de la muerte de Cristo, unas veces con afirmaciones directas (Jn 10,11.15.17.18; 17,19) y otras con metáforas o claras alusiones (Jn 1,29; 6,51; 12,24; 1 Jn 1,7; 2,2; 4,10;

[19] J. M. Lagrange, *L'Évangile selon Saint Jean* (París ²1927); Fr. Tillmann, *Das Johannes-Evangelium* (Bonn 1922) 45; F. M. Braun, *L'Évangile selon Saint Jean* (París 1950) 317; D. Mollat, *L'Évangile selon Saint Jean* (París 1953) 69; M. E. Boismard, *Le Prologue de Saint Jean* (París 1957) 67; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Gotinga ⁸1959) 37; S. de Ausejo, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el cuarto evangelio,* en *Sacra Pagina* II (París 1959) 219-234; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Ratisbona ³1961) 47.

5,6; Ap 1,5; 5,6.9.12; 7,14; 12,11). Con su muerte, Cristo venció definitivamente al «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,31; 16,33; Ap 12,3-9) y destruyó el imperio del pecado (Jn 1,29; 1 Jn 3,5.8). El aspecto expiatorio del sacrificio de Cristo está insinuado en 1 Jn 2,2; 4,6 (cf. Rom 3,25) y quizá en Jn 1,29 (cf. Is 12,1-12; 1 Pe 2,24); pero prevalece la idea de que Cristo murió «en favor de» los hombres (Jn 6,51; 10,11.15; 15,13; 17,19), a saber: para librarlos del pecado (1 Jn 1,7.9; 2,12; 3,5.8; Ap 1,5) y darles la vida eterna; por su muerte, Cristo se convierte en fuente de vida para el mundo (Jn 12,24; 15,1; 3,14-18; 6,51; 10,10.11; 17,2; 1 Jn 4,9.10). La «vida eterna» joánica designa la interna transformación que experimentan, ya durante la existencia terrena, los hombres que creen en Cristo (Jn 3,36; 5,24.40; 6,40.47.53; 10,10; 1 Jn 3,14.15); esta transformación incluye la comunión de vida con Cristo, la intimidad con él, la divina filiación y el verdadero «conocimiento» de Dios, que se manifiesta en evitar el pecado y observar los mandamientos, especialmente el mandamiento del amor para con los hombres (Jn 1,12.13; 3,14-18; 6,56; 10,14.28; 14,20-23; 15,1-10.14; 17,3.21-23; 1 Jn 1,6; 2,3-9; 3,1.2.6.9.14. 15.24; 4,7.8.11.13.16; 5,1.11.12.20).

La muerte y la resurrección de Cristo pertenecen a «su hora», es decir, constituyen un solo evento, que es su vuelta de este mundo al Padre (Jn 13, 1.3; 12,23.27.28.33; 16,28; 17,1.5). Su glorificación comienza en la misma cruz, pues por su muerte Cristo pasa a ser centro de vida para toda la humanidad (Jn 3,14-15; 12,23.24.28.32; 13,31; 17,1.5). La razón de este íntimo vínculo entre la muerte y la resurrección del Salvador está en que el Hijo de Dios tenía plena potestad sobre su propia vida, y en virtud de esta potestad, entregó su vida en sacrificio; nadie pudo quitarle la vida contra su voluntad, sino que la entregó libremente para volverla a tomar (Jn 10,17-18; cf. Heb 9,14; 7,16). La mediación salvífica de Cristo no terminó con su muerte. Cristo glorificado está para siempre ante Dios en favor de los hombres (1 Jn 2,1-2; cf. Heb 9,24); esta mediación celeste, cuya eficacia proviene del sacrificio de la cruz (1 Jn 1,7), está descrita en Ap 5,6-12 (cf. Heb 8,3) como una perpetuación del mismo. El resultado de la mediación gloriosa de Cristo es la misión del Espíritu Santo. Era necesario que Cristo volviera al Padre por su muerte y resurrección, para que nos enviara el Espíritu Santo (Jn 16,7.14; 14,16.26; 15,26): sólo Cristo glorificado podía darnos su Espíritu (Jn 7,39; cf. 1 Cor 15,45).

En su segunda venida, Cristo consumará definitivamente su obra salvífica; por su muerte y su glorificación ha ido a «la casa de su Padre» a prepararnos allí un lugar y volver al fin de los tiempos para llevarnos a su gloria; la salvación escatológica será una manifestación y comunicación de la gloria de Cristo a los hombres (Jn 14,1-3; 17,24). La «vida eterna» en su fase definitiva incluye la resurrección del hombre (Jn 6,40.51.54.57; 11,25) como una participación en la glorificación eterna de Cristo, que es «el primogénito de los muertos» (Ap 1,5; 3,21; 20,6; cf. 1 Cor 15,20.23; Col 1,18; Heb 2,10; 6,20)[20].

[20] A. Feuillet, *L'Incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques,* en A. Robert-A. Feuillet (eds.), *Introduction à la Bible* (París 1959) 890-914; F. Mussner, *ΖΩΗ. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952); M. E. Boismard, *Jésus Sauveur d'après Saint Jean:* «Lumière et Vie» 1 (1954) 391-410; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo 1953) 57-62, 69-81; J. Jeremias, *Ἀμνός, ἀρνίον:* ThW I, 341-345; W. Grundmann, *Ἁμαρτάνω:* ThW I, 308-311; J. Behm, *Παράκλητος:* ThW V, 398-412; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (Londres 1958) 146-147, 312-313, 426; S. Lyonnet, *De Peccato et Redemptione* I (Roma 1960) 71-78; W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (París-Brujas 1958)

No es difícil descubrir en el cuarto evangelio la unidad del misterio de Cristo, que coincide con la unidad de su obra salvífica. El Verbo eterno del Padre descendió de la esfera de lo divino y celeste a la esfera de lo terreno y humano (Jn 1,1-11; 3,12-13.31; 6,33.38.51.62; 8,14.16.29.38.40; 12,46.49; 13,3; 16,28; 17,5.8.18) y se apropió nuestra humana mortalidad (Jn 1,1.2.14) para, por su muerte y resurrección, volver al estado glorioso que le corresponde como unigénito del Padre (Jn 3,13; 7,33; 13,1-3.31-32; 14,1-3; 16,5.16.28; 17,1.5. 13.24). Juan presenta varias veces en una sola fórmula la unidad de este movimiento descendente-ascendente: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28; 13,3; 17,5; 3,13). Los momentos fundamentales de este progresivo realizarse del misterio de Cristo son la encarnación (la venida del Hijo de Dios al mundo: Jn 1,14) y «la hora» de Cristo, es decir, el evento de su muerte-resurrección (la vuelta de Cristo al Padre: Jn 12,23-33; 13,1-3.31-32; 17,1-5)[21]. La encarnación en carne mortal estaba destinada a la muerte (Jn 1,14; 6,51; 10,10-18), y la muerte voluntaria del Hijo de Dios comportaba su gloriosa resurrección (Jn 10,17-18). Este movimiento descendente-ascendente del Hijo de Dios, hecho hombre, es salvífico en todas sus fases: por la encarnación, el unigénito del Padre se hizo solidario de nuestra humana mortalidad y por su glorificación nos hace solidarios de su gloria; ha entrado en la «casa de su Padre», como «el primogénito de los muertos», para comunicarnos su propia gloria (Jn 14,1-3; 17,24; Ap 1,5). El misterio de la salvación es la realización plena de la encarnación: el Hijo de Dios se apropia nuestra humanidad débil y mortal para hacernos participantes en su humanidad gloriosa. Por eso este misterio tiene su punto culminante en el sacrificio de Cristo en la cruz y en la eterna mediación de Cristo glorificado.

3. *Cristo, el Señor*

a) La concepción del reino de Dios en el Nuevo Testamento.

La concepción mesiánica más extendida en el judaísmo palestinense en tiempos de Jesús nos es conocida principalmente a través de los *Salmos de Salomón* (siglo I antes de Cristo) y otros apócrifos del AT: el Mesías, «hijo de David» y rey de Israel, destruirá la dominación extranjera, purificará Jerusalén de la presencia de los paganos, logrará la reunificación del pueblo escogido, establecerá el Imperio de Israel en las naciones e impondrá la paz en el mundo; de este modo, el reino de Dios será instaurado en Israel y, mediante Israel, en todos los pueblos, que vendrán a Jerusalén a contemplar la gloria de Yahvé (SalSl 17,23-50; Bar[sir] 72,2-6; 4 Esd 13,35-50). En los evangelios se refleja esta expectación mesiánica popular, fuertemente coloreada de nacionalismo religioso (Mc 10,47; 11,10; 15,2.9.12.18.32; Mt 2,2; 20,29; 21,9; 27,11. 29.37.42; Lc 18,38; 19,38; 24,21; Jn 1,49; 6,15; 12,13; 19,3.14.15.21).

Pero en algunos ambientes esotéricos del judaísmo el Mesías no era considerado como el libertador político de Israel, sino como un ser sobrehumano, un «Hijo del hombre» preexistente al mundo, cuyo nombre permanecerá escondido hasta el fin de los tiempos y que entonces aparecerá como juez de los hombres y como jefe de la salvación para todas las naciones: en la era escatológica el «Hijo del hombre» alcanzará la soberanía en el reino de Dios, cuya

131-145; V. Taylor, *The Names of Jesus* (Londres 1954) 104-106, 116-118, 121-124, 134-146.

[21] R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament* (Brujas 1961) 85-86.

repentina aparición comportará la catástrofe final del mundo y el juicio definitivo de toda la humanidad (Dn 7,13.14.27; Hen[et] 58,3; 62,15; 94,6-11; 4 Esd 7,33).

El concepto de «reino de Dios» tiene su origen en el dominio del Creador sobre el mundo (Sal 24; 47; 93; 96; 97; 98; 104; 145) y especialmente en la intervención de Yahvé como jefe del pueblo israelita a través del desierto hasta la tierra prometida, es decir, como Dios de la alianza (Ex 15,13.18; 33,7-11; Nm 24,28; Dt 33,5). La soberanía de Yahvé sobre Israel era tan fuertemente sentida, que Gedeón rechazó la dignidad real en reconocimiento de que Dios era el único rey del pueblo escogido (Jue 8,22s), y el profeta Samuel se indignó ante la petición del pueblo, que deseaba un rey (1 Sm 8,6-0; 12,6-19). El monarca fue considerado como el lugarteniente de Dios (1 Sm 29,6; 2 Sm 1,14; 4,9), pues Yahvé seguía siendo el verdadero soberano de Israel (1 Re 8,6; 1 Cr 28,5; 29,23; 2 Cr 9,8). En su entronización recibía el rey la unción, que le confería un carácter sagrado (1 Sm 10,1; 16,13; 2 Sm 2,4.7) y por eso era llamado el «ungido» (en hebreo, *mašiaḥ)* de Yahvé (1 Sm 9,16; 24,7.11; 26,9. 11.23; 2 Sm 1,14.16; 19,22; Sal 2,2).

La dinastía davídica recibió de Dios una promesa de perennidad: el rey-Mesías pertenecerá a ella (2 Sm 7,4-17; 23,7; 1 Cr 17,3-27). Ante la catástrofe política de la dinastía y de la misma nación judía, los profetas anunciaron que Yahvé volvería a reinar en Jerusalén; pero ahora no se trata ya de un reinado nacional, sino de una soberanía universal y escatológica. Al fin de los tiempos Yahvé instituirá la alianza salvífica definitiva, en la que todos los pueblos alcanzarán el verdadero conocimiento de Dios y el perdón de los pecados. Toda la creación tomará parte en las bendiciones de la salvación escatológica; el nuevo reinado de Yahvé adquiere una dimensión universal y un carácter exclusivamente religioso (Miq 3,12; 4,7; Jr 31,31-34; Is 2,1-4; 11,6-9; 19,23-25; 40,3-5; 42,6-10; 45,14-17; 49,13; 53,3; 59,21; 61,8; Ez 47,1-23). El Mesías, descendiente, o al menos sucesor de David, instaurará este reinado definitivo de Yahvé (Miq 5,1-5; Is 7,13s; 9,6; 11,1; 16,5; 22,22; 37,35; 38,5; 55,3; Jr 17, 25; 23,1.5; 30,9; 33,15.17.21.22.26; Ez 34,23s; 37,24; Os 2,1; 3,5; Am 9,11; Zac 9,9; 12,8.10; 13,1; 1 Mac 2,57)[22].

El «reino de Dios», tema central del mensaje de Jesús, empalma con el reino escatológico anunciado por los profetas y especialmente con la buena nueva del Déutero-Isaías (Lc 4,18). Pero Jesús predica un reinado escatológico que ya *desde ahora* deja ver los signos de su presencia y solicita los hombres a una decisiva toma de posición. Solamente al fin de los tiempos llegará el reino de Dios en la manifestación plena de su potencia (Mc 4,2-34; 13,1-37; Mt 13, 1-52; 24,1-57; Lc 17,20-37; 25,5-36); pero ya desde ahora se está realizando la instauración del reino, pues el fin de los tiempos ha comenzado con la predicación y los milagros de Jesús: en él se cumplen las profecías y por él está siendo destruido el poder del demonio; él perdona los pecados y anuncia la salvación para todos los hombres (Mc 1,15; 2,10; 3,23-37; Lc 4,18; 7,22; 10,24; 11,17-20; 16,16; 17,21; Mt 11,1-6.12; 12,25-28). Jesús tiene conciencia de que

[22] M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (París ³1931); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tubinga 1934); J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (París 1934); W. Vischer, *Das Christuszeugnis des AT* (Zurich 1948-1952); S. Mowinckel, *He that cometh* (Oxford 1956); A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'AT* (Brujas ⁵1955); íd., *Messianisme:* DBS V, 1165-1212; L. Cerfaux-J. Coppens, *L'Attente du Messie* (Brujas 1954); íd., *La venue du Messie* (Brujas-París 1962); J. Schildenberger, *Messiaserwartung:* HaagBL 1117-1136; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrashim* II (Munich 1924) 273-299; IV/2 (Munich 1928) 799-976; E. Dhanis, *De Filio hominis in VT et in judaismo:* Gr 45 (1964) 5-60.

su misión es la realización presente-escatológica del reino de Dios: éste es su secreto (Mc 4,11). La entrada en el reino o la exclusión definitiva del mismo están vinculadas a la libre decisión de los hombres respecto de él (Mc 8,35-38; 9,37; 10,29; Mt 5,11; 8,21; 10,31-33; 16,24; 18,5; 19,28; 25,34-46; Lc 9,23-27. 48.59.60; 11,23; 18,8). Jesús no se aplicó nunca a sí mismo los títulos de «hijo de David», «rey de Israel» o simplemente «rey» que suscitasen en la mente del pueblo la idea de un libertador de la nación judía (Mc 10,47s; 11,10; 15,2.9. 12.18.26; Mt 9,27; 12,23; 15,22; 21,9; Lc 18,38; 19,38; 23,3.7.8; Jn 1,49, 12, 13; 18,34-37); rechazó el aspecto político de la concepción mesiánica (Mt 4,8ss; Lc 4,5-9; Jn 6,15), porque su reino no era de este mundo (Jn 18,36). Así se explica su actitud reservada ante el título mismo de *Mesías;* nunca se designa a sí mismo con este nombre, y si en la confesión de Pedro y en la solemne intimación del sumo sacerdote implícitamente lo admite, es para inmediatamente corregirlo, despojándolo de toda coloración nacionalista y elevándolo a una más alta significación: su misión mesiánica incluye su muerte por la redención de los hombres para llegar así a su glorificación escatológica (Mc 8,27-33; 10,45; 14,61-62). Jesús se designó a sí mismo con un título misterioso que aparece en los sinópticos con más frecuencia que cualquier otro y siempre en los labios mismos de Jesús: su autodesignación fue «Hijo del hombre» (catorce veces en Mc: 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21 [bis].62; diecinueve veces en Mt: 10,23; 12,8.40; 16,27.28; 17,9.12.22; 19,28; 20,18.28; 24,27.30. 37.39.44; 25,31; 26,2.24.45.64; diecinueve veces en Lc: 5,24; 6,5; 9,22.26.44; 11,30; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 18,31; 21,27.36; 22,22.69; 24,7). El análisis de todos estos textos permite determinar qué afirmó Jesús de sí mismo al designarse como el «Hijo del hombre»: Jesús sufrirá la muerte por la salvación de los hombres, pero será exaltado a la diestra de Dios y participará en su soberanía para, al fin de los tiempos, volver como rey y juez de los hombres (Lc 21,36; Mt 25,31-46) en la gloriosa instauración del reino.

Este concepto de «Hijo del hombre», que unifica en admirable síntesis la humillante muerte de Jesús con su elevación a la gloria de Dios, es, en último término, una creación de Jesús mismo (aunque delata visiblemente el influjo de Is 53; Dn 7,13-14; Sal 110,1) y nos revela el misterio de la misión y de la persona de Jesús: el «Hijo del hombre» es simultáneamente el paciente «siervo de Yahvé» y el «Hijo» de Dios (Mc 12,1-12; 1,12.32; 16,61-62).

Jesús no precisó el *cuándo* del fin de los tiempos; es éste un secreto reservado al Padre (Mc 12,32). Para el tiempo intermedio entre su acción personal en su existencia terrena y la manifestación escatológica del reino, Jesús instituyó la Iglesia como la comunidad de la salvación y de la alianza definitiva. El comunicó a los apóstoles la potestad de «atar y desatar», es decir, de enseñar y de perdonar los pecados, de tal modo que su acción en la tierra tendrá su efecto en los cielos; Pedro recibió las llaves del reino de los cielos (Mt 16,18s; 18,18)[23].

[23] J. Coppens-L. Dequeker, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le NT* (Lovaina ²1961); T. W. Mason, *Jesus the Messiah. The synoptic tradition of the revelation of God in Christ* (Londres ⁴1952); íd., *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester 1962); J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona ³1954); J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu* (París 1957); V. Taylor, *The Names of Jesus* (Londres 1954); íd., *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1955); O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957) 111-244; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo 1959); Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (Roma 1962); L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus* (Brujas-París 1962); H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963).

b) Cristo como Mesías y Señor en la Iglesia primitiva.

La fe de la Iglesia naciente tuvo su origen y su centro en la resurrección de Jesús. El núcleo del mensaje cristiano primitivo expresaba con rasgos vigorosos la identidad del Crucificado y del Resucitado, es decir, del Jesús histórico y del Jesús glorificado (Hch 2,22-24.32.36; 3,13-15; 4,2.10; 5,30s; 10,37-43; 13,27-31). El primer discurso de Pedro termina con esta enérgica conclusión: «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, que vosotros crucificasteis» (Hch 2,36). «Cristo» (en arameo, *mešiḥa:* «ungido») y «Señor» fueron los títulos con los cuales la primitiva Iglesia expresó su fe en Jesús resucitado.

El título de «Mesías», ante el cual había mantenido Jesús una actitud reservada, pertenece a la más antigua confesión de fe cristiana (es particularmente frecuente en los primeros capítulos de Hch: 2,36.38; 3,6.18.20; 4,10.27.33; 5,42; 8,5.12). La Iglesia primitiva vio en Jesús muerto y glorificado al Mesías-Salvador prometido por Dios en el AT; su mesianidad se ha realizado en el evento salvífico de su muerte-resurrección, anunciado por los profetas (Hch 2,25-38; 3,15.18.22-26; 4,9-12; 5,31; 7,37; 10,43).

El título «Señor», como designación del Resucitado, no es una creación de Pablo ni de las comunidades helenocristianas; surgió en un ambiente judeocristiano como expresión de la primitiva fe cristiana. El hecho de que Pablo, en una carta escrita en griego y destinada a una comunidad cristiana de lengua griega, introduzca inesperadamente la frase aramea *Maranatha* (1 Cor 16,22) es una prueba inequívoca de la antigüedad de esta fórmula y de su origen palestinense. *Maranatha* puede tener dos sentidos: *a)* «El Señor viene» (confesión de fe). *b)* «Ven, Señor» (invocación; cf. Did 10,6; Ap 22,20). Pero, en todo caso, esta fórmula aramea muestra que las más antiguas comunidades cristianas expresaban su fe en Jesús glorificado con el término «Señor». Muy pronto la fe cristiana cristalizó en la confesión del señorío de Jesús; ser cristiano, creer en la resurrección de Jesús y confesarle como «Señor» eran una misma cosa (Hch 2,36; 5,14; 8,16; 9,1.17.35.42; 10,36; 11,20-24; 13,12.49; 14,25; 15,11.35.36; 18,9.25; Flp 2,11; Rom 4,24; 10,9-13; 1 Cor 1,2; 9,1; 12,3; Col 2,6).

La denominación de Jesús como «el Señor» refleja la actitud viviente característica del cristianismo naciente. Jesús resucitado está en el centro del culto y de la vida religiosa de la primitiva Iglesia, especialmente en la liturgia bautismal y eucarística (Hch 2,38; 8,12.16; 10,48; 1 Cor 6,11; 10,21; 11,21-30; cf. Did 9,1; 10,1; 14,1); es invocado con el título «Señor» por quienes estaban acostumbrados a invocar a Dios en el culto judío con ese mismo título (Hch 2,38; 7,59s; 8,12.16; 10,48; 1 Cor 1,2; 6,11; 10,21; 11,21-30; 16,22; Ef 5,20; cf. Did 9,1; 10,1; 14,1). Cristo glorioso participa en la soberanía misma de Dios y volverá al fin de los tiempos como juez de todos los hombres (Hch 2, 32-36; 3,20s; 5,31; 10,40-43; 17,31). El hace sentir su presencia viva en la Iglesia mediante los signos milagrosos realizados por los apóstoles en su virtud (Hch 3,6.12-16; 4,10.30; 9,34) y mediante la acción del Espíritu Santo por él enviado (Hch 2,33), que infunde a los creyentes la fortaleza necesaria para confesar ante los hombres la fe en el Resucitado (Hch 4,1-31; 5,17.18.26-42; 6,3. 4.8.10; 7,55.59). La soberanía de Jesús resucitado tiene un carácter esencialmente salvífico (Hch 5,31); la salvación es posible solamente por él, y por eso es necesario creer en él para salvarse (Hch 2,38; 3,12; 10,43; 13,38).

La fe de los primeros cristianos en «el Señor» tuvo su origen ante todo en la resurrección misma de Jesús, que le reveló como vencedor de la muerte (Hch 2,24; 13,34) y de este modo comunicó a su persona una nueva dimensión. Por otra parte, la glorificación celeste de Jesús enlazaba con aquella figura del

«Hijo del hombre» sentado a la diestra de Dios, en la cual Jesús había descrito misteriosamente su propio destino; es interesante observar que las últimas palabras del diácono Esteban son a la vez una confesión de fe en Jesús como el «Hijo del hombre» entronizado en la gloria de Dios y una invocación de Jesús como el «Señor» (Hch 7,65.59.60). Notable es también la coincidencia de la oración del moribundo protomártir al «Señor Jesús» con la oración de Jesús crucificado a su «Padre» (Hch 7,59s; Lc 23,34.46): la actitud religiosa de Esteban está centrada en Jesús «Señor», como la actitud de Jesús estuvo centrada en Dios, su «Padre». Esta actitud viviente de los primeros cristianos respecto al Resucitado, que se tradujo en el título «Señor», representaba una etapa decisiva hacia la formulación explícita de la divinidad de Jesús (Hch 9,20.22; 13,33; Rom 1,4).

c) La soberanía de Dios según Pablo, Heb y Jn.

Pablo (cuya conversión tuvo su origen en una experiencia personal privilegiada de Jesús resucitado: Hch 9,1-19; 1 Cor 15,8; Gál 1,11-16) pudo expresar su fe en él mediante los títulos «Cristo» y «Señor», que pertenecían al patrimonio de la Iglesia primitiva (Hch 9,22.27; 13,32-40.47; Flp 2,11; 1 Cor 1,2; 15,1-9; 16,22; Rom 4,24; 9,10) y que él empleó bajo diversas fórmulas como nombres propios de Jesús («Cristo», «Cristo Jesús», «Jesús Cristo», «Señor Jesús Cristo», «Señor»). En sus escritos, como en la predicación apostólica primitiva, la soberanía de Jesús aparece vinculada al evento de su resurrección (Hch 2,36; 10,34-43; Flp 2,9-11; Rom 9,10); pero la perspectiva de la preexistencia de Cristo como Hijo de Dios hace más claramente visible el carácter divino de esta soberanía (Rom 1,3s; 8,3; Gál 4,4; 1 Cor 8,6; 2 Cor 8,9; Col 1,15-17).

El himno que nos ha sido transmitido en Flp 2,6-11 constituye el enlace entre la fe cristiana y la teología paulina acerca del «Señor» Jesús. Su contenido doctrinal es una verdadera síntesis cristológica: preexistencia y dignidad divina de Cristo (v. 6); su apropiación de nuestra débil condición humana y su obediencia hasta la muerte en la cruz (vv. 7 y 8); el voluntario sacrificio de Cristo en la cruz como razón (διό) de su glorificación: identidad entre el Crucificado y el Resucitado (v. 9); Cristo glorificado recibe el nombre que está por encima de todo nombre, para que toda la creación le adore y todos los hombres le confiesen como el «Señor» (vv. 10 y 11). En la excelencia del «Señor» sobre toda la creación, que ante él debe postrarse en adoración, está claramente indicada la soberanía universal y divina del Resucitado.

Por la resurrección, Cristo es el Señor (Rom 10,9; Flp 2,11); su reinado sobre el mundo comienza ya con su misma entronización a la diestra del Padre (Ef 1,19-23; Rom 8,34; 41,9; Col 3,1). El posee la primacía de excelencia sobre todas las criaturas (Col 1,15-17; cf. 1 Cor 8,6). La creación tiene su fundamento y su fin en Cristo. En el misterio de su sabiduría Dios ha predestinado todo en orden a Cristo y ha querido hacer converger todo en él (Ef 1,9-11; 3,11): Cristo es el centro de la creación y de la historia de la salvación. Por su muerte y su resurrección ha sometido a sí mismo todas las potencias creadas y de este modo ha reconciliado la creación con Dios (Col 1,20; 2,10.15; Ef 1, 19-23); la soberanía de Cristo sobre el cosmos es salvífica y se ordena definitivamente a someter toda la creación a Dios (1 Cor 8,5s; 15,24-28; Rom 11,36). Pero este reinado de Jesús sobre el mundo no alcanzará la manifestación plena de su potencia sino al fin de los tiempos (1 Cor 15,24-28); entre tanto, todo el universo espera con ansia tensa su definitiva liberación, que tendrá lugar mediante su participación en la gloria escatológica de los hombres, a su vez trans-

formados y espiritualizados a imagen y bajo el influjo vital de Cristo resucitado (Rom 8,19-23; Flp 3,20s). La humanidad gloriosa de Cristo (1 Cor 15, 44-49) comunicará su gloria a los hombres resucitados (Rom 8,17.29; Flp 3,21; 2 Tim 2,12), y el mismo mundo material tomará parte en esta espiritualizante liberación.

La soberanía de Cristo sobre los hombres se funda en el misterio salvífico de su muerte y resurrección, «porque para esto murió y resucitó Cristo: para dominar sobre los muertos y sobre los vivos» (Rom 14,9; cf. 4,25; 2 Cor 5,15). Cristo ejerce actualmente su reinado sobre los hombres (Col 1,13; 2,12; 1 Cor 4,20; Ef 2,5-6), porque por su resurrección ha vencido la muerte como jefe de la humanidad (1 Cor 15,20-23; Col 1,18; Rom 6,8; 8,29). Su soberanía tiene lugar en la Iglesia, que él vivifica y dirige desde el cielo mediante su Espíritu (Col 1,18-24; 2,19; Rom 12,4s; 1 Cor 10,17; 12,12-28; Ef 1,22; 4,16; 5,23); por la resurrección, Cristo ha sido hecho «Hijo de Dios en potencia», «espíritu vivificante», y envía al «Espíritu de santificación» (Rom 1,4; Col 15,45). La Iglesia es el cuerpo de Cristo, en cuanto es la comunidad de los creyentes, que por el bautismo están unidos con Cristo glorioso y participan de su vida (Rom 6,3-6; 8,29; 1 Cor 10,17; 12,12s). La soberanía de Cristo sobre la Iglesia es esencialmente salvífica (Col 1,13; 2,12; Ef 2,5).

La realización plena de la salvación tendrá lugar en la segunda venida de Cristo y consistirá en la plena participación en la gloria del Señor: el hombre será glorificado a imagen de Cristo glorioso (Rom 6,5; 8,24.29; 1 Cor 15,20.23; Flp 3,20s; Col 3,4; 2 Tim 4,18). Entonces alcanzará su plenitud la soberanía de Cristo: será «el día del Señor» (1 Tes 3,13; 14,16; 5,2; 2 Tes 1,6s; 1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14), que aparecerá como juez de los hombres (1 Tes 4,6; 2 Tim 4,1.8; Rom 14,10; 1 Cor 4,5; 2 Cor 5,10). Por último, será aniquilada la muerte, enemiga de Dios, que entró en el mundo con el pecado (1 Cor 15, 26; Rom 5,12). Entonces entregará Cristo el reino al Padre y «será el fin»: «... cuando todas las cosas le sean sometidas, entonces el Hijo se someterá a aquel que sometió a él todas las cosas, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,24-28). La soberanía de Cristo, fundada en su divina filiación, en su muerte y resurrección, pertenece a su mediación entre Dios y los hombres; por eso tiene como fin someter todo a Dios. Por Cristo glorificado ejercerá eternamente Dios su dominio salvífico sobre toda la creación.

Esta es la grandiosa concepción paulina acerca del reinado de Cristo: Dios somete a sí mismo toda la creación en Cristo y por Cristo, es decir, comunicando su gloria divina ante todo a la humanidad de su Hijo (asumida en la encarnación, sacrificada en la cruz, glorificada en la resurrección: Gál 4,4; Rom 1,3; 5,6-9; 6,9; 8,32; 1 Cor 15,44-49), a continuación a los hombres resucitados a semejanza de Cristo y, finalmente, a toda la creación que tomará parte en la salvación de los hombres por Cristo: la soberanía divina, cuyo mediador eterno es Cristo, representa el acercamiento sumo de la creación a Dios mediante la participación en su misma divina gloria por Cristo.

La *epístola a los Hebreos* presenta la soberanía de Cristo en rasgos fundamentalmente idénticos a los de la teología paulina; es particularmente notable la coincidencia de Heb 1,1-13 con Flp 2,9-11 y Col 1,15-17. La glorificación de Jesús fue una consecuencia de su voluntaria obediencia hasta la muerte (Heb 1,3; 2,9; 10,12; 12,2; cf. Flp 2,9); en su resurrección, Cristo fue entronizado como rey a la diestra de Dios, y su reinado permanece eternamente (Heb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; cf. 1,8). Ha recibido de Dios la primacía de excelencia sobre todo lo creado y aun sobre los mismos ángeles, pues su nombre es Señor, Hijo de Dios, Dios (Heb 1,4-13; 3,6; 4,14; 5,8; 7,3.26.28; 10,29; 13,20; cf. Flp 2,9-11; Col 1,15s). Todas las cosas fueron creadas por él, y por

él continúan existiendo; por eso le corresponde el dominio sobre toda la creación (Heb 1,2.3.10; 2,7; cf. Col 1,16). Por su muerte puso fin al imperio del diablo y de la muerte (Heb 2,14); su resurrección es la victoria de toda la humanidad, pues él resucitó como jefe de la misma (Heb 2,10; 6,20). Cristo penetró triunfalmente en el cielo como rey y como sumo sacerdote; su entronización como rey y su presencia sacerdotal en el celeste «santo de los santos» coinciden: el autor de la *epístola a los Hebreos* presenta así la soberanía eterna de Cristo como esencialmente salvífica (Heb 7,24.25; 8,1.2; 9,12.24; 10,12; 12,2; 13,20). Al fin de los tiempos, la soberanía de Cristo alcanzará su plenitud (Heb 10,13; cf. 1 Cor 15,24-28); su aparición escatológica comportará la definitiva salvación de los hombres como una participación en la gloria del Señor (Heb 9,28; 3,14; cf. 2 Tim 2,12).

En el cuarto evangelio la creación del mundo es atribuida al Verbo divino preexistente (Jn 1,3.10); pero está fuertemente subrayada la importancia de la muerte y resurrección del Hijo de Dios como fundamento de su soberanía. La cruz es la inauguración del reinado de Jesús (Jn 12,23.28; 13,31.32; 19, 19-22), porque por ella vence al diablo (Jn 12,31), queda constituido en centro de la humanidad (12,32s) y llega a la plenitud de gloria, que le corresponde como a Hijo de Dios (Jn 17,5.24): desde entonces es Jesús «Señor» (Jn 20,28. 2.13.18.25). Cristo resucitado ha recibido el dominio sobre todos los hombres; pero se trata de una soberanía salvífica, que consiste en la potestad de comunicarles la vida eterna (Jn 17,2; 5,26). En su segunda venida, Cristo, el Señor, será juez de los hombres (Jn 5,27-29; 12,48) y dará a los creyentes participación en su propia gloria escatológica (Jn 14,1-3; 17,24).

La revelación del NT se cierra con la anhelante expectativa del reinado escatológico de Cristo («ven, Señor Jesús»: Ap 22,19), que comportará la alianza definitiva de Dios con los hombres (Ap 21,3). Entonces será Cristo «Rey de reyes» y «Señor de los señores»; su soberanía (fundada en el sacrificio de la cruz: Ap 5,12) será universal y eterna (Ap 1,5; 3,21; 11,15.17; 12,10; 19,6.7). No sólo la humanidad (Ap 1,5.6; 3,21; 20,6), sino toda la creación, participará en la glorificación eterna de Cristo: la gloria de Dios irradiará y se comunicará a través de la gloria de Cristo sobre todo el universo (Ap 21,1-5.11.23; 22,1; cf. 2 Pe 3,12). Esta visión del reinado escatológico de Dios por Cristo, como participación de la humanidad y de todo el universo renovado en la gloria divina del Resucitado, coincide fundamentalmente con la concepción paulina [24].

[24] J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939); L. Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus:* RSPhTh 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 125-153; íd., *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (París 1951) 17-84; 259-302; 345-382; J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching an its Developments* (Londres 1963); O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963); W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zurich 1963); F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955); W. Foerster, *Κύριος:* ThW III, 1038-1056; K. G. Kuhn, *Μαραναθά:* ThW IV, 470-475; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) 61-74, 84-99, 158-167; P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité:* RB 63 (1956) 5-44; B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht:* WiWei 13 (1950) 6-33; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in pauline Soteriology* (Roma 1961); W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (Lovaina 1958) 131-145; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960); F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* (París ³1954).

SECCION SEGUNDA

ESTUDIO SISTEMATICO DE LOS MINISTERIOS

1. *Algunos datos sobre historia de los dogmas*

a) La trilogía ministerial.

El precedente estudio de teología bíblica permite concluir que los escritos del NT presentan a Cristo como profeta y revelador, como sumo sacerdote de la nueva alianza, como Señor de toda la creación. No son tres funciones distintas, sino más bien tres aspectos diversos de la función salvífica del único mediador (1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24): en Cristo y por Cristo ha revelado Dios el misterio de su gracia, ha realizado la reconciliación del hombre pecador y le ha dado participación en su divina gloria. En los sinópticos aparece Jesús como el «siervo de Yahvé», cuya misión profética (Is 61,1; Lc 4,18) implica su autooblación redentora (Is 53; Mc 10,45; 12,1-10), seguida de su entronización a la diestra de Dios (Sal 110; Mc 12,36; 14,62; Lc 24,26). Pablo ve en el sacrificio de Cristo el fundamento de su glorificación como el «Señor» (Flp 2,5-11), que es para siempre el «Salvador» de los hombres (Flp 3,20; 2 Tim 1,10; Tit 2,13). La *epístola a los Hebreos* identifica el sacerdocio celestial de Cristo con su realeza (Heb 1,3.13; 8,1-3; 9,24-26; 10,12-13), a la que atribuye significado salvífico (Heb 9,28). En el cuatro evangelio, la «obra» de Cristo incluye tanto la revelación de Dios como la comunicación de la «vida eterna» a los hombres mediante su muerte en la cruz y su glorificación (Jn 17, 1-6; 19,30; 7,39; 10,15.28; 16,5-7; 12,32). Los sinópticos (especialmente Lucas) y la epístola a los Hebreos afirman la superioridad de Jesús sobre todos los profetas; el cuarto evangelio intenta ya una explicación teológica de la función de Cristo como revelador. La figura del siervo de Yahvé (Is 53) domina toda la cristología neotestamentaria, en la que tiene una importancia primordial el sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz; la epístola a los Hebreos eleva este tema a una teología inicial del sacerdocio de Cristo. Mientras en los sinópticos aparece Jesús como el instaurador del reino de Dios, su entronización «a la diestra de Dios» como el «Señor» es afirmada en todo el NT y refleja la fe de la Iglesia primitiva, que vio el evento de la resurrección a la luz del «Hijo del hombre» de Dn 7 y del rey-sacerdote del Sal 110; pero fue la teología paulina la que dio profundidad a esta visión de Cristo resucitado como el «Señor». Cristo es la revelación definitiva de la gracia divina (2 Cor 1,20); por su sacrificio y por su glorificación es el «Salvador» de los hombres (Hch 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18; Jn 4,42; 1 Jn 4,14). Si estos tres aspectos (revelador-sacerdote-señor) son considerados según la riqueza de contenido que el NT les atribuye, puede afirmarse sin exageración o simplificación que expresan fundamentalmente toda la mediación de Cristo. No faltan en el NT textos en los que estos tres aspectos aparecen reunidos (Heb 1,1-4; Ap 1,5). No debe olvidarse que el «siervo de Yahvé» había sido descrito como un profeta que ofrece el sacrificio de su propia vida (sacerdote) y por eso es glorificado por Dios (Is 61,1; 52,4-12), mientras el «Señor» del Sal 110 presentaba los rasgos de un «rey-sacerdote», glorificado

a la diestra de Dios. Estas dos figuras ejercieron un influjo primordial en la cristología del NT, que vio en Cristo el mediador de la palabra (profeta), de la gracia y de la gloria de Dios (sacerdote y señor) por su mensaje, su muerte y su resurrección.

Menos importante es la cuestión de si el NT señala alguna conexión entre el nombre Χριστός («Ungido») y esta triple función. Es preciso recordar que en el AT aparecen dos diferentes tipos de «unción»: la unción de los reyes, que les confería un carácter sagrado («el ungido de Yahvé»: 1 Sm 9,16; 24,7; 26,9.11.23; 2 Sm 1,14.16; 19,22), y la unción del sumo sacerdote, extendida más tarde a todos los sacerdotes levíticos (Ex 30,30; 28,41; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3). Una sola vez se hace mención de la unción (tal vez metafórica) de un profeta (1 Re 19,16); ciertamente es simbólica la unción del «siervo de Yahvé», por la cual el Espíritu divino le confiere una misión profética (Is 61, 1). En el NT se indica expresamente la unción de Jesús en el bautismo como profeta (Lc 4,18; Hch 10,38; cf. 4,27) y en la resurrección como señor y rey (Hch 2,36; Heb 1,9); no se menciona su unción sacerdotal, aunque tal vez se alude veladamente a ella en Heb 1,9 (cf. Heb 1,13; 7,17.21; 8,1; 10,12.13). Pero nunca se relaciona el nombre Χριστός con la unción de Jesús como profeta y rey o con su carácter sacerdotal; por consiguiente, el NT no permite unificar la función profética, sacerdotal y real de Jesús en el nombre de «Cristo» [25].

Si el NT subraya tan intensamente la función salvífica de Cristo como profeta, sacerdote y señor, no debe sorprender el hecho de que estos tres aspectos de su mediación sean expresamente afirmados en los escritos cristianos del siglo II y de que la teología patrística se haya ocupado de cada uno de ellos, aunque sin agruparlos en una trilogía. La función de Cristo como revelador del Dios invisible, basada en su carácter de Palabra increada del Padre y en la encarnación, fue uno de los temas predilectos de Ireneo, que desarrollaron ulteriormente los Padres griegos de los siglos IV-V y en Occidente Agustín. El sacerdocio de Cristo y su realeza fueron considerados a la luz del misterio salvífico de la encarnación, cuya etapa definitiva es la muerte de Cristo y su glorificación: el Hijo de Dios se apropió nuestra carne mortal para, por su muerte y resurrección, hacernos participantes en la inmortalidad y gloria que posee a la diestra del Padre [26].

La atribución simultánea de los títulos de profeta, sacerdote y rey a lo largo de todo el período patrístico tiene lugar solamente en muy contados casos. Justino fue el primero en formular la trilogía *(Dial.,* 86, 2). Eusebio de Cesarea, persuadido de que en el AT eran ungidos no solamente los reyes y sacerdotes, sino también los profetas, interpreta el nombre de Cristo como el «ungido» y le llama «único sumo sacerdote del universo, solo rey de toda la creación, único profeta sumo del Padre» *(Hist. Eccl.* I, 3, 7-10) [27]. Jerónimo

[25] I. de la Potterie, *L'onction du Christ:* NRTh 80 (1958) 225-252; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zurich 1963) 203-213; D. Lys, *L'onction dans la Bible:* «Ét. Théol. et Rel.» 3 (1954) 3-54.

[26] Cf. R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Brujas 1963) 85-153; B. Xiberta, *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Madrid 1957) 799-800; E. J. Scheller, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin* (París 1934) 119-151; L. Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ dans l'oeuvre de S. Justin:* ATh 35 (1946) 83-95; J. Kolwitz, *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit:* ThGl 37 (1947) 95-117.

[27] A. Orbe, *La unción del Verbo* (Roma 1961) 32-45, 569-592. Ya Filón había atribuido a Moisés la realeza, el sacerdocio y la profecía *(De Vita Mosis* I, 334; II, 2.187. 292). Más adelante, Josefo atribuyó el triple ministerio a Juan Hircano I *(Antiq.,* 13, 299; *De Bell. Jud.,* 1, 68).

alude a esta triple unción de Cristo (*Comm. in Habacuc* II, 3), y Pedro Crisólogo la afirma expresamente (*Sermo* LX: PL 52, 363).

La teología medieval no ignoró el triple ministerio de Cristo, aunque raras veces menciona expresamente la trilogía. Tomás de Aquino la emplea en tres ocasiones e interpreta el nombre de Cristo por su unción profética, sacerdotal, real [28]. Pero más significativo es el hecho de que nos haya dejado una teología bastante elaborada acerca de estos tres aspectos de la mediación de Cristo. Su comentario sobre el *Evangelio de Juan* contiene numerosas y penetrantes observaciones sobre la función del Verbo encarnado como revelador, comparándola expresamente con el carisma profético y explicando la razón de la superioridad de Cristo sobre todos los profetas. En la parte tercera de la *S. Th.* introdujo el problema de sacerdocio de Cristo, dedicándole una cuestión entera (q. 22), y en las qq. 57-59 expone la potestad regia y judicial de Cristo glorificado [29].

Salvo raras excepciones, la teología postridentina no alude casi nunca al triple ministerio de Cristo; pero los comentadores de la *Summa* elaboran ulteriormente la doctrina tomista acerca de la función profética, sacerdotal y real de Cristo [30]. Solamente a fines del siglo XVIII aparecen en la teología católica los primeros estudios sistemáticos acerca de la trilogía ministerial de Cristo [31]. El tema fue estudiado a fondo por M. J. Scheeben, bajo cuyo influjo se ha impuesto a la consideración de varios teólogos modernos [32].

El magisterio de la Iglesia ha definido el sacerdocio [33] y la realeza de Cristo [34]. Las encíclicas *Mystici corporis* y *Mediator Dei* afirman expresamente el triple ministerio de Cristo, como doctor, sacerdote y rey [35]. El Concilio Vaticano II, en la constitución *De Ecclesia,* enseña claramente la triple potestad salvífica de Cristo como maestro, sacerdote y señor: los apóstoles y sus sucesores, los obispos, participan por voluntad del mismo Cristo en este triple ministerio [36].

[28] Tomás de Aquino, *In Hebr.,* c. 1, lect. 4, n. 63-64; *In Ps.,* 44,5; *S. Th.* III, q. 22, a. 1; Alberto Magno, *In Matth.,* c. 1; *In Marc.,* c. 1; *In Io.,* c. 1; Buenaventura, *IV Sent.,* d. 24, a. 1, q. 3; D. Ryckel, *In Luc.,* c. 4, a. 11; *In Io.,* c. 1, a. 6.

[29] Tomás de Aquino, *In Io.,* c. 1, lect. 6, n. 667; c. 6, lect. 2, n. 868; c. 4, lect. 4, n. 641; c. 8, lect. 3, n. 1183; c. 14, lect. 2, n. 1874; c. 18, lect. 6, n. 2359. Cf. A. Nyssens, *La plénitude de vérité dans le Verbe Incarné. Doctrine de S. Thomas d'Aquin* (Baudouinville 1961) 63-72.

[30] Cf. *Cat. Rom.,* p. I, c. 3, n. 4; F. de Toledo, *In Io.,* c. 1, annot. 75; Cayetano, *In III,* q. 7, a. 8; q. 22; qq. 57-59; B. de Medina, *In III,* q. 7, a. 8; q. 22; qq. 57-59; F. Suárez, *In III,* disp. 21, sect. 1; disp. 46, sect. 1-3; disp. 51-53; G. de Valencia, *Comm. in III,* q. 22; G. Vázquez, *In III S. Th.,* disp. 44, n. 10; disp. 84-87; N. Ysambert, *In III S. Th., q. 7, disp. 7, a. 5-6; q. 22, disp. 1-3.*

[31] Desde el siglo XVII proponía expresamente la teología protestante la doctrina del triple ministerio de Cristo, que había sido defendida por Calvino. Cf. J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Bonn 1941) 15-24.

[32] J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2 (Friburgo 1954) 226-306; J. Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* II (Paderborn 1956) 209-330; F. Diekamp, *Katholische Dogmatik* II (Münster 1930) 304-347; C. Pesch, *Prael. Dogm.* V (Friburgo 1929) 303-324; B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Friburgo 1928) 372-418; L. Lercher, *Inst. Theol. Dogm.* III (Innsbruck 1945) 174-191, 231-248; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II/2 (Munich 1963) 353-377, 487-509; L. Ott, *Grundriss der Dogmatik* (Friburgo 1959) 217-235.

[33] DS 642, 802, 1739ss, 1743, 3677s; AAS 56 (1964) 101, 121.

[34] DS 13, 3676-3679.

[35] *AAS 35 (1943) 200, 204, 214; 39 (1947) 528.*

[36] Cf. *Lumen gentium,* nn. 10, 12, 13, 21, 25, 31, 32, 34.

b) El ministerio sacerdotal de Cristo.

Dentro de su triple dimensión salvífica, el ministerio de Cristo ha sido objeto de particular reflexión, tanto en el período patrístico como en la teología medieval y postridentina, en su aspecto de sacrificio redentor. Intentamos presentar únicamente los rasgos fundamentales del desarrollo histórico de esta reflexión.

Desde Ireneo la patrística griega ha visto la encarnación como la apropiación del ser humano por el Hijo de Dios y como la divinización radical de toda la humanidad: *el Hijo de Dios se hizo hombre para que los hombres llegasen a ser hijos de Dios.* Por la encarnación, la comunidad humana queda «recapitulada» en Cristo y destinada a participar en su gloria. El Hijo de Dios destruye nuestra muerte por su muerte, y por su resurrección nos asocia a su inmortalidad gloriosa. La clave de la salvación está en la encarnación, cumplida definitivamente en la obediencia de Cristo hasta la muerte y en su glorificación. La muerte del Hijo de Dios es considerada como sacrificio ofrecido por amor a Dios y a los hombres en favor de la humanidad pecadora. Al margen de esta línea dominante aparecen el concepto de la sustitución penal y la representación de un precio pagado como rescate por la liberación de la humanidad esclavizada por el demonio.

La patrística latina mantuvo el valor salvífico de la encarnación y la divinización del hombre por el misterio total de Cristo, que culmina en su muerte y resurrección; pero acentuó con particular énfasis el aspecto expiatorio del sacrificio de la cruz. Ambrosio e Hilario de Poitiers introdujeron en la soteriología el concepto de «satisfacción», que Tertuliano y Cipriano habían aplicado a la penitencia sacramental. De este modo entraba en la teología occidental de la redención un elemento de sabor juridicista, inspirado quizá por el derecho romano: la humanidad debía devolver a Dios el honor robado por el pecado o sufrir el correspondiente castigo: esta restitución tuvo lugar en la muerte de Cristo, ofrecida por él al Padre como expiación en sustitución de la humanidad pecadora.

En Agustín (y en León Magno) reaparece en todo su vigor la línea de la patrística griega, que presenta la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios como la apropiación de nuestro ser mortal y de nuestra participación en su gloria *(Enchir.,* 108; *De Trin.,* 2, 4; 3, 5; 4, 2.4; 13, 9.12.17; *In Ps.,* 48, 8; *Sermo,* 119, 5; 121, 5; 174, 2; 187, 4; 192, 1; 194, 32; *In Jo. Tract.,* 12, 10-12). La razón última de la redención está en el amor de Dios al hombre pecador y en la solidaridad de Cristo con la comunidad humana, es decir, en la capitalidad de su gracia y en su amor a los hombres. Agustín presenta el sacrificio de la cruz como la voluntaria oblación del Hijo de Dios en sustitución expiatoria por nuestros pecados, pero ignora el concepto de «satisfacción».

En su intento de comprender («fides quarens intellectum») la razón última de la encarnación *(Cur Deus Homo),* Anselmo de Canterbury llegó a una concepción nueva de la redención que se funda en el derecho de Dios a su honor. El pecado es injuria y ofensa personal del honor divino. Dios no puede renunciar a las exigencias de su honor y por eso debe exigir la compensación de su ofensa. Se impone el dilema: o la humanidad pecadora ofrece a Dios la «satisfacción» proporcionada a su inmensa ofensa o inevitablemente se seguirá el castigo, o se restituye a Dios el honor robado *(satisfactio)* o Dios impondrá el debido castigo *(poena).* El hombre pecador no podía compensar por su ofensa. Solamente el Hijo de Dios hecho hombre podía, mediante su muerte (no serían suficientes su amor y obediencia, porque éstos eran debidos a Dios independien-

temente del pecado del hombre), cumplir la satisfacción proporcionada a la magnitud de la ofensa. De aquí la necesidad absoluta de la encarnación como única reparación posible del honor divino, es decir, como exigencia ineludible del mismo. Anselmo sabe que los pecados del hombre no pueden vencer la bondad divina; reconoce la iniciativa del amor de Dios en el misterio de la redención; no ignora la solidaridad de Cristo con la humanidad pecadora y expresamente afirma su amor a Dios y a los hombres en su sacrificio (rechaza el concepto de «rescate» y la representación de un derecho del demonio sobre el hombre pecador). Pero su perspectiva fundamental viene determinada por el honor divino y las exigencias del mismo (probablemente bajo el influjo de la concepción personalista del derecho canónico). Su intención profunda es subrayar la trascendencia personal de Dios, que el hombre niega por el pecado; pero su explicación presenta una fuerte coloración juridicista que insiste en la igualdad entre la injuria y su reparación. Ignora en absoluto el valor de la encarnación como divinización del hombre y aísla la muerte de Cristo de la totalidad de su misterio salvífico (encarnación-resurrección). La redención viene reducida exclusivamente a la «satisfacción» cumplida en la cruz *como compensación proporcionada por la ofensa del honor divino.*

La concepción anselmiana, a veces completada y con frecuencia corregida, dejó una huella indeleble en la Escolástica medieval y postridentina, a pesar de las importantes correcciones de la misma. Fue aceptada por Hugo y Ricardo de San Víctor, y sobre todo por Alejandro de Hales. Buenaventura extiende la función salvífica de Cristo a todo su misterio desde la encarnación hasta la resurrección *(In III Sent.,* d. 18, a. 1, q. 2). Ve en la satisfacción ofrecida por Cristo en la cruz no una razón de necesidad, sino de mera conveniencia de la encarnación. Concibe esta «satisfacción» en la línea anselmiana como compensación por el honor quitado a Dios y al pecado como injuria infinita; por eso la muerte de Cristo tuvo carácter penal y fue la justa compensación por la ofensa de Dios por el pecado *(ibid.,* qq. 2-6).

La concepción tomista de la redención destaca por su profundidad y equilibrio. Se inspira en el principio de que ninguna realidad creada puede mover la voluntad de Dios *(S. Th.* I, q. 19, a. 5); queda así excluida la representación de que el sacrificio de Cristo moviese a Dios a amar de nuevo a los hombres y perdonarles sus pecados *(S. Th.* III, q. 49, a. 4 ad 2): el cumplimiento de la redención, que comprende todo el misterio de Cristo desde la encarnación hasta su muerte y resurrección, tiene en último término su explicación única en el eterno e inmutable amor de Dios a los hombres *(S. Th.* I-II, q. 113, a. 2). La encarnación es la suprema autocomunicación de Dios al hombre y la definitiva manifestación de su amor; por ella la comunidad humana es destinada a la participación de la vida divina *(S. Th.* III, q. 1, a. 1-2; q. 46, a. 3). El valor salvífico de todo el misterio de Cristo se basa en su solidaridad con la humanidad, como Cabeza de ella, y en su amor a los hombres. El Hijo de Dios se apropió nuestro ser humano, sometido a la ley de la tentación, del pecado y de la muerte, para comunicarnos por su muerte la gloria de su resurrección *(Ad Rom.,* c. 5, nn. 446-447; *Contra Gent.* IV, 55; *S. Th.* III, q. 29, a. 1; q. 41, a. 1; q. 45, a. 1; q. 46, a. 1-2; q. 48, a. 1-2 ad 2; q. 50, a. 1; q. 52, a. 1; *Comp. Theol.,* c. 226). La resurrección de Cristo es no solamente un complemento de su misterio salvífico, sino un momento esencial del mismo *(S. Th.* III, q. 53, a. 1; q. 56, a. 1; q. 57, a. 6 ad 3; q. 58, a. 4 ad 1). El sacerdocio de Cristo logra su definitivo cumplimiento en su presencia gloriosa ante Dios, por la cual nos da su Espíritu y nos comunica su vida *(S. Th.* III, q. 22, a. 5 in c et ad 1; q. 58, a. 4 ad 1; *IV Sent.,* d. 15, q. 1, a. 4, sol. 1).

El pecado, según Tomás de Aquino, es insoslayablemente ofensa de Dios

(y como tal su malicia no tiene límites) y perversión interna del hombre, que rechaza el amor de Dios (*S. Th.* I-II, q. 87, a. 4; q. 72, a. 5; *Contra Gent.* III, c. 159; *De rationibus fidei,* c. 5, n. 974). Dios pudo perdonar los pecados de los hombres sin una satisfacción de parte de éstos (*S. Th.* III, q. 46, a. 2 ad 3; *III Sent.,* d. 20, q. 1, a. 1, sol 3 ad 6). Sin embargo, la misericordia de Dios fue más grande al salvar al hombre mediante la satisfacción por sus pecados (*S. Th.* III, q. 46, a. 1 ad. 3); esta satisfacción debía consistir ante todo en la conversión del hombre al amor de Dios (*Ad Rom.,* c. 3, lect. 3, nn. 310. 312.318; lect. 6, n. 102; c. 5, lect 5, n. 202; *De rationibus fidei,* c. 5, n. 975). La humanidad pecadora no podía por sí misma satisfacer por su inmensa ofensa de Dios ni convertirse internamente a su amor (*S. Th.* III, q. 46, a. 1 ad 3; *Comp. Theol.,* c. 200; *De rationibus fidei,* c. 7, n. 998). De aquí la conveniencia de la encarnación. Cristo satisfizo por las culpas de la humanidad no sólo en cuanto que por su obediente amor en la cruz ofreció a Dios la compensación sobreabundante por la ofensa del pecado, sino en cuanto que por su gracia crea en los corazones de los hombres el amor de Dios (*S. Th.* III, q. 48, a. 2; a. 4 ad 1 et 3; q. 49, a. 1-4; q. 22, a. 3). La muerte de Cristo fue el reconocimiento pleno de la soberanía de Dios por la libre entrega de la vida de su Hijo (*Contra Gent.* IV, c. 55; *S. Th.* II-II, q. 124, a. 3 ad 2 et 3; III, q. 46, a. 4; *IV Sent.,* d. 15, q. 1, a. 4, sol. 2); su valor eficaz redentor se funda principalmente no en el sufrimiento mismo de Cristo, sino en la dignidad divina de su persona, en su carácter de jefe de la humanidad y en la perfección de su amor a Dios y a los hombres (*S. Th.* II-II, q. 85, a. 4; III, q. 46, a. 2.5-8; q. 48, a. 2-3; q. 29, a. 1; q. 41, a. 1; q. 45, a. 1; q. 50, a. 1; q. 52, a. 1; *Contra Gent.* III, c. 158; IV, c. 55; *III Sent.,* d. 20, q. 1, a. 3). La representación de una pena vindicativa queda radicalmente eliminada. La redención de la humanidad es fundamentalmente el misterio del amor de Dios y de la «capitalidad» de la gracia de Cristo, es decir, de su solidaridad con la humanidad y de su identificación con ella por el amor: el sacerdocio de Cristo se basa en su plenitud de gracia (*S. Th.* III, q. 22, a. 1; q. 8, a. 1-6; q. 7, a. 9-11; q. 48, a. 1). J. Duns Scoto criticó la tesis tomista de la *infinitud* del pecado como ofensa de Dios y del valor *infinito* de la satisfacción de Cristo (*III Sent.,* d. 19, q. un., n. 4). Pero su intuición más profunda y original fue la del primado de Cristo sobre la creación y la humanidad: la intención primaria de Dios en toda su acción creativa es la glorificación de Cristo, de la que participarán el hombre y el mundo (*III Sent.,* d. 7, q. 4). De este modo se volvía a la auténtica perspectiva paulina que presenta todo el misterio de la salvación como el cumplimiento del plan divino de «recapitular» todo en Cristo (Ef 1,10).

El Concilio de Trento no emitió ninguna definición dogmática sobre el carácter satisfactorio de la muerte de Cristo; se limitó a calificar en dos frases marginales la redención como «satisfacción», sin explicar ulteriormente el sentido de este concepto (DS 1529-1690). La teología postridentina pasó por alto el valor salvífico de la encarnación del Hijo de Dios y de su resurrección, mientras construyó sutiles especulaciones acerca del motivo de la encarnación y de la necesidad o conveniencia de una «satisfacción condigna» para la reconciliación del hombre con Dios. Sólo F. Suárez elaboró una teología «de los misterios de la vida de Cristo» con viva conciencia de su sentido salvífico. En el siglo XVII, la escuela berulliana, y en ella principalmente L. de Thomassin, presentó con relieve el valor salvífico de la encarnación y la íntima conexión de ésta con la muerte y resurrección de Cristo como tres fases de un solo misterio salvífico, basado en la solidaridad de Cristo con la humanidad, como su jefe y sacerdote único: el sacerdocio de Cristo, identificado con su señorío soberano, permanece eternamente en el cielo y se hace presente en la eucaristía.

Idéntica fue en sus grandes líneas la concepción de M. J. Scheeben (siglo XIX) acerca de la función redentora y sacerdotal de Cristo.

En las primeras décadas del siglo XX fue reelaborada la concepción de la «expiación penal», que subrayaba en el pecado el *reatus poenae,* y en el sacrificio de Cristo el sufrimiento como reparación del honor divino. La idea de la satisfacción proporcionada entre la magnitud del delito y de la compensación ofrecida recobraba todo su colorido juridicista, mientras pasaba a segundo plano el amor de Cristo a Dios y a los hombres: el valor principal del sacrificio de Cristo proviene del sufrimiento de la pena debida por el pecado en sustitución de la humanidad pecadora (Ch. Pesch y otros).

Como reacción a la concepción de la «expiación penal» ha surgido la explicación, radicalmente opuesta, de J. Rivière e Y. de Montcheuil, que funda el valor del sacrificio de Cristo exclusivamente en su amor y obediencia al Padre. Como repulsa del amor de Dios, el pecado no exige otra compensación que la del amor. Esta compensación comporta normalmente cierto dolor; pero este dolor no constituye en modo alguno la compensación por el pecado. Por eso el sufrimiento de Cristo en su muerte es totalmente accidental para su obra redentora. El dolor y la muerte de Cristo no son sino una consecuencia de su ser de hombre y de las circunstancias históricas de su vida. El valor salvífico del misterio de Cristo proviene únicamente en su amor y obediencia a Dios en servicio de los hombres. Mientras, con razón, subraya esta explicación el valor redentor del amor de Cristo en su entrega a Dios por los hombres, olvida la solidaridad del Hijo de Dios hecho hombre con la *humanidad pecadora* y el vínculo íntimo entre el pecado y la muerte, tan fuertemente puesto de relieve en la revelación del AT y del NT, particularmente en los escritos paulinos: en la cruz de Cristo se reveló en toda su trágica dimensión el *mysterium iniquitatis.*

Consciente de la complejidad del problema y de la necesidad de una ulterior precisación de los conceptos fundamentales que lo expresan, la teología católica posterior a la Segunda Guerra Mundial no ha intentado ninguna solución definitiva del mismo; se ha limitado a fijar sus datos fundamentales: *a)* la salvación del hombre pecador es tan absolutamente gratuita como la encarnación del Hijo de Dios, suprema comunicación y revelación de Dios en sí mismo; *b)* todo el misterio de Cristo (desde la encarnación hasta su muerte y resurrección) implica la íntima unidad del «hacerse-hombre» del Hijo de Dios; *c)* la muerte pertenece al definitivo cumplimiento del ser mismo del hombre y de su situación histórica de pecador; *d)* la solidaridad de Cristo con la humanidad pecadora funda el valor salvífico de toda su existencia desde la encarnación hasta su eterna glorificación; *e)* esta solidaridad se realizó en el amor de Cristo a los hombres hasta la entrega de su vida por ellos: tal amor, respuesta absoluta al amor de Dios y por eso revelación definitiva del mismo, constituye el aspecto principal del sacrificio de Cristo; *f)* el concepto de pecado como «ofensa de Dios» (depurado de toda representación juridicista) es legítimo y necesario en cuanto el pecado implica la negación de la trascendencia de Dios y la repulsa de su amor; *g)* en consecuencia, es también legítimo el concepto de «satisfacción» solidaria de Cristo por los hombres, en cuanto que la obediencia del jefe de la humanidad en la cruz fue la confesión suprema de la soberanía de Dios y la aceptación plena de su amor; *h)* en Cristo (en su amor y sumisión a Dios hasta la muerte) tiene lugar el retorno de la humanidad a Dios (su reconciliación: Dios reconcilia consigo la humanidad en Cristo): este retorno es interiorizado personalmente en los hombres por el Espíritu Santo, don de Cristo resucitado; *i)* la presencia eterna de Cristo glorioso ante el Padre se actúa y hace visible (se sacramentaliza) en la Iglesia y

particularmente en la eucaristía; *j)* por el misterio total de Cristo ha quedado irreversiblemente fijada la salvación de la humanidad y del universo, cuya historia camina hacia su porvenir absoluto por la participación en la gloria eterna del Señor.

2. *Desarrollo sistemático de los ministerios de Cristo a la luz de la encarnación*

a) El ministerio profético de Cristo.

El NT indica la dirección que la teología debe seguir en su intento de explicar la función reveladora de Cristo. Según los sinópticos, la misión de Cristo supera la de los profetas, porque él es el Hijo de Dios y tiene conciencia de ello; la originalidad de la experiencia religiosa de Jesús consiste en vivir su relación personal con Dios como un vínculo de filiación. El cuarto evangelio caracteriza esta íntima comunión vital de Cristo con su Padre como una visión: el conocimiento inmediato del Padre, la encarnación y la preexistencia de Cristo, como Verbo increado y eterno unigénito de Dios, hacen de él el revelador por excelencia [37]. A estos datos bíblicos debe añadirse el dogma fundamental del Verbo encarnado, como una sola persona subsistente en la naturaleza divina por identidad con ella y en la naturaleza humana por la unión hipostática; Cristo es el Hijo de Dios no sólo según su divinidad, sino también según su humanidad, personalmente asumida por el Verbo [38].

La función de Cristo como revelador de Dios radica definitivamente en su carácter personal de Hijo de Dios, es decir, en su eterna preexistencia como palabra increada e imagen consustancial del Padre. Cristo es persona en cuanto recibe eternamente del Padre su mismo divino ser; el Padre se expresa exhaustivamente en su Palabra eterna, cuya personalidad consiste en reflejar por identidad la divinidad misma del Padre: esto significa la fórmula teológica que define la persona del Verbo como una relación subsistente de origen al Padre.

Este origen intradivino de la Palabra consustancial del Padre es el fundamento de la posibilidad de la encarnación, es decir, de la apropiación personal de la imagen creada de Dios, que es la criatura intelectual, por su imagen increada. La encarnación es la unión suprema posible de Dios con el hombre, pues implica la comunicación del ser personal del Verbo a la humanidad y comporta la elevación de ésta a la asunción hipostática: el Verbo se apropia personalmente la naturaleza humana, y ésta queda divinizada al ser asumida por la persona divina del Verbo. La unidad interna de Cristo radica en la unidad de la persona del Verbo, subsistente en las dos naturalezas, divina y humana. Puesto que el Verbo es persona por su origen eterno del Padre, todo Cristo, en su divinidad y en su humanidad, recibe su ser personal del Padre; la misma relación subsistente que constituye la persona divina del Hijo de Dios vincula la humanidad de Cristo con el Padre: esto quiere decir que el hombre Jesús es Hijo de Dios.

La unión hipostática pertenece a la gracia increada de Cristo; por ella es comunicada al hombre Jesús la filiación divina y Dios se da a él como Padre suyo. No incluye mutación real alguna en la persona del Verbo; pero comporta una determinación interna y sobrenatural de la humanidad de Cristo, por la cual ésta queda asumida por la persona del Verbo. La naturaleza humana de Cristo no existe realmente sino como internamente elevada por la apropiación personal del Verbo. La asunción hipostática afecta sustancialmente a la huma-

[37] Cf. *supra*, pp. 510-514.
[38] Dz 143, 148, 344, 462.

nidad de Cristo y determina una relación real de la misma a la persona del Verbo subsistente en ella. La verdad de la encarnación exige una determinación creada y sobrenatural de la humanidad de Cristo, que existe realmente como *la humanidad de Dios,* es decir, en cuanto está asumida personalmente por el Hijo de Dios. Sin la interna transformación divinizante de la humanidad de Cristo, la encarnación se convierte en una fórmula vacía.

La asunción hipostática, que resulta de la gracia increada de la unión, contiene en sí fundamentalmente toda la gracia creada del hombre Jesús y de todos los hombres. La humanidad de Cristo, elevada por el Verbo al orden de la divina filiación, está internamente ordenada hacia Dios Padre; toda la naturaleza creada espiritual-corpórea de Cristo recibe así una orientación filial hacia Dios: éste es el carácter sobrenatural propio del hombre Jesús. La divinización de la humanidad de Cristo exige la elevación de toda la humana familia a la filiación adoptiva: por la encarnación Dios se hace Padre del hombre Cristo y en él se hace Padre de todos los hombres. Toda la comunicación sobrenatural de Dios a la criatura intelectual y al mundo pasa por la encarnación (comunicación suprema, porque es la comunicación del mismo ser personal divino) y está ya radicalmente realizada en la asunción hipostática de la humanidad de Cristo.

La asunción hipostática es la perfección suprema de la criatura intelectual en cuanto tal y por eso comporta necesariamente la elevación suma de la misma, no sólo en el orden del ser, sino también en el de la conciencia; la intelectualidad creada implica esencialmente capacidad de conciencia y, por consiguiente, su perfeccionamiento definitivo en la escala del ser repercute inevitablemente en la luminosidad de la autopresencia. Como verdadero hombre, Cristo tiene conciencia humana, que traduce en experiencia interna la perfección ontológica de su humanidad hipostáticamente asumida por el Verbo, es decir, en su interna relación a la persona del Verbo subsistente en ella. Cristo no se experimenta en su conciencia humana como un «yo» humano, sino como un hombre que es el Hijo de Dios: un «yo» que no es real no puede hacerse autopresente en la conciencia; si Cristo tuviese conciencia de su «yo» humano, su experiencia psíquica fundamental reflejaría lo que él no es. La conciencia humana de Cristo es la autoluminosidad de su naturaleza humana en cuanto intelectualidad finita elevada por la presencia hipostática del Verbo: en la *reditio virtualis completa,* propia del entendimiento humano, se hace presente a sí misma la asunción hipostática de la humanidad de Cristo. La conciencia humana de Cristo no es en sí misma un conocimiento inmediato de la persona del Verbo, sino la autoexperiencia vivida de la humanidad hipostáticamente asumida por el Verbo. Pero como la asunción hipostática es la apropiación personal de la humanidad por el Verbo, la conciencia de tal apropiación debe terminar inmediatamente en la persona del Verbo; si la humanidad de Cristo no existe sino en cuanto asumida por el ser personal del Verbo, no puede hacerse consciente a sí misma sin la inmediata presencia de la persona del Verbo. La asunción hipostática es la perfección suma de la criatura intelectual en cuanto tal (es superior al mismo *lumen gloriae)* y constituye la unión suprema de la misma con Dios; su conciencia debe, por consiguiente, comportar la unión consciente suma de la criatura intelectual con Dios, que es la unión inmediata. La visión de Dios no constituye la conciencia humana de Cristo, pero resulta necesariamente de ella; el hombre Jesús no puede tener conciencia de sí mismo sin el conocimiento inmediato de la persona del Verbo, relación subsistente al Padre, es decir, sin la inmediata visión de Dios, su Padre [39].

[39] La visión de Dios conviene al hombre Cristo como una consecuencia de la encarnación y es tan sobrenatural como la misma encarnación. Así como la conciencia de la

Tanto la conciencia humana de Cristo (vivencia de la presencia hipostática del Verbo) como la visión de Dios (encuentro inmediato con el misterio de Dios) son conocimiento aconceptual y experiencia espiritual suprema; inseparablemente unidas entre sí, constituyen el más profundo estrato del alma de Cristo y determinan el carácter propio de su existencia. Cristo vive en humana experiencia su divina filiación; en el núcleo más íntimo de su vida psíquica experimenta a Dios como Padre suyo. Esta experiencia religiosa suprema, patrimonio exclusivo de Cristo, es el fundamento creado de su función reveladora; en ella fue revelado al hombre Jesús el misterio de Dios, Padre suyo y Padre de los hombres en él, es decir, el misterio personal de Dios y de su amor salvífico. La encarnación implica inseparablemente la suprema comunicación y revelación de Dios a la criatura intelectual, porque incluye la donación personal del Padre al hombre Jesús (y en él a los demás hombres) y determina en Cristo la experiencia humana de su filiación divina, por la cual se le revela el misterio del Padre y queda radicalmente capacitado para revelar este mismo misterio a los hombres.

Pero esta experiencia aconceptual de su divina filiación, constituida por la conciencia de la asunción hipostática y por la visión de Dios, no es suficiente para explicar el realismo salvífico de la encarnación ni la función reveladora de Cristo. El Hijo de Dios se hizo hombre como nosotros, apropiándose todo lo que pertenece a nuestra existencia humana y a la experiencia auténtica de la misma, excepto el pecado; a saber: *a)* la dependencia del mundo en la adquisición de las sensaciones, imágenes y conceptos, que son necesarios para la mutua comunicación con los hombres; *b)* la historicidad, que comporta la realización de la propia vida en determinadas circunstancias de cultura, que inevitablemente influyen en el modo de pensar y de expresarse del individuo; *c)* la temporalidad del humano devenir, pues es esencial al hombre realizarse en el progresivo desarrollo de sus facultades y revelarse sucesivamente en su acción; *d)* la ley del dolor y de la muerte; *e)* el deber de decidir el propio destino personal en el combate de la libertad. Todo esto significa que Cristo no hubiera sido hombre como nosotros si no se hubiese apropiado nuestro conocimiento humano sensitivo, imaginativo y conceptual que condicionan esencialmente el ejercicio de nuestra libertad; la libre opción de Cristo ante la muerte en obediencia al Padre no pudo tener lugar sino dentro de nuestro modo humano de conocer y sentir: sólo así pudo salvarnos, haciéndose realmente hombre como nosotros y dando su vida por nosotros en el combate interior de su libertad (Mc 14,32-36; Jn 12,26; 14,31).

Cristo no podía revelarse a los hombres (es decir, manifestarles su propia experiencia religiosa, por la cual él mismo entraba en contacto con el misterio divino) sino mediante signos humanos, entre los cuales el concepto y la palabra tienen la primacía; por la encarnación se apropió el Verbo la estructura espiritual-corpórea del hombre con todas sus posibilidades de expresión, elevándolas a una nueva y suprema función significativa.

En la adquisición de las imágenes y conceptos, necesarios para expresar su inefable experiencia religiosa, estuvo Cristo sometido a la ley del humano apren-

persona humana está inseparablemente vinculada a la presencia aconceptual del ser en el entendimiento humano, así la conciencia humana del Hijo de Dios está inseparablemente vinculada a la visión de Dios en el entendimiento humano de Cristo; como el hombre no podría tener conciencia de sí mismo sin la apertura al ser, así Cristo, Hijo de Dios, no podría tener conciencia humana de sí mismo sin la inmediata apertura a Dios, su Padre.

dizaje y, por consiguiente, dependió del mundo exterior, de la enseñanza en sus diversas formas, del desarrollo de sus propias facultades, etc.; suponer lo contrario sería deformar la figura histórica de Cristo (Mc 6,6.38; 11,13; 13,32; Mt 13,58; 15,34; 21,19; 24,36; Lc 2,40.48.52; 8,30; 17,20; Heb 2,18; 5,8) y deshumanizar la encarnación. Mediante estas imágenes, símbolos, conceptos, etcétera, Cristo pudo trasladar al campo del conocimiento categorial lo que él mismo vivía en la profundidad de su conciencia humana y revelar a los hombres su propia inefable experiencia, expresando en sus palabras y acciones el conocimiento conceptual de la misma. El misterio de su filiación divina no lo aprendió Cristo sino de su mismo Padre, que se le reveló en su inefable vivencia interna, constituida por la conciencia humana de la asunción hipostática y por la visión de Dios; los conocimientos adquiridos por el hombre Jesús en su contacto con el mundo y con los hombres le sirvieron para poder conceptualizar y así decirse a sí mismo y a los demás hombres en signos humanos su interno inefable secreto.

El mensaje de Jesús traduce su experiencia religiosa en proposiciones conceptuales y demás formas humanas de expresión; por eso está centrado en la revelación de Dios, como Padre de Jesús, y de la acción salvífica de Dios por la persona misma de Jesús. Revelando a los hombres el secreto de su propia persona y conciencia, ha revelado Cristo a los hombres lo que Dios es en sí mismo (el misterio trinitario) y lo que es para los hombres (el misterio de la gracia).

La función de Cristo como revelador de Dios, fundada en su eterna generación como Verbo del Padre, en la encarnación y en la conciencia humana del Verbo encarnado implica la siguiente triple comunicación-manifestación: *a)* autocomunicación consustancial y autorrevelación exhaustiva del Padre a su Unigénito en la generación intradivina: el Padre se expresa totalmente en su eterna palabra e imagen increada; *b)* comunicación y revelación del Padre al hombre Jesús por la encarnación: la gracia increada de la unión personal determina en la humanidad de Cristo la conciencia de la asunción hipostática y la visión del Padre, es decir, la experiencia espiritual aconceptual de la filiación divina; *c)* comunicación y revelación del hombre Jesús a los hombres mediante signos humanos que expresan esta íntima experiencia: el contacto de Cristo con los demás hombres, que pertenece a su auténtica existencia humana, comporta su automanifestación a los hombres. En su comunicación intradivina, el Padre se expresa eternamente en su Palabra increada; en la encarnación, la Palabra eterna del Padre se apropia personalmente la conciencia humana y así se expresa en la experiencia aconceptual de Cristo; en su convivencia con los hombres, la Palabra increada del Padre traduce en signos humanos su humana conciencia, es decir, se expresa en palabras humanas. El Verbo encarnado es constitutiva y funcionalmente el revelador de Dios: en Cristo se realiza la revelación suprema y definitiva de Dios a los hombres.

La seguridad inconcusa con que Jesús propone su doctrina (Mt 5,21-44; Mc 1,15.22.27; 2,10.28; 13,31; Lc 10,23-24; 16,16), testifica su divina misión aun con riesgo de la vida (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69) e impone a los hombres las más radicales exigencias y la adhesión incondicional a su persona (Mc 8, 34-38; Mt 5,11; 10,32-33; Lc 11,23, etc.), proviene de su persuasión vivida de ser el Hijo de Dios. El mensaje de Cristo está expresado en concepto y demás signos humanos que tienen su origen en el contacto del hombre Jesús con el mundo y con los hombres; pero posee una certeza absoluta y sobrenatural que está radicada en la experiencia religiosa propia de Cristo como Hijo de Dios hecho hombre, es decir, en la encarnación misma; por eso el mismo conoci-

miento conceptual que Cristo tiene de su propio misterio y la manifestación humana de este misterio son absolutamente sobrenaturales [40].

El cuarto evangelio presenta el testimonio de Jesús como la más fuerte manifestación de su conciencia de ser el Hijo de Dios: es un testimonio que se autotestifica como absolutamente fidedigno y como garantizado definitivamente por la veracidad del Padre. Cristo pretende que se crea lo que él afirma de sí mismo, y afirma precisamente que su testimonio merece fe: los hombres deben creer quién es él, porque él lo dice, y deben creer lo que él dice por ser él quien lo dice (Jn 8,18-48, etc.). Tal pretensión sería un evidente contrasentido si no estuviera basada en la persuasión de la filiación divina. Pero si Cristo es realmente el Hijo de Dios y tiene conciencia de ello, no puede testificar de otro modo; si afirma su carácter divino, su testimonio debe ser autotestimonio y no puede apoyarse sino en su misma palabra como expresión de la autoconciencia propia del Hijo de Dios hecho hombre. El autotestimonio de Jesús se funda, según el cuarto evangelio, en que él tiene conciencia de su filiación divina, conoce inmediatamente a su Padre y está unido con él en una inefable mutua presencia (Jn 3,11.32; 5,16-18; 6,46; 8,14-20.27.40.54.59; 10,24-39, etc.). Cristo testifica en íntima comunión de vida con el Padre, de quien recibe su ser y obrar; por eso su testimonio es el testimonio del Padre (Jn 5,26.32.36; 6,27; 8,16-18.26-38.54, etc.). La autorrevelación del Verbo encarnado es en sí misma revelación del Padre: creer a Cristo es creer a Dios.

Cristo se revela a los hombres como Hijo de Dios no solamente en sus palabras, sino también en su acción, dando con su libertad a su existencia el sentido de una amorosa sumisión a la voluntad del Padre y viviendo su divina filiación en lo más auténtico de su ser humano, a saber: en su actitud ante el destino a la muerte. Su Padre le pide el sacrificio de la vida, y Jesús acepta esta divina exigencia en un dramático combate interior que pone a la más alta tensión su libertad: amor y obediencia filial a Dios hasta la muerte; he aquí cómo el hombre Jesús realiza y revela su carácter de Hijo de Dios (Mc 2,18-20; 8,31-33; 9,31; 10,10.33-34; 12,1-8; 14,33-37; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46; Jn 14, 31). La revelación de la actitud filial de Jesús para con Dios alcanza su más alto nivel en la cruz (Mc 15,34; Mt 27,46.54; Lc 23,46; Jn 19,30).

Cristo se comporta y revela como Hijo de Dios no solamente en el amor obediente al Padre hasta la muerte, sino también en el amor desinteresado hacia los hombres hasta dar la vida por ellos (Mc 10,45; Mt 20,28); la institución de la eucaristía expresa en acción el amor de Cristo en su voluntario holocausto por la salvación de los hombres (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,23-27). Los milagros de Jesús son presentados en el cuarto evangelio no sólo como signos de su divina filiación, sino también como acciones simbólicas de su misión salvífica.

En su modo de obrar manifiesta Jesús su íntima persuasión de que su misión en el mundo como Hijo de Dios representa el cumplimiento de la historia de la salvación: en él se ha realizado la alianza eterna de Dios con los hombres: con él ha comenzado el tiempo escatológico, porque él es el instaurador del reino de Dios. Su muerte y glorificación son la realización y revelación definitiva de la acción salvífica de Dios en el mundo (Mc 1,15; 3,23-27; 4,2-34; 10,1-12; 13,1-37; Lc 4,21; 10,24; 11,14-23; 16,16, etc.).

[40] En la superioridad de la experiencia religiosa de Cristo sobre la de los profetas está la razón de la superioridad de su mensaje sobre el de ellos; no sólo en cuanto la experiencia de su filiación divina comportó la revelación del misterio intradivino de la Trinidad, sino en cuanto la conciencia humana de la asunción hipostática y la visión de Dios comunicaron a su mensaje la certeza suprema posible de su origen divino (cf. *S Th* II-II, q. 171, a. 5; q. 173, a. 4; *De Ver.*, q. 18, a. 3).

El mensaje moral de Cristo es la expresión doctrinal de su actitud personal respecto de Dios y de los hombres: amor a Dios como Padre de todos los hombres y amor de los hombres como hijos de un mismo Padre: he aquí la síntesis de su programa (Mc 12,28-34; Mt 22,40; 5,43-48; Lc 10,25-37). Dios exige del hombre su conversión radical desde lo más profundo de sus intenciones y de su libertad, que es el amor; es Padre de los hombres no solamente en su amor para con ellos, sino también en su exigencia de amor (realizado en las obras) para con él y para con todos los hombres (Mt 5,21-48; Lc 6,27-37, etc.). El discípulo de Jesús debe seguir las huellas del Maestro, caminando a través de la renuncia al mundo y del sufrimiento al encuentro con el Padre celestial más allá de la muerte. El carácter escatológico del reino impone las más duras exigencias, cuyo cumplimiento ha enseñado primero Cristo mismo con sus actos (Mc 8,34; Mt 10,24; Lc 6,27-28; 23,34).

En la doctrina de Cristo y en el evento mismo de su misión desde la encarnación hasta la resurrección ha sido revelado al hombre lo que Dios es para con él y lo que él debe ser para con Dios. Enviando al mundo y entregando a la muerte su propio Hijo, Dios se ha revelado como Padre de las misericordias (Rom 5,8-11; 8,31-39; Tit 2,11; 3,4; Jn 3,16-18; 1 Jn 4,9-16). La existencia humana del Hijo de Dios ha revelado al hombre el valor del sufrimiento y de la muerte, libremente aceptados en obediencia amorosa para con Dios; en esta aceptación tiene lugar ya ahora el encuentro del hombre con Dios como realización anticipada de la salvación definitiva. La vida cristiana está orientada en tensión de responsabilidad y esperanza hacia la segunda venida del Señor.

Cristo resucitado continúa hasta el fin de los tiempos su función reveladora, enviando a los hombres su Espíritu, que les da la inteligencia del misterio mismo del Señor (Jn 17,26; 14,26; 15,26; 16,13-15.25; 1 Jn 2,20.27; 5,20) y crea en ellos una actitud filial hacia Dios semejante a la del mismo Cristo (Rom 8,15-17; Gál 4,5-6; Mc 14,36).

Según el cuarto evangelio, Cristo revelará el Padre a los hombres más allá del fin de los tiempos en la eternidad gloriosa (cf. *supra,* pp. 515ss): el encuentro del hombre resucitado con Cristo en su segunda venida comportará la visión inmediata de Dios. Desde el siglo IV, la patrística griega ha puesto de relieve que la divinización definitiva del hombre consistirá en la visión de Dios en Cristo: la unión perfecta (en cuerpo y alma) del hombre resucitado con Cristo, plenamente glorificado en su humanidad, terminará en la visión inmediata de Dios [41]. Esta concepción de la mediación eterna de Cristo como revelador del Padre y de la salvación del hombre en la totalidad y unidad de su condición corpóreo-espiritual ha sido desconocida en la teología occidental, y solamente en nuestros días ha sido objeto de una reflexión sistemática. Y, sin embargo, solamente esta concepción reconoce plenamente la significación que en la fe cristiana corresponde a la glorificación de Cristo en su misma humanidad y a la «resurrección de la carne», es decir, a la salvación definitiva del hombre como su glorificación total corpóreo-espiritual (1 Cor 15,11-58). No es posible explicar la totalidad y unidad de la perfección escatológica del hombre resucitado, ni el realismo humano de su encuentro con Cristo glorificado (1 Tes 4, 17), si no se admite que a través de la humanidad del Señor llegará el hombre al conocimiento inmediato de la persona del Verbo y en el Verbo a la visión del Padre. El conocimiento perfecto de la humanidad de Cristo no mediatiza el conocimiento de la persona misma del Verbo, sino que, por el contrario, dispone a su inmediata visión; no es posible penetrar plenamente el misterio de la humanidad asumida personalmente por el Verbo si no se llega inmedia-

[41] Cf. V. Lossky, *Vision de Dieu* (Neuchâtel 1962) 61-113.

tamente a la persona misma del Verbo que en ella subsiste. Lejos de impedir la visión de Dios, la manifestación plena de la gloria del Verbo encarnado debe conducir a la unión inmediata con el Padre; puesto que la humanidad de Cristo glorioso no existe sino en cuanto asumida hipostáticamente por el Verbo, el conocimiento perfecto de la misma (y tal será el conocimiento que de ella tendrá el hombre resucitado) implica la visión de la persona del Verbo, es decir, la visión de Dios en su inmanente vida trinitaria. La función reveladora de Cristo, radicada en su misma constitución de Verbo encarnado, quedará eternizada en la eternidad misma del Señor glorificado: en Cristo glorioso se realizará eternamente la revelación plena de Dios a los hombres y el encuentro personal perfecto del hombre con las personas divinas según el carácter personal propio de cada una de ellas [42].

b) El ministerio sacerdotal de Cristo.

En los escritos paulinos, y más aún en la *epístola a los Hebreos* y en el cuarto evangelio, aparecen ya las líneas fundamentales de una explicación teológica de la mediación redentora de Cristo: el Hijo de Dios se ha apropiado nuestra condición humana, sometida a la ley de la muerte por el pecado, para ofrecer libremente por nosotros el sacrificio de su vida y, mediante su resurrección, hacernos participar en su victoria sobre el pecado y la muerte. El misterio salvífico se realizó progresivamente desde la misión del Hijo por el Padre en la encarnación hasta la misión del Espíritu por Cristo glorificado. La encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo de Dios son puestas de relieve como las tres etapas culminantes (íntimamente ligadas entre sí) de un mismo evento salvífico. La encarnación está ordenada a la muerte redentora, y ésta tiene como consecuencia la resurrección, que comporta para el hombre Jesús la plenitud de gloria propia del Hijo de Dios: la glorificación de Cristo como Señor es el término final de la encarnación a través de la muerte.

En cada una de las fases de este evento salvífico se realiza la solidaridad de Cristo con los hombres: la encarnación implica la participación del Hijo de Dios en la situación de la humanidad pecadora; en la cruz, Cristo da su vida «en lugar» y «en favor» de los hombres; en la resurrección es glorificado como jefe de la humanidad. Esta solidaridad, por la que Cristo se apropia nuestro destino y nos da participación en el suyo, confiere valor salvífico al misterio de Cristo en cada una de sus fases y en su totalidad. La voluntaria oblación de Cristo en la cruz representa el centro de este evento salvífico, cuyo término definitivo es la glorificación de Cristo, quien nos da su Espíritu y continúa hasta el fin de los tiempos su intercesión ante Dios, para, después de su segunda venida, perpetuar eternamente su mediación en la plena comunicación y revelación de Dios a los hombres.

La *epístola a los Hebreos* presenta el evento salvífico de Cristo como la mediación del sumo sacerdote de la nueva alianza, cuya oblación comienza en la encarnación, se realiza en la cruz y culmina en la eterna presencia suplicante de Cristo glorificado ante el Padre; la unidad del misterio salvífico de Cristo queda así fuertemente subrayada como la unidad del único sacrificio del único sumo sacerdote. El evento de la salvación se realiza totalmente en Cristo y por Cristo, es decir, en la interna transformación de la humanidad del Hijo de Dios por su muerte-resurrección y en la libre oblación de su vida en amorosa sumisión a la voluntad del Padre.

[42] Cf. J. Alfaro, *Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen:* Cath 16 (1962) 20-37.

La teología neotestamentaria presenta la unidad del misterio de Cristo como la progresiva realización de la verdadera encarnación del Hijo de Dios y de su solidaridad con la familia humana: en su terrena existencia, Cristo es en todo semejante a nosotros (especialmente en la experiencia del dolor y de la muerte), menos en el pecado (solidaridad descendente), y en su resurrección nos eleva a la participación de su gloria divina (solidaridad ascendente). Por eso el misterio de Cristo es salvífico en la unidad de su totalidad; las diversas etapas del mismo no poseen eficacia salvífica sino como partes de esta unidad viviente: es Cristo resucitado (término final del misterio) quien envía su Espíritu, cuya presencia transforma internamente el hombre pecador en hijo de Dios y es prenda de resurrección [43]. Intentaremos explicar ulteriormente el sacerdocio de Cristo siguiendo la dirección que nos señala esta perspectiva fundamental del NT.

El Hijo de Dios se hizo hombre como nosotros en todo, excepto el pecado: he aquí el concepto neotestamentario de la encarnación (Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Heb 2,14-17; 4,15; Jn 1,14, etc.). *Hacerse hombre como nosotros* implica: *a)* apropiarse nuestra existencia internamente minada por la presencia de la muerte y del sufrimiento: Cristo vivió en su más auténtico realismo la experiencia dolorosa de la muerte (Mc 1,33-39; Mt 26,37-44; Lc 22,42-44; Heb 2, 9.18; 5,7.8; Jn 12,26-27, etc.); *b)* apropiarse la libertad propia del *homo viator,* a saber: la responsabilidad de decidir en opción personal el sentido definitivo de la propia existencia: Cristo estuvo sometido a la *tentación* en el sentido bíblico de la palabra, a saber: a la prueba de su libertad ante la voluntad divina (Lc 4,2-13; Mc 1,13; Mt 4,1-11; Heb 2,18; 4,15; 5,8); *c)* apropiarse la temporalidad e historicidad, que condicionan esencialmente la existencia humana: como verdadero hombre, Cristo tuvo que desarrollar su vida y ejercer su libertad en un determinado período de tiempo y dentro de determinadas circunstancias de ambiente social, mentalidad colectiva, etc.; estas condiciones históricas contribuyeron a determinar el objeto de la opción fundamental que decidió el sentido de su existencia: Cristo debió optar entre la tentación de un mesianismo nacional, fuertemente arraigado en el sentimiento del pueblo judío, y la fidelidad a la misión que había recibido de Dios como Hijo suyo (Lc 4, 2-13; 19,38; Mc 8,27-33; 9,2-13; 12,1-10; Jn 6,15, etc.); *d)* apropiarse la aceptación libre de la muerte: Cristo vivió su destino a la muerte en heroico combate interior de sumisión total a la voluntad del Padre (Mc 8,31-33; 9,31; 10,33-34.45; 14,33-37; Mt 16,21; 26,39-44; Flp 2,8; Heb 5,7-9; Jn 10,18; 14,31).

La apropiación personal de la libertad humana por el Hijo de Dios comportó en el hombre Jesús la exención del pecado. El NT afirma insistentemente que Cristo no incurrió en ningún pecado (2 Cor 5,21; Heb 4,15; 7,25-27; 9,14; 1 Pe 2,22; Jn 8,34.46; 14,30; 1 Jn 3,5), y la reflexión teológica llega a la conclusión cierta de que esta inmunidad del pecado es un resultado de la misma encarnación: la unión hipostática exige la exclusión de todo pecado en la humanidad de Cristo, porque es personalmente la humanidad del Hijo de Dios. Si Cristo es, aun en cuanto hombre, el Hijo de Dios, el pecado no puede tener lugar en él ni aun en cuanto hombre. La elevación hipostática de la humanidad de Cristo implica la radical divinización de la misma, y a esta divinización pertenece la impecabilidad.

Las consideraciones precedentes permiten penetrar a fondo en la conexión existente entre la encarnación y la muerte de Cristo (Heb 2,14). Al hacerse hombre como nosotros, el Hijo de Dios se apropió nuestro cuerpo mortal y en

[43] Cf. *supra,* p. 537.

él nuestro destino de muerte. En último término, fue Dios mismo quien, en los inescrutables designios de su voluntad salvífica, decretó la muerte de Cristo (Mc 8,31; 14,36; Lc 9,22; 22,22; Heb 5,8; Flp 2,8; Jn 10,18; 14,31); pero este decreto estaba ya radicalmente realizado en la misma humanidad *mortal* del Hijo de Dios. Y no solamente el evento de la muerte, sino también la aceptación libre de la misma, estaban precontenidos en la encarnación. Habiéndose apropiado la libertad humana, el Hijo de Dios tuvo que optar ante el destino a la muerte que la voluntad del Padre le imponía en la condición mortal de su humanidad y en las circunstancias históricas de su existencia humana; pero no se debe olvidar que Cristo era impecable en virtud de la unión hipostática y que esta impecabilidad excluía de antemano una oposición de su voluntad humana al mandato del Padre. Por consiguiente, la encarnación incluía en sí misma la exigencia de la muerte de Cristo como libremente aceptada en obediencia al Padre y como meritoria (Flp 2,9; Heb 2,9): la encarnación estaba internamente ordenada a la muerte del Hijo de Dios como sacrificio libremente ofrecido a su Padre (Heb 10,5-10). Esta exigencia interna fue realizada en la heroica sumisión filial de Cristo al Padre hasta la muerte. La opción fundamental de Cristo ante su destino a la muerte como voluntad de su Padre expresa en experiencia humana el misterio de la encarnación: es la actitud del hombre Jesús ante su Padre, Dios. La impecabilidad de Cristo, que resulta de la unión hipostática y pertenece a la divinización radical de su humanidad, fue actuada en la aceptación de la muerte por amor al Padre (Jn 10, 15.18; 14,31): en la cruz realizó el hombre Cristo de modo supremo su libre entrega a Dios como Hijo suyo (Lc 23,46; Jn 17,4; 19,30).

Cristo debía morir porque era verdadero hombre como nosotros; pero no podía ser definitivamente vencido por la muerte porque en su misma humanidad era el Hijo de Dios. Según el NT, la muerte de Cristo fue seguida de su resurrección, porque con su libre obediencia al Padre mereció su glorificación como Señor (Flp 2,8-9; Heb 2,9; 5,8) y porque como Hijo de Dios tenía la potestad de dar libremente su vida para apropiársela de nuevo (Jn 5,26; 10,17-18; Heb 7,16; 9,14), en una palabra: porque fue el Hijo de Dios persona quien con su humana libertad ofreció al Padre el sacrificio de su propia vida humana; el carácter personal divino (en último término, la encarnación del Verbo) es la razón definitiva de que a la muerte de Cristo siguiera su resurrección.

Si el Hijo de Dios hubiese muerto y no hubiese resucitado, habría sido vencido por la muerte; la presencia de la ley de la muerte en su humanidad habría sido más poderosa que su presencia hipostática en ella. La fragilidad de lo humano habría prevalecido sobre la potencia de lo divino (dicho en términos paulinos, la debilidad de su carne habría llevado la victoria sobre la potencia de su Espíritu); la apropiación personal de su humanidad no la habría librado de su caducidad.

La elevación hipostática de la naturaleza humana a humanidad del Hijo de Dios comportaba una exigencia de victoria final sobre la muerte, porque la muerte de Cristo sin su resurrección hubiera significado la destrucción de la humanidad del Verbo y, por consiguiente, de la encarnación misma: el Hijo de Dios hubiese cesado definitivamente de ser hombre. Si la encarnación debía permanecer para siempre (y solamente así es inteligible), Cristo debía triunfar sobre la muerte, y esta victoria no podía ser sino su resurrección gloriosa. Resucitar para volver a caer bajo el dominio de la muerte hubiera sido en el Hijo de Dios un contrasentido; por su muerte estaba ya completamente realizado y expresado el misterio del verdadero «ser hombre como nosotros».

La muerte de Cristo unió la encarnación con su resurrección en cuanto era

una consecuencia de la encarnación e incluía una exigencia de la resurrección: la encarnación estaba internamente ordenada a la glorificación de Cristo a través de su muerte. La resurrección estaba, por consiguiente, virtualmente implicada en la encarnación y representa la plenitud de gloria, que es propia del Verbo encarnado. Si es verdad que la resurrección de Cristo estuvo vinculada a su muerte como libremente aceptada, es decir, al mérito de su libre obediencia, no se debe olvidar que esta libre obediencia y su valor meritorio estaban ya radicalmente contenidos en la encarnación.

La encarnación del Hijo de Dios, su muerte y su resurrección son, por consiguiente, tres fases inseparablemente unidas de un mismo misterio que se implican entre sí y solamente son inteligibles en su inclusión mutua. Todo el misterio está ya radicalmente precontenido en la encarnación, es actuado en la cruz y alcanza su definitiva plenitud en la glorificación de Cristo, que constituye la expresión suma de la presencia personal del Verbo en la humanidad. La unidad del misterio de Cristo tiene su fundamento en la apropiación personal de la existencia humana por el Hijo de Dios y en la progresiva divinización de su humanidad; en una palabra: en la misma encarnación, considerada en su doble aspecto (descendente y ascendente) de unión personal del Verbo con la naturaleza humana y de elevación hipostática de ésta.

La resurrección implica la divinización suprema de la humanidad de Cristo, que es elevada a participar en la potencia y en la vida eterna de Dios, y por eso existe y ejerce su actividad salvífica más allá de las leyes del espacio y del tiempo. También esta participación de Cristo glorioso en la eternidad divina tiene su fundamento en la encarnación; no solamente en cuanto que la encarnación tiende internamente a la resurrección, sino en cuanto que ya durante su terrena existencia tuvo Cristo la visión de Dios (como una consecuencia de la misma encarnación), y la duración propia de esta visión es la eternidad participada [44]. Es verdad que la actividad humana de Cristo en el mundo, y especialmente el ejercicio de su libertad, estuvo sometida a la condición de nuestra temporalidad; pero la conciencia humana del Hijo de Dios comportaba la visión de Dios, y esta visión tendía a comunicar su propia duración a toda la actividad de la humanidad de Cristo haciéndola trascender la duración temporal y participar en la eternidad divina. Con la resurrección del Señor la encarnación queda eternizada; Cristo glorificado permanece y vive para siempre como el Hijo de Dios hecho hombre (Rom 6,9; Heb 7,16.24; 12,8).

El sacerdocio de Cristo coincide con el misterio de la encarnación en cada una de sus fases y en su unidad. Por su apropiación personal de nuestra humanidad mortal y de nuestra libertad, el Hijo de Dios quedaba destinado a la muerte y a la aceptación libre de la misma; por otra parte, la impecabilidad de Cristo garantizaba su libre sumisión a la voluntad del Padre. La muerte de Cristo, como sacrificio ofrecido en obediencia a Dios, estaba, por consiguiente, virtualmente incluida en la encarnación. Por su misma constitución de Verbo encarnado estaba Cristo llamado a ofrecer libremente a Dios su propia vida en holocausto: Cristo quedó constituido sacerdote por la encarnación misma; la elevación hipostática de su humanidad fue su unción sacerdotal. Su carácter personal de Hijo de Dios, en quien el Padre tiene todas sus complacencias (Mc 1,9; 12,6; Jn 1,14; 3,16; Ef 1,6, etc.), aseguraba la aceptación de su sacrificio por parte de Dios.

Cristo actuó su sacerdocio en la interna aceptación de su muerte como decretada por Dios (Mc 8,31; Lc 22,22; Jn 10,18; 14,31). La actitud fundamental del hombre Jesús ante Dios fue simultáneamente filial y sacerdotal:

[44] Cf. J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Gr 38 (1957) 43-46.

obediencia amorosa al Padre en el sacrificio de su propia vida. El combate interior, en el que Cristo vivió su destino a la muerte como voluntad del Padre, puso en dramática tensión su libertad (Mc 14,33-37; Heb 2,9.18; 5,7-8; Jn 12,27).

Mientras Cristo se había ofrecido ya internamente a Dios durante su existencia terrena (Mc 10,15; 14,24), su inmolación tuvo lugar en la cruz. Su muerte fue un acto de entrega total a Dios; un acto cuyo aspecto visible fue el hecho mismo de morir y cuyo aspecto interno y principal fue el amor obediente al Padre, que quedó así consagrado como la actitud personal definitiva del hombre Cristo.

La inmolación de Cristo en la cruz, como realización y expresión definitiva de su amor y sumisión al Padre, es la revelación suprema de la divina trascendencia, la más sublime confesión de que Dios es Dios. El Hijo de Dios se anonadó en obediencia hasta morir (Flp 2,8), despojándose de su propia vida en reconocimiento de la soberanía de Dios.

Cristo es el sumo sacerdote y el supremo adorador de Dios, porque ofrece a Dios el sacrificio de sí mismo (la existencia humana del Hijo de Dios) y porque lo ofrece en la plenitud del amor y de la obediencia; en una palabra: porque se entrega a Dios absolutamente. Esta entrega representa la más perfecta realización de la humana libertad y es el prototipo de la respuesta del hombre a Dios; por ella actuó plenamente Cristo en su humanidad su carácter personal de Hijo de Dios.

La resurrección de Cristo significa que Dios ha aceptado el sacrificio de la cruz (Cristo fue glorificado a causa de su voluntaria obediencia hasta la muerte: Flp 2,9; Heb 2,9) y representa la fase definitiva de su sacerdocio. Cristo glorioso mantiene eternamente su oblación en el cielo (Heb 8,1-6; 9,24; 7,23-28). Al ser glorificada la humanidad de Cristo y pasar del tiempo a la participación de la eternidad divina quedó eternizada la actitud fundamental de la voluntad humana de Cristo ante Dios, a saber: la actitud filial-sacerdotal de la oblación de sí mismo al Padre. Esta actitud, expresión de la filiación divina de Cristo en su libertad humana, estaba radicalmente contenida en su impecabilidad y alcanzó su plenitud en la entrega definitiva de Cristo a su Padre en el instante mismo de su muerte.

Los actos libres del hombre Cristo en su existencia terrena estuvieron sometidos a la ley del tiempo; por eso tuvieron una duración temporal y no pudieron pasar a través de las fronteras de la muerte hasta la eternidad. Pero la actitud humana fundamental de Cristo, que era la realización y expresión de la presencia hipostática del Hijo de Dios en su humanidad, es decir, la perfección definitiva de la libertad humana del Hijo de Dios (que podría llamarse en un sentido verdadero, pero a explicar ulteriormente, su actitud humana personal fundamental, aquella en la que cristaliza la persona en el ejercicio de su libertad), no podía ser destruida por la muerte, como tampoco podía ser destruida por la muerte la encarnación misma. La desaparición de esta actitud fundamental de la voluntad humana de Cristo en su muerte hubiese implicado una discontinuidad total entre la existencia celeste de Cristo y su existencia terrena, y ésta no hubiese tenido ninguna repercusión en la vida del Cristo glorioso.

La eterna oblación celeste de Cristo no debe ser considerada como un sacrificio distinto del de la cruz, sino como la plenitud y coronación definitiva del mismo. Una misma es la actitud interna del sumo sacerdote ante Dios, en la cruz y en el cielo; una misma es la hostia ofrecida por él; en su terrena existencia Cristo se ofreció a sí mismo al Padre en favor de los hombres (Mc 10, 45; 14,24) y en su existencia celeste continúa ofreciéndose para siempre a Dios por nosotros (Heb 7,24-25; 8,3; 9,24). La inmolación de su vida tuvo lugar en

la cruz y fue un evento temporal irreversible; pero la oblación celeste perpetúa la oblación del Calvario y supone la inmolación de la cruz como ya realizada. El sacrificio de Cristo (radicalmente contenido en la encarnación) comenzó ya antes de su inmolación en la cruz con la entrega interna y libre de sí mismo al Padre durante su existencia terrena, porque esta entrega implicaba su futura realización en la cruz; de modo semejante, el sacrificio de Cristo permanece, aun después de su inmolación, en la interna entrega de sí mismo al Padre en la gloria, porque esta entrega implica su anterior realización en la cruz (la gloria de Cristo estaba ya radicalmente contenida en la libre aceptación de su muerte). Si la encarnación, la muerte y la glorificación de Cristo se incluyen mutuamente como tres fases inseparablemente unidas de un solo evento, no es difícil comprender que ellas constituyen los tres momentos fundamentales de un solo sacrificio, radicalmente incoado en la encarnación, realizado en la cruz, eternizado en la gloria de Cristo; la unidad interna del misterio total de Cristo explica la unidad interna de su sacerdocio y de su sacrificio.

Esta unidad interna permite comprender la razón de la irrepetibilidad del sacrificio de Cristo, es decir, del «una-vez-para-siempre» de la epístola a los Hebreos (Heb 7,27.28; 9,12-14.28; 10,10.12-14), que presenta ya una explicación teológica inicial de esta irrepetibilidad: una sola vez apareció el Hijo de Dios en el mundo, una sola vez murió Cristo para resucitar, una sola vez entró en la gloria para siempre (Heb 9,26-28; 7,27; 9,12): la mediación sacerdotal de Cristo, radicalmente fundada en la encarnación, tuvo su momento cumbre en la cruz y perdura en la eternidad gloriosa. Este misterio no puede repetirse, porque lleva en sí mismo el sentido de lo definitivo, indestructible y supremo. La razón de la irrepetibilidad del sacrificio de Cristo está, por consiguiente, en la irrepetibilidad de la misma encarnación, como comunicación suma posible de Dios a la criatura intelectual y elevación suprema de ésta a la participación y expresión de la vida divina. No es posible pensar una unión más alta de Dios con la criatura intelectual que la unión hipostática, por la que Dios se apropia personalmente la naturaleza intelectual creada; en esta unión se agota cualitativamente la autodonación de Dios. No es posible que la criatura intelectual sea elevada más allá de la asunción hipostática, en la cual se agota la potencialidad de la criatura intelectual como imagen de Dios, es decir, como capacidad de expresar y reflejar a Dios mismo; los actos humanos del Hijo de Dios realizan la adoración, reconocimiento y revelación suprema de Dios, al mismo tiempo que su intervención salvífica suprema. El sacrificio y el sacerdocio de Cristo no pueden repetirse, porque constituyen la suprema mediación posible entre Dios y los hombres y permanecen eternamente; su interno valor, como adoración de Dios y salvación del hombre, es tal, que su repetición carecería de sentido.

La unidad del misterio total del Verbo encarnado y la solidaridad descendente-ascendente de Cristo con todos los hombres en cada una de las fases de su sacrificio (que coinciden plenamente con el progresivo realizarse del misterio mismo de la encarnación) permite comprender también el valor salvífico de cada uno de estos momentos y de su totalidad.

En Rom 8,3 y, sobre todo, en Heb 2,10-15 la encarnación está concebida como un evento salvífico, en cuanto que es una apropiación solidaria de la condición mortal de la humanidad, sometida al dominio del pecado. La patrística griega y latina de los siglos IV-V (especialmente Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Hilario, Agustín y León Magno) elaboró dentro de esta perspectiva bíblica una profunda teología de la encarnación: el Hijo de Dios se apropió nuestra humanidad y se hizo solidario de nuestro destino a la muerte, para recapitular en sí mismo toda la familia

humana y hacernos así participantes mediante su muerte y resurrección en la gloria inmortal que le corresponde como Hijo de Dios [45]. La salvación de toda la humanidad comienza ya en la encarnación, en cuanto que el Hijo de Dios, divinizando su propia humanidad, radicalmente diviniza toda la familia humana; mediante su «ser-hombre-como-nosotros» Cristo queda vinculado con todos los hombres y éstos quedan incluidos en la potencia salvífica del Verbo encarnado. Esta concepción de la encarnación y de su valor salvífico aparece fuertemente subrayada en las liturgias orientales y occidentales [46].

El realismo de la encarnación implica la solidaridad de Cristo con la situación histórica de la humanidad; la pertenencia a la familia humana y la participación en su historia constituyen una componente fundamental de la existencia del hombre. El Hijo de Dios se hizo auténticamente hombre como nosotros al tomar parte en nuestra historia y hacer suyo nuestro destino. Esto implicaba concretamente entrar en la situación de la humanidad sometida por el pecado a la ley de la muerte, apropiándose nuestra carne mortal en solidaridad con la humanidad pecadora.

Pero Cristo no podía ser dentro de la totalidad humana un hombre como los demás; su carácter personal de Hijo de Dios, que le convenía aun en cuanto hombre, le constituía centro de toda la humanidad en sus relaciones con Dios. Por la encarnación quedaba radicalmente transformada la situación de la familia humana, elevada a participar en el destino del Hijo de Dios. Si por la asunción hipostática era internamente divinizada la humanidad de Cristo, era también radicalmente divinizada toda la humanidad, en cuanto Cristo hubiera quedado desvinculado de la situación de los demás hombres si no les hubiese dado participación en su divinización. La humanidad pecadora no podía presentar título alguno a la gracia de Cristo; era la primacía del Verbo encarnado sobre todos los hombres la que hacía de su gracia una gracia *capital,* ordenada a comunicarse a toda la humanidad. La filiación divina del hombre Jesús exige la filiación adoptiva de toda la humanidad; al amar al hombre Jesús como su verdadero Hijo, ama Dios en él a los demás hombres como hijos suyos (Ef 1,6; Col 1,13).

La encarnación tiene, por consiguiente, valor salvífico, en cuanto que por ella el Hijo de Dios se hace solidario de la situación de la humanidad, apropiándose su destino de muerte y elevándola a su destino de gloria, a saber: en cuanto por su misma constitución de Verbo encarnado es Cristo jefe de la humanidad y está destinado a morir y resucitar como representante de todos los hombres; la encarnación es el comienzo del evento salvífico total de Cristo, que es salvífico precisamente a causa de la doble solidaridad (descendente-ascendente) de Cristo con toda la humanidad. Esto quiere decir que la mediación sacerdotal de Cristo está ya radicalmente exigida en la encarnación, porque ésta

[45] Cf. F. Malmberg, *Ein Leib - Ein Geist* (Friburgo 1960) 223-242; M. J. Nicolas, *La doctrine christologique de Saint Léon le Grand:* RThom 51 (1951) 650-660; B. M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Madrid 1957) 788-801; Atanasio, *Oratio II contra Arianos,* 63-66: PG 26, 277-281.

[46] Cf. *Ieratikon* (Roma 1950) 300, 305; *Ménaia* II (Roma 1889) 643, 651, 658, 661-664; IV (Roma 1898); 171, 174; *Pentekostárion* (Roma 1884) 7, 9, 11; *Oktoechos* (Roma 1886) 11-18, 21, 38, 39, 42, 46, 47; K. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* (Roma 1960) 9, 10, 11, 13, 14; íd., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung* (Münster 1921) 5, 6, 12; íd., *Sacramentarium Veronense* (Roma 1955-56) 159-162; H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster 1921) 17; A. Paredi, *Sacramentarium Bergamense* (Bérgamo 1962) 54, 57, 62, 63; M. Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (París 1912) 14, 15, 18, 21, 22, 23, 51, 52, 79, 261, 287.

incluye el destino a la muerte libremente aceptada por Cristo en lugar y en favor de los hombres (mortalidad-libertad-impecabilidad del Verbo encarnado).

Cristo se ofreció en amor y obediencia al Padre *como jefe de la comunidad humana;* su oblación se hizo real en su muerte. El sacrificio de la cruz fue la realización y expresión suprema de la sumisión del hombre a Dios en reconocimiento de su trascendencia; tuvo carácter litúrgico de culto comunitario, porque Cristo se sometió en adoración al Padre, como el representante de la humanidad (representación solidaria, fundada en la encarnación). En la oblación humana del Hijo de Dios alcanzó la libertad del hombre su valor religioso supremo, al ser elevada a la adoración perfecta de Dios; todo auténtico acto de culto dado a Dios por los hombres es una participación de la adoración tributada a Dios en la cruz por el sumo sacerdote de la humanidad y perfecto adorador de Dios, Cristo.

La muerte de Cristo representa la realización definitiva de la solidaridad descendente de Cristo con los hombres (Flp 2,8); nunca experimentó Cristo tan auténticamente el «ser-hombre-como-nosotros» como cuando saboreó la amargura de la muerte (Heb 2,9). Al mismo tiempo fue la muerte del Hijo de Dios la revelación suprema de la santidad de Dios y de la distancia que separa la humanidad pecadora del Dios Santo; la amorosa sumisión de Cristo a Dios, realizada en su muerte, dio a Dios toda la gloria que como Dios le corresponde y que el pecado de los hombres le niega, y destruyó así el abismo de separación entre la humanidad pecadora y Dios. El sacrificio de la cruz tuvo carácter *de satisfacción vicaria,* porque Cristo lo ofreció en solidaridad con la humanidad pecadora; el Hijo de Dios murió realmente como miembro y jefe de la humanidad, sometida a la muerte por el pecado; en su muerte culminan y se encuentran la situación de la humanidad separada de Dios por el pecado y la reconciliación de Dios con los hombres.

El NT atribuye a la resurrección de Cristo valor salvífico, en cuanto que él ha sido glorificado como jefe de la humanidad, cuya salvación escatológica será una participación en la gloria del Señor (1 Cor 15,20-23.49; Rom 6,5; 8,17.29; Flp 3,20-21; Ef 2,6; Col 1,18; 2,12; 3,1; Heb 2,10; 6,20; 3,14; 10,19-20). Dentro de esta misma categoría de la solidaridad del Resucitado con los demás hombres explicó la teología patrística y la liturgia el carácter salvífico de la glorificación de Cristo.

La victoria de Cristo sobre la muerte y el pecado no es una fórmula vacía de contenido; es una victoria lograda en la realidad auténticamente humana del combate interior de Cristo al aceptar libremente la muerte como voluntad del Padre; en su amor filial y en su sumisión heroica hasta la muerte venció Cristo el poder del pecado y de la muerte. Por su obediencia al Padre en la aceptación solidaria de nuestra muerte mereció ser glorificado como jefe de la humanidad, y por eso su sacrificio tuvo valor meritorio para nosotros; muriendo en lugar y en favor de los hombres mereció su propia gloria como gloria capital, ordenada a ser participada en la salvación escatológica de los hombres; el mérito de Cristo por nosotros pasó a través del evento salvífico de su resurrección. En la glorificación de Cristo aceptó Dios su sacrificio como ofrecido por él en solidaridad con la humanidad pecadora.

La función sacerdotal de Cristo y su función redentora son, por consiguiente, idénticas; Cristo ha salvado la humanidad mediante su único e irrepetible sacrificio, comenzado en la encarnación, realizado en la cruz, eternizado en su gloriosa resurrección. El misterio de Cristo es salvífico en cada una de sus fases y en la unidad de las mismas: es el misterio de la solidaridad del Hijo de Dios con la humanidad pecadora. El unigénito del Padre ha vivido plenamente la existencia humana y, viviéndola, la ha divinizado en sí mismo y para

nosotros: aquí está la esencia del cristianismo, aquí está la salvación, a saber: en la mediación divinizante de la encarnación realizada progresivamente hasta la muerte y glorificación de Cristo. Todo proviene finalmente del amor del Padre, que nos ha dado su propio Hijo, haciéndolo hermano nuestro en la encarnación, muerte y resurrección. El amor del Padre se ha revelado y realizado en el amor de Cristo hacia su Padre y hacia su esposa, la Iglesia: amor-obediencia al Padre y amor-sacrificio a la humanidad (Jn 14,31; Ef 5,25, etc.). Cristo glorificado envía a los hombres su Espíritu y por él les infunde su amor filial a Dios para, al fin de los tiempos, comunicarles su propia gloria en la fase definitiva de la adopción filial: el Hijo de Dios se ha hecho hombre y permanece eternamente hombre, para que en él y por él los hombres lleguen a ser hijos de Dios.

c) El ministerio de Cristo como Señor.

La soberanía de Cristo es presentada en el NT como un aspecto fundamental de su mediación salvífica. Aparece inseparablemente unida a su función reveladora y sacerdotal; como ellas se realiza progresivamente en su existencia terrena, en su muerte-resurrección y definitivamente en su segunda venida. Con la presencia de Cristo en el mundo queda realmente instaurado el reino de Dios anunciado por los profetas, porque el hombre Jesús es personalmente el Hijo de Dios; la encarnación implica la presencia personal del unigénito del Padre entre los hombres. Como legislador supremo, Cristo proclama en su propio nombre una nueva ley moral, centrada en la adhesión interna absoluta a su propia persona; la salvación del hombre queda así vinculada a su libre actitud ante la persona misma de Cristo, instaurador del reino de Dios.

Durante su misma existencia terrena, Cristo inauguró la fase inicial de su soberanía salvífica con el perdón de los pecados y la victoria sobre el poder del Maligno. Pero el acto más importante de su potestad soberana fue la institución de la Iglesia como signo y comunidad visible de la salvación, regida por el colegio apostólico bajo la supremacía de Pedro.

El reino de Dios quedó, pues, inaugurado entre los hombres con la persona y la obra misma de Cristo; pero solamente por su muerte y resurrección alcanzó el hombre Jesús la plenitud de su señorío, cuya manifestación suprema tendrá lugar al fin de los tiempos [47]. La espiritualización divinizante de la humanidad de Cristo, que tuvo lugar en la resurrección, transformó al hombre Jesús, mortal y pasible como nosotros, en «el Señor», «Hijo de Dios en potencia», elevado a participar en la soberanía misma de Dios, en su gloria y poder (Hch 2,36; 5,31; Rom 1,3; 8,34; Flp 2,11; Ef 1,19-23; Col 3,1; Heb 1,3, etc.). El NT subraya la importancia decisiva del evento de la resurrección, ante todo para Cristo mismo, constituido entonces en la plenitud de gloria propia del unigénito del Padre, y para todos los hombres, cuyo único Salvador es el Resucitado (Hch 2,38; 3,12; 5,31; Rom 10,9; Jn 17,24; 20,28, etc.). La transformación divinizante de la humanidad de Cristo representa la intervención salvífica suprema de Dios.

Por su gloriosa resurrección comenzó la humanidad de Cristo a participar en la eternidad divina; esta participación estaba ya virtualmente incluida en la visión de Dios, connatural a Cristo, y era, en último término, una exigencia de la misma encarnación, en la que definitivamente se fundan la visión de Dios en el hombre Jesús y su misma resurrección.

Porque Cristo resucitó como jefe de la humanidad y su glorificación implicaba el destino de los demás hombres a con-resucitar con él, su participación

[47] Cf. *supra*, pp. 537-539.

en la eternidad divina fue *capital* e incluía el destino de la humanidad a tomar parte de su duración gloriosa supratemporal. Por eso, con la resurrección de Cristo comenzó «el fin del tiempo»: el Señor, en cuyo actual destino glorioso está incluido el destino de la humanidad, posee ya una existencia supratemporal y en él quedan destinados los hombres a trascender el tiempo y participar en la divina eternidad. La historia de la humanidad ha recibido así una nueva dimensión: de la duración de un tiempo indefinido ha pasado a un tiempo escatológico, orientado hacia la superación de su propia duración en la eternidad. Es el tiempo de la Iglesia, que desde la resurrección de Cristo avanza hacia un término final ultratemporal, a saber: hacia la transformación del mundo y del hombre mediante la participación en la gloria del Resucitado.

Puesto que la humanidad de Cristo, plenamente divinizada en la resurrección, supera las leyes del espacio y del tiempo, su acción salvífica trasciende también el espacio y el tiempo: la glorificación de Cristo hace posible la presencia operante del Señor en su sacramento, la Iglesia, y en los sacramentos de la Iglesia. Es el Señor Jesús quien, como jefe de la comunidad eclesial, preside y hace aceptable a Dios el culto litúrgico de la Iglesia y obra la santificación de los hombres mediante los signos sacramentales. El misterio salvífico de Cristo está presente y actúa en los sacramentos a través de la glorificación divinizante de su humanidad, es decir, a través del señorío del Resucitado. En ella ha quedado eternizado el sacrificio de la cruz; su adoración eterna del Padre, como jefe de la Iglesia, y su intercesión en favor de los hombres constituyen el núcleo invisible del culto litúrgico y del rito sacramental, en los que se hace visible la acción salvífica del Señor [48].

El NT presenta la figura de Cristo glorificado en la actitud de interceder ante el Padre en favor de los hombres (Rom 8,34; Heb 1,3; 7,25; 9,24; 10,12; Jn 14,16; 1 Jn 2,1); la súplica del Señor es su presencia sacerdotal ante Dios, es decir, la eterna entrega de sí mismo al Padre en filial sumisión. El valor de la intercesión del Señor se funda en su carácter personal de Hijo de Dios y en la libre inmolación de su propia vida en la cruz: el Padre no puede menos de complacerse en la súplica de su querido Hijo (Mc 1,11; Ef 1,6; Col 1,13), que ha ofrecido su propia vida en filial aceptación de su mandato (Jn 10, 17.18; 14,31). En este poder infalible de la intercesión celeste del Señor hay que buscar la razón última de la eficacia de los sacramentos y del valor del culto eclesial.

Cristo, el Señor, ejerce su soberanía salvífica sobre los hombres en la Iglesia (Col 1,13; 2,12; 1 Cor 4,20; Ef 2,5-6), que él vivifica mediante su Espíritu (Col 1,18-24; 2,19; Rom 12,4; 1 Cor 10,17; Ef 1,22; 4,16; 5,23). Tanto Pablo como el cuarto evangelio ven en la misión del Espíritu Santo la función salvífica propia del Resucitado (1 Cor 15,45; Rom 1,4; Jn 7,39; 14,16.26; 16,7. 13.14); es el Espíritu, enviado por la intercesión del Señor ante el Padre

[48] Cristo glorioso ofrece actualmente el sacrificio de la misa en su siempre actual oblación celeste, que es la oblación misma del Calvario eternizada. La misa es el mismo sacrificio de la cruz no sólo porque es idéntica la hostia ofrecida y el principal oferente, sino también y sobre todo porque es la misma la oblación del sumo sacerdote, Cristo, realizada en la cruz, perpetuada en la gloria y hecha presente en la oblación eclesial por el ministerio de los sacerdotes, mediante los cuales Cristo da visibilidad y temporalidad a su eterna e invisible oblación celeste. La oblación de Cristo, perpetuada en una duración supratemporal, no se repite, sino que se hace presente y visible en el rito sacramental-sacrificial de la misa; y precisamente no se repite porque la oblación celeste del Señor Jesús no está sometida a las leyes del espacio y del tiempo. Se repite el signo sacramental, es decir, la acción visible de la Iglesia, mediante la cual Cristo glorioso da expresión visible a su oblación invisible y eterna.

(Jn 14,26), quien infunde a los hombres la fe en Cristo (Hch 2,33; 4,1-31; 5,17.18.26.42; 6,3-10; 7,55.57; 1 Cor 12,3) y crea en ellos una actitud filial para con Dios semejante al amor de Cristo para con su Padre (Rom 8,14-17; Gál 4,6; cf. Mc 14,36), convirtiéndolos en auténticos adoradores de Dios (Jn 4,23). Cristo glorioso ejerce su señorío salvífico sobre los hombres, transformando internamente sus corazones y librándoles así del dominio del pecado, mediante la presencia operante del Espíritu Santo, que después de su glorificación puede enviarles en nombre del Padre.

La soberanía del Señor alcanzará su realización y manifestación suma al fin de los tiempos en la salvación definitiva de los hombres y en la transformación de toda la creación. En su resurrección, Cristo ha sido glorificado y constituido Señor, como jefe de la familia humana (Hch 26,23; 1 Cor 15,20-23; Rom 8, 29; Col 1,18; Heb 2,10; 6,20; Ap 1,5); su señorío escatológico hará efectiva la comunicación de su gloria a los hombres, que participarán en la espiritualización divinizante del Resucitado (Flp 3,21; Col 3,4; 1 Cor 15,44-49; Rom 6,5; 8,17.29; 2 Tim 2,12). El destino de salvación o condenación de cada individuo corresponderá a su libre actitud personal respecto de Cristo, que en «su día» juzgará como Señor a los hombres según su libre respuesta a la llamada de la gracia durante su terrena existencia (Hch 10,42; 17,31; Rom 14,10; 1 Cor 1,8; 3,13; 4,5; 5,5; 6,9; 2 Cor 1,14; 5,10; Flp 1,6-10; Ef 4,5; 1 Tes 5,2; 2 Tes 1,6; Jn 5,27-29; 12,48).

No solamente los hombres, sino también la creación entera, participará en la gloria del Señor; el mundo material será liberado de su caducidad y tomará parte en el estado glorioso del Hijo de Dios y de los hijos de Dios (Rom 8, 20-22; 1 Pe 3,12-13; Ap 21,1-5.11.23; 22,1). Cristo glorioso, sacramento escatológico de Dios, imagen perfecta del Padre invisible (Col 1,15; 2 Cor 4,4; 1 Tim 6,16), irradiará a los hombres y al mundo la plenitud de su gloria, propia del unigénito del Padre (Jn 17,24; 1,14); entonces se revelará plenamente como centro de unidad y razón de ser de toda la creación y de la historia de la salvación (Col 1,15-20; 2,10.15; Ef 1,9-11.19-23; 3,11; Jn 12,32). Entonces se realizará definitivamente la soberanía de Cristo y de Dios por Cristo: todo estará sometido al dominio salvífico del Hijo de Dios hecho hombre, y Cristo mismo se someterá al Padre, «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). Como jefe de la humanidad salvada, Cristo se entregará eternamente al Padre y le entregará eternamente los hombres en homenaje de amor y sumisión filial; como Señor de la creación, unificará y dirigirá hacia Dios el himno cósmico de adoración: éste será el culto litúrgico escatológico [49]. En esta liturgia eterna, Cristo será para siempre el mediador entre Dios y toda la creación; Dios se comunicará y revelará plenamente a los hombres, en Cristo, y la Iglesia (el pueblo de Dios, que ha llegado finalmente a la tierra prometida) adorará perfectamente a Dios por él. La solidaridad capital de Cristo con los hombres hará de él el vértice por el que Dios se unirá con la humanidad salvada y la humanidad subirá hasta la vida misma divina. En esta consumación eterna de la alianza de Dios con su pueblo, Cristo ejercerá eternamente la función de mediador (Ap 5,12; 19,6.7; 21,3.22.23; 22,1.5.13.14).

Sin la función mediadora de Cristo glorioso entre Dios y los hombres (mejor dicho, entre Dios y la creación toda), no tendría razón de ser la permanencia eterna de la encarnación del Hijo de Dios. Si la encarnación es eterna (Heb 7,24), eterna es también la mediación de Cristo en su triple función de manifestar Dios a los hombres (revelador), comunicarles la vida y gloria divina (Señor) y ofrecer a Dios en adoración la oblación de los hombres y de toda la

[49] Cf. Concilio Vaticano II, *Constitutio de Sacra Liturgia:* AAS 56 (1964) 101, 121.

creación (sacerdote). Estas tres funciones (o, mejor dicho, estos tres aspectos de una sola función mediadora) radican en la encarnación misma y, por eso, están inseparablemente vinculadas a la constitución misma de Cristo como Hijo de Dios hecho hombre. Como el misterio salvífico de Crirsto se desarrolla progresivamente en sus tres etapas fundamentales —encarnación-muerte-resurrección—, así su función de revelador-sacerdote-señor se realiza progresivamente desde la encarnación hasta su glorificación, en la que esta función alcanza su expresión suprema y eterna. La mediación de Cristo no cesará con su segunda venida, sino que llegará entonces a su fase culminante; como revelador, Cristo glorioso manifestará eternamente a los hombres su gloria de Unigénito y en ella la gloria del Padre; como sacerdote, presentará eternamente a Dios la adoración de toda la creación; como Señor, comunicará eternamente a los hombres la vida divina por el Espíritu Santo.

Uno solo es el misterio salvífico de Cristo, radicalmente contenido en la encarnación, realizado en la cruz, eternizado en la glorificación del Señor. Este misterio consiste en que el Hijo de Dios se ha hecho hombre realmente y para siempre; por eso en Cristo y por Cristo se manifestará y se dará Dios eternamente a los hombres, y en Cristo y por Cristo llegarán los hombres al encuentro inmediato con Dios mismo y con su vida eterna.

JUAN ALFARO

BIBLIOGRAFIA

Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John* (Londres 1955).
Bieneck, J., *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951).
Blank, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo de Br. 1964).
Bonnefoy, J. F., *La primauté du Christ selon l'écriture et la tradition* (Roma 1959).
Braun, M., *La Seigneurie du Christ dans le monde selon S. Jean:* RTh 67 (1967) 357-386.
Bultmann, R., *Theologie des NT* (Tubinga ⁴1965).
Conzelmann, H., *Jesus Christus:* RGG III (1959) 619-653.
— *Der Brief an die Epheser* (Gotinga 1962).
— *Der Brief an die Kolosser* (Gotinga 1962).
Cullmann, O., *Die Christologie des NT* (Tubinga 1963).
Diepen, H. M., *La théologie de l'Emmanuel* (París 1960).
Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom* (Londres 1952; trad. española: *Las parábolas del Reino,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974).
— *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963; trad. española: *Interpretación del cuarto evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Feuillet, A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes* (París 1966).
Friedrich, G., *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern:* ZThK 53 (1956) 265-311.
Geiselmann, J. R., *Jesus der Christus,* I: *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Munich 1965; trad. española: *Jesús, el Cristo,* Alcoy 1971).
Gilg, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955).
González, A., *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962).
Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon* (Londres 1965).
Grundmann, W., *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlín 1957).
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ²1964).
Hockel, A., *Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15* (Düsseldorf 1965).
Iersel, B. M. F. van, «*Der Sohn*» *in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1962).

Jeremias, J., *Unbekannte Jesusworte* (Gütersloh 1951; trad. española: *Palabras desconocidas de Jesús,* Salamanca 1976).
— *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956; trad. española: *La promesa de Jesús para los paganos,* Madrid 1974).
— *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960; trad. española: *La Ultima Cena. Palabras de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
— *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1964).
— *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga 1965; trad. española: *Las parábolas de Jesús,* Estella ³1971).
Jossua, J. P., *Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal* (París 1968).
Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (Londres 1965).
Leclercq, J., *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge* (París 1959).
Liébaert, J., *L'Incarnation,* I: *Des origines au Concile de Chalcédoine* (París 1966).
Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel* (Oxford 1956).
Lohmeyer, E., *Gottesknecht und Davidsohn* (Gotinga 1953).
Malmberg, F., *Ein Leib - Ein Geist* (Friburgo 1960).
Marchel, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens* (Roma 1963).
Michel, O., *Der Brief an die Hebräer* (Gotinga 1960).
Mussner, F., *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris 1955).
— *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens,* en H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962) 153-188.
Orbe, A., *Teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958).
— *La unción del Verbo* (Roma 1961).
Percy, E., *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953).
Plessis, I. du, *Christus as Hoof van Kerke en Kosmos* (Groninga 1962).
Rahner, K., *Schriften zur Theologie* I, 169-222; II, 211-225; III, 47-60; IV, 137-155, 157-172; V, 222-245; VII, 123-196; VIII, 43-65 (hay edición española: *Escritos de teología,* Madrid).
Richard, L., *Le mystère de la rédemption* (Tournai 1959).
Richardson, A., *The Gospel according to St. John* (Londres 1959).
Riedlinger, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo 1966).
Rivière, J., *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge* (París 1934).
— *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi 1948).
Sanna, A., *La regalità di Cristo secondo la Scuola Francescana* (Oristano 1951).
Schelkle, K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT* (Heidelberg 1949).
Schlier, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo 1958).
— *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ³1963).
Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965).
— *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Munich 1963).
— *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo ⁴1965; trad. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1967).
Schürmann, H., *Der Paschamahlbericht* (Münster 1953).
— *Das Gebet des Herrn* (Friburgo 1958; trad. española: *Padre nuestro,* Madrid 1961).
Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux* (París 1952).
Stauffer, E., *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Berna 1957).
Taylor, V., *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954).
— *The Person of Christ in the NT Teaching* (Londres 1958).
Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Jo-Evangelium* (Münster 1960).
Tödt, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963).
Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (París 1962).
Vögtle, A., *Exegetische Erwägungen zum Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Gott in Welt* I (Friburgo 1964) 608-666.
Vögtle, A.-Schnackenburg, R.-Grillmeier, A.-Rahner, K.-Pannenberg, W., *Jesus Christus:* LThK V (1962) 922-964.

CAPITULO VIII

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE JESUS

El estudio de las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote (capítulo VII) nos ha dado una visión general de la vida y la obra del Hombre-Dios. En una Dogmática de orientación histórico-salvífica se impone además una exposición concreta de los misterios de la vida de Jesús, ya que cada uno de ellos representa una acción (o pasión) [1] histórico-salvífica de Jesucristo, que por su misma esencia forma parte de la historia *humana,* del mismo modo que la existencia de Jesús fue una existencia humana transcurrida en nuestras coordenadas históricas. Es importante tenerlo en cuenta para poder comprender los apartados siguientes. De lo contrario, no se captaría correctamente su sentido.

En este capítulo expondremos los misterios de la vida de este Jesucristo en lo que tienen de historia terrena y humana [2]. Y lo haremos partiendo conscientemente del presupuesto de que todo el acontecimiento Cristo, es decir, todo el misterio de Jesucristo, es una *unidad.* Lo único que da razón del hecho de entrar aquí en exposiciones concretas es que cada una de esas concreciones es «parte» del único acontecimiento Cristo. El «acontecimiento Cristo» se entiende aquí en un sentido más estricto: todo lo que el Logos (y el Pneuma) eterno de Dios hizo como *preparación* histórica de la «plenitud del tiempo» (Gál 4,4; cf. Ef 1,10), lo damos por supuesto *aquí* como algo históricamente previo, es decir, como algo ya sucedido. De ahí que podamos decir con toda razón: el «primero» de los misterios de la vida de Jesucristo que ha de tratarse aquí es la *entrada del Logos de Dios* en nuestra historia como *comienzo de la existencia humana del Hombre-Dios Jesucristo.* Y así, comenzando por el «instante» en que el Hijo de Dios desciende del Padre a la carne pecadora, y culminando con su vuelta definitiva, escatológica, a la eternidad del Padre, hemos de contemplar y analizar teológicamente los misterios de la vida de Jesús que tienen

[1] Véase a este propósito lo que dice W. Grundmann en su comentario a Marcos: «El relato de la pasión, que expone la pasividad sufriente de Jesús, da a entender cómo esa pasividad es actividad concentrada en el estadio decisivo de su camino. El relato de la pasión adquiere así el carácter de un canto de victoria» (5).

[2] Con ello no queremos decir, naturalmente, que aquí hayamos de considerar *exclusivamente lo humano* de la existencia de Jesucristo. Volveríamos a incluir en los intentos, reconocidos ya desde hace tiempo como desviados e inviables, de escribir una biografía (puramente humana) de Jesús. Tratamos, pues, del auténtico y pleno misterio salvador de «Jesucristo», es decir, del misterio de Dios en su Logos e Hijo, en cuanto ese misterio constituye historia humana terrena. Abordaremos teológicamente la historia de Jesucristo en «cada uno de sus misterios» en cuanto que es la historia del Logos de Dios encarnado.

mayor relevancia histórico-salvífica: y los hemos de considerar tanto en sí mismos cuanto en su relación esencial con el misterio *único* de Dios.

Estudiar teológicamente los misterios de la vida de Jesucristo no significa *aquí* hacer cristología neotestamentaria en sentido estricto. Eso se hizo ya en el capítulo III. De lo que aquí se trata es de que, una vez adquirida una visión de conjunto del acontecimiento Cristo en su compleja unidad, nos preguntemos por el contenido y la relevancia salvífica de «cada uno» de los misterios de su vida. Lo primero ha sido desentrañar en un análisis crítico los textos del NT (al igual que los datos de la patrística y de la historia de los dogmas). A partir de ahí hemos llegado a una síntesis teológica (en la medida en que ello es posible) de todas las afirmaciones válidas aducibles sobre el misterio de Cristo. Y ahora, tras todo ello, en una especie de análisis retrospectivo, volvemos a los hechos concretos de la vida terrena de Jesús, para ver cómo en ellos se manifiesta teológicamente el misterio *único* de Dios, revelado según la economía de una historia humana. Por tanto, aquí damos por supuesta una explicación cristológica correcta de *toda* la Sagrada Escritura. Esto nos da derecho a que nuestra interpretación de cada uno de los pasajes de la Sagrada Escritura no tome como punto de referencia *exclusivo* su contexto inmediato en la tradición neotestamentaria: partiendo de la interpretación cristológica de toda la Biblia, podemos trascender el contexto inmediato de cada pasaje e indagar su contenido en el contexto de toda la revelación, cuyo sentido teológico global suponemos ya explicado.

Tanto este capítulo como el siguiente pisan tierras no holladas, al menos no holladas por la teología sistemática. Por eso pareció oportuno comenzar por situar el examen de los misterios de la vida de Jesús en una panorámica histórica de la teología (sección primera). La sección segunda aborda los misterios de la «prehistoria» de Jesús (es decir, de la historia que precedió a su primera aparición pública). Y en la sección tercera se presentan a modo de ejemplo algunos misterios particularmente importantes de la vida y actividad pública de Jesús. La exuberancia del material exegético no permitía ser exhaustivos en ese apartado. El misterio pascual, céntrico, verdadero meollo de una Dogmática histórico-salvífica, se desarrolla con toda su complejidad en el capítulo IX.

SECCION PRIMERA

PANORAMA HISTORICO

1. *Origen bíblico*

Durante los últimos años se ha pedido acertadamente la recuperación de algo que fue un *topos* de la teología sistemática de otros tiempos: la integración de «los misterios de Cristo», es decir, de una cristología concreta en un tratado cristológico que ha venido haciéndose cada vez más abstracto [1]. Pero

[1] Cf. K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática,* en *Escritos* I, 11-50; íd., *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios,* en *Escritos* III, 47-59; íd., *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I, 169-222; íd., *Mysterien des Lebens Jesu:* LThK VII (1962) 721s.

seguramente no bastará una mera vuelta a las fuentes. Porque entre tanto los relatos evangélicos que contienen estos misterios han pasado a ser el objeto principal de las discusiones sobre los problemas del método exegético. Partiendo, pues, de los actuales presupuestos, hay que intentar hacerse de nuevo con lo que un día se poseyó. Pero para ello no será malo comenzar por hacerse una idea general de lo que en otro tiempo fue. Por eso estudiamos —muy sumariamente— la evolución del tema de los «misterios de Cristo».

Damos aquí por supuesto el sentido de la palabra misterio en el AT y en el NT [2]. Nos limitamos a examinar algunos puntos importantes. En el judaísmo adquiere la palabra misterio un significado acentuadamente escatológico, que en Daniel no estaba aún tan claro. Es lo que se desprende de los textos de Qumrán: en dichos textos se llama misterios *(rāz* o *sōd)* a los ocultos planes y proyectos de Dios relativos al próximo fin del mundo [3]. Y si prescindimos del matiz judaico, que se explica en gran parte por la situación del judaísmo de la época, el concepto neotestamentario de *misterio* sigue conservando un sentido primariamente escatológico. Porque en los sinópticos se trata del acontecimiento Cristo, que se realiza y desvela como «misterio del reino de Dios» o de su reinado que viene (Mc 4,11 *par.).* En la predicación y en la acción de Jesús se hace patente el reino de Dios (Mt 12,28), y eso partiendo de su «misterio». Pues ese reino es cosa exclusiva de Dios (Mc 4,26-29), y sólo porque Dios lo quiere es revelado al «rebañito» (Lc 12,32), es decir, a aquellos que creen en Jesús y están dispuestos a reconocer en sus obras la realización incipiente del señorío de Dios. Con ello se apunta ya a «hechos misteriosos», a los misterios o el misterio de la acción de Jesús, a las obras de Jesús. Esas «obras» son ante todo los signos que realiza Jesús. No obstante, los evangelios presentan como signo la misma vida de Jesús en cuanto tal. Los distintos «misterios» de su vida no son sino explicitación y desarrollo del «único» misterio. Hoy se les agrupa bajo la etiqueta de «material narrativo» para distinguirlos del «material discursivo». Pero no puede establecerse entre ambos materiales una distinción estricta: la proclamación y revelación de Jesús, realizada por encargo del Padre, es la realización primaria del señorío de Dios y el primario desvelamiento de su misterio; realización y desvelamiento que interpelan al hombre. Proclamación y acción son inseparables, como muy bien dice la constitución *Dei Verbum:*

«El plan de la revelación se realiza con obras y palabras intrínsecamente unidas entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de salvación manifiestan y confirman la doctrina y las cosas significadas por las palabras; y las palabras, a su vez, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad más profunda que sobre Dios y la salvación del hombre nos ha descubierto esta revelación se manifiesta en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación» (art. 2). «El es quien con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, con sus signos y milagros, y finalmente con el envío del Espíritu de la verdad, cumple y concluye y confirma con el testimonio divino la revelación de que Dios vive con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna» (art. 4).

Estos textos conciliares indican todo el alcance de lo que se expresa cuando se habla de los «misterios de Cristo» como acontecimientos salvíficos. Por tales entendemos tanto la «predicación» de Jesús como los «hechos» de que él

[2] Cf. P. van Imschoot, *Misterio, misterios,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 1266-1273; B. Neunheuser, *Mysterion:* LThK VII (1962) 727-731; G. Bornkamm, *Μυστήριον:* ThW IV, 809-834.

[3] P. van Imschoot, *op. cit.,* 1266s.

fue protagonista activo y pasivo. Con todo, basta examinar el «material narrativo» de los sinópticos para percatarse de que la denominación «misterios» de Cristo se fue aplicando cada vez más a los «acontecimientos» y circunstancias de la vida de Jesús [4]. Dicho material narrativo comprende como parte esencial los acontecimientos, y principalmente los que van desde el bautismo de Jesús a los relatos pascuales [5]. Aneja va la «prehistoria»: nacimiento de Jesús, adoración de los Magos (con los sucesos concomitantes) en Mateo; o el nacimiento del Bautista, la anunciación, la visitación, el nacimiento del propio Jesús, la adoración de los pastores, la presentación en el templo y el episodio de la permanencia de Jesús en el templo a los doce años (esto en Lucas). Entre los acontecimientos de la vida pública de Jesús descuellan: bautismo, tentación, transfiguración y entrada en Jerusalén; el relato de la pasión comprende la «conspiración» y la traición de Judas, la unción en Betania, la preparación del banquete pascual, la institución de la cena del Señor, los acontecimientos de Getsemaní, el proceso ante el Sanedrín, el proceso ante Pilato (con el interludio ante Herodes, según Lc 23,6-12), la flagelación y el escarnio (con la coronación de espinas), el «ecce homo» (Jn 19,1-15), la sentencia, el «viacrucis» y, finalmente, la crucifixión, la muerte y la sepultura. Los relatos pascuales comprenden la «tumba vacía» y las apariciones del Resucitado, para culminar con la «orden de misión» (en Mt 28,16-20) y el relato de la ascensión (en Lc 24, 44-53).

Tales acontecimientos representan los principales «misterios de Cristo», tal como se narran en los evangelios. En Marcos constituyen «perícopas» unidas por «simple yuxtaposición», por conexión local o por sucesión temporal, sin especial conexión teológica, conexión que establecieron Mateo y Lucas [6]. Los títulos o epígrafes que encontramos en las ediciones del NT o en las sinopsis (cf. K. Aland) se desprenden del contenido mismo de las perícopas en cuestión. El destacar determinados misterios, cosa típica de la predicación, de la teología y de la piedad posteriores, es algo que encontramos ya en los evangelios, si bien con una clara relación con el conjunto (de acuerdo con la intención propia de cada evangelista). Sin embargo, esta desmembración en perícopas (fragmentos de tradición) llevó cada vez más a la consideración aislada de cada relato y al «pie meditari» de tiempos posteriores, que, aun estando plenamente justificado en sí, puede fácilmente dejar de lado lo que cada evangelista quiere realmente decir, para sacar en su lugar «aplicaciones pías». Esto no ocurrió sino en fases más bien tardías de la historia de los «misterios de Cristo».

En el NT encontramos algo completamente distinto: una reflexión teológica que engloba todos los misterios y que puede ser tan vigorosa que la valoración de cada uno de los hechos pase casi por completo a segundo plano. Si nos atenemos al uso que Pablo hace de la palabra misterio, descubrimos que la emplea en un sentido global: significa el plan de salvación que Dios ha realizado por el envío de Cristo, por su muerte en la cruz y por su resurrección. De ahí que Pablo pueda hablar del «misterio de Cristo» (Col 4,3; Ef 3,4), del misterio que tiene a Cristo por objeto (Col 2,2); refiriéndose a lo mismo habla del «mis-

[4] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Gotinga ³1957) 223-328, sobre todo 260ss; K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart ³1964) con los epígrafes de cada perícopa.

[5] R. Bultmann, *loc. cit.* En la página 34 del cuadernillo complementario indica Bultmann con Dibelius «que en los sinópticos faltan leyendas personales propiamente tales, como las que pintan la vida (y la muerte) de un 'santo'».

[6] R. Bultmann, *op. cit.*, 362-392, sobre todo 366s.

terio de Dios» (Col 2,2) o del «misterio de la voluntad divina» (Ef 1,9). «El misterio ocupa, pues, un lugar central en la predicación de Pablo y equivale al evangelio (Ef 6,19; Col 1,25-27; cf. 4,3) que él proclama: Cristo crucificado (1 Cor 1,23; Col 2,2) y 'Cristo en vosotros' (Col 1,27), es decir, en los paganos, a quienes Dios ha llamado a la salvación (Rom 16,26; Ef 3,6-8)»[7]. Este Cristo crucificado y resucitado ocupa el centro de la teología paulina (Gál 1,15s; 2 Cor 3,5s; 5,18). Aunque se alude una vez al hecho de que Jesús ha «nacido de mujer» (Gál 4,4), tal alusión se enmarca en todo el contexto de la reflexión teológica del Apóstol, como se ve ya por la adición «nacido bajo la ley». La breve enumeración de los sucesos del Gólgota y de los acontecimientos pascuales que hace Pablo en 1 Cor 15,3-8 recuerda menos la forma de los relatos evangélicos (sinópticos) sobre los «misterios de Cristo» que los primeros pasos de la formación del credo. Con todo, tanto en este texto como en 1 Cor 11,23-27 o en Rom 1,3s; Flp 2,6-11; Col 1,15-20, se aprecia claramente la relación con la primitiva tradición apostólica, si bien con otro género literario y con otro contexto: el culto de la comunidad con sus himnos.

En Pablo encontramos además una primera teología cultual o sacramental, referida a la muerte y resurrección de Cristo, en su doctrina sobre el bautismo y la eucaristía (Rom 6,3-11; Col 2,12; Tit 3,5 y 1 Cor 11,23-30; 16,22; podría también traerse a colación el sacramentalismo del Evangelio de Juan: en 19,24, la sangre y el agua que brotan del costado herido de Jesús constituyen una alusión al bautismo y la eucaristía). En el bautismo tiene lugar la apropiación, según Pablo, de lo que para nosotros suponen la muerte y la resurrección de Cristo: morir al pecado y resurgir a una vida nueva. La celebración eucarística es (al igual que en el resto de la comunidad primitiva misma: 1 Cor 11,23) anámnesis de la muerte del Señor «hasta que venga» (v. 26). La «celebración de la memoria» de la comunidad primitiva, basada en la teología veterotestamentaria del memorial, es un factor decisivo en la Iglesia, que vive de los «misterios» (o mejor, del misterio) de Cristo. «Esta memoria consiste en una acción cultual (ποιεῖν: Lietzmann), es memoria en acto (Schürmann) y a la vez repristinación sacramental... o memoria real (Schürmann). Otro aspecto de la memoria sacramental es que apunta también hacia la salvación plena, 'cuando él vuelva' (1 Cor 11,26)»[8].

Tenemos, pues, en el NT diversas visiones de nuestro tema: la visión *teológica* global del único «misterio de Cristo»; su despliegue en distintos «misterios» dentro de la *predicación* y *tradición sinóptica,* donde el título «misterios» sólo puede aplicarse a los acontecimientos particulares porque han de entenderse como realización del misterio del reinado de Dios (aunque la expresión posterior «misterios de Cristo» tenga otro origen); tenemos además el resumen de los principales hechos salvíficos en forma de *símbolos* e *himnos,* dirigidos al Kyrios presente en la celebración comunitaria; en esa celebración se *hacen presentes* tales acontecimientos salvíficos y el mismo Kyrios, que es su autor; ello se efectúa en la unidad de la *predicación,* la *confesión de fe,* los *himnos* y la *acción sacramental* (bautismo y eucaristía); tenemos, en fin, la *vida* de esos creyentes, vida que en conjunto ha de ser una representación de Cristo, de su pasión y resurrección. Ya en los mismos evangelios resuena la idea del *seguimiento de Cristo* (Mt 10,38), idea de la que Pablo dará su versión propia y que posteriormente recogerá la mística de la pasión —no siempre sin aislar y deformar la idea que el Apóstol creía válida para todos los cristianos—. Pero todos

[7] P. van Imschoot, *op. cit.,* 1267. El concepto paulino de misterio coincide aquí con el de economía. Cf. ThW IV, 827.

[8] H. Haag, *Gedächtnis:* HaagBL², 525.

estos aspectos estaban todavía unidos en la experiencia una y múltiple que del acontecimiento Cristo vivía la Iglesia primitiva que, como tal «Iglesia», era y es fruto de la muerte y resurrección de Cristo.

2. *Epoca patrística*

La referencia al misterio o a los misterios de Cristo ha seguido siempre siendo esencial para la Iglesia. Es en la predicación y en el culto donde se ha conservado y subrayado. Nuevos desplazamientos del centro de gravedad vinieron de la reflexión teológica (formación del dogma trinitario y de la consiguiente mística divina y trinitaria) o del modo de entender la perfección cristiana, en lo cual desempeñó el monacato un papel especial.

a) El papel de los misterios de Cristo en la predicación será más central cuanto más se tenga en cuenta que el símbolo, y en concreto el artículo segundo, es el hilo conductor de la elaboración de la fe de la Iglesia. El artículo segundo, que contiene las afirmaciones cristológicas, tuvo en un principio una historia independiente, hasta ser introducido en el símbolo trinitario como enunciado sobre el «Hijo» [9]. En él se enumeran los hechos principales del acontecimiento Cristo. Con ello adquieren un lugar privilegiado en la catequesis bautismal y en la instrucción cristiana en general [10]. Los misterios de Cristo adquirieron un puesto definitivo en la vida de la Iglesia con la celebración de las fiestas cristianas y con la formación del año litúrgico, constituido por el ciclo de Navidad (Epifanía), Pascua y Pentecostés, y con la instauración del día del Señor (como prolongación de la Pascua). Cada vez que se celebraba la eucaristía, el acto más importante de la comunidad, se enumeraban en el canon estas gestas salvadoras de Dios [11]. El «año litúrgico» llevó a la composición de homilías para las fiestas, entre las cuales, naturalmente, ocupaba el primer lugar la homilía pascual. El ejemplar más antiguo que poseemos es la homilía pascual de Melitón de Sardes [12]. En ella reaparece la palabra misterio. El obispo de

[9] Cf. J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge,* 1 (Bruselas 1946), excelente visión de conjunto de la historia de la investigación sobre el símbolo.

[10] Sobre la catequesis bautismal, cf. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958) 13-52. Sobre la predicación y la instrucción, cf. la bibliografía de B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (Friburgo de Br. [7]1966) 37; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (Leipzig 1937ss); H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Munich 1959) parte IV. Sobre la Escolástica, indiquemos J. B. Schneyer, *Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik:* Schol 39 (1964) 1-26 (bibliografía). Como colección del material, sirve E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi,* 1-5 (Basilea 1951-1959).

[11] Hipólito, *Traditio apostolica,* n. 4 *(de oblatione),* en B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (Münster 1963) 10-17.

[12] *Papyrus Bodmer XIII. Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque...,* publ. por M. Testuz (Biblioth. Bodmeriana 1960); B. Lohse, *Die Passah-Homilie des Bischofs Melito von Sardes* (Leiden 1958); J. Blank, *Meliton von Sardes. Vom Passah. Die älteste christliche Osterpredigt* (Friburgo 1963); O. Perler, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments* (SourcesChr 123; París 1966). P. Nautin ha publicado otras cinco homilías pascuales (cf. SourcesChr 27); R. Cantalamessa, *L'omilia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma* (Milán 1957); además SourcesChr 36 y 38. Véase también J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum* (París 1965); la concordancia añadida al final del libro permite hacerse una idea de conjunto del lugar que en las homilías ocupa cada uno de los misterios de Cristo. Lo mismo ocurre con los índices de M. Aubineau,

Sardes utiliza el término en un sentido mucho más amplio que el NT [13]; pero es inequívoca su orientación cristológica. Melitón habla del «misterio de la Pascua» (2.11.56.65), del «nuevo misterio» (34), cuyo centro es Cristo o que es Cristo mismo. «Misterio es la totalidad de la salvación cristiana, que comprende todo lo que aciertan a decir la antigua y la nueva alianza y toda la fuerza salvadora que la comunidad experimenta en sí misma al celebrar la Pascua» [14]. El cristocentrismo viene subrayado por el hecho de ser Cristo el cumplimiento: 1) de las figuras del AT, y 2) de la palabra profética, cosa que expresa la unidad de acontecimiento y palabra en la concepción cristiana de la revelación. En varios pasajes de esta homilía pascual aparece una enumeración, análoga a la de los símbolos, de los principales acontecimientos de la vida de Jesús:

«Este es el que se hizo carne en la Virgen, el que fue colgado del madero, el que fue sepultado en la tierra, el que resucitó de entre los muertos, el que fue recibido en lo alto de los cielos» [15].

La fiesta [16] y la homilía [17] de Navidad no podían revestir la misma importancia, por no tratarse en este caso más que de un misterio: el nacimiento del Señor. De todos modos, la fiesta oriental de la Epifanía indica una conexión parcial entre el nacimiento, el bautismo y el primer milagro de Jesús [18].

b) La *teología* patrística hubo de superar los límite de la problemática cristológica y abordar otros centros de interés (el Logos, el Espíritu y la Trinidad como «teología»). Pero el marco siguió siendo económico-salvífico, y teología y «economía» siguieron conexas. La divinidad del Logos (Hijo) y del Espíritu fueron acentuadas con gran énfasis por razones puramente soteriológicas; lo cual hizo que nunca se perdiera de vista el acontecimiento Cristo. Sobre la primera época cristiana hay que observar, además, otra cosa: se prestó gran interés a los datos de la vida de Jesús y se intentó llegar a una visión más clara que la de los evangelios. A ello se deben muchos de los escritos llamados pseudoepigráficos, y sobre todo los evangelios apócrifos [19]. Se produjo así una proliferación casi selvática de «misterios de la *vida* de Jesús» [20]. Tal fenómeno tiene aquí un significado especial en la medida en que los relatos evangélicos sobre la infancia de Jesús y sobre los acontecimientos que siguieron a su muerte se completaron en busca de una «biografía histórica». Parte de este interés por acentuar lo «histórico» se debe también a la lucha contra el docetismo.

Pero también se dio una acentuación teológica correcta de lo «histórico».

Codices Chrysostomici Graeci, I: *Britanniae et Hiberniae,* y en R. E. Carrer, *Codices Chrys.,* II: *Codices Germaniae* (París 1968).

[13] J. Blank, *op. cit.,* 46, con referencia a Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19; Col 1,26s; 2,2; 4,3.

[14] *Ibid.,* 47.

[15] *Ibid.,* en el texto de la homilía, n. 70; cf. 71 y 78ss; 104, con enumeración de todos los misterios de la pasión, comprendidos como acciones redentoras, como se ve sobre todo por el n. 102s.

[16] Cf. H. Frank, *Weihnachten:* LThK X (1965) 984-990.

[17] Cf., por ejemplo, los sermones de León Magno (XXI-XXX) en BKV 54.

[18] Sobre los diversos misterios celebrados en Epifanía, véase H. Frank, *Epiphanie:* LThK III (1959) 941-944.

[19] Cf. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen,* I: *Evangelien* (Tubinga 1959).

[20] Una panorámica completa —según se encontraba entonces la investigación— la ofrece W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen* (Tubinga 1909); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965) 75-90, ofrece un breve resumen con un enfoque teológico.

Es lo que hicieron los teólogos antenicenos que se enfrentaron a la gnosis, desarrollando una doctrina de la economía de Cristo que se enmarca en la más amplia y única economía de Dios sobre el mundo y el hombre desde el principio del tiempo [21]. «Por ser Cristo plenamente Dios y plenamente hombre, no es de extrañar que su encarnación, su pasión y todas sus obras terrenas se denominen *su* economía; es decir, no es de extrañar que se le transfiera a él la palabra economía» [22]. No todos los Padres, sin embargo, utilizan esta palabra con idéntico sentido. Unas veces entienden los Padres por tal un determinado hecho salvífico de Cristo (por ejemplo, muerte y resurrección) y otras el conjunto de todos ellos (Eusebio de Cesarea, Eusebio de Emesa).

Los alejandrinos dieron al conjunto su propio matiz. Clemente de Alejandría acentúa «que la *oikonomía* debe servirnos de *paideusis* y es ἀγαθὴ καὶ σωτήριος». También en el Hades emprendió Cristo una *oikonomía*. Para Clemente, la acción salvadora llega hasta la ascensión [23]. Está demostrado que ya Orígenes, y no sólo la Edad Media (y en concreto el movimiento franciscano y cisterciense), practicó y difundió la devoción a la humanidad de Cristo y a los misterios concretos de su vida [24]. La devoción al nombre de Jesús e incluso al «niño Jesús» es descubrimiento suyo: «Oremos al mismo niño Jesús, con quien deseamos hablar y a quien queremos tener en nuestros brazos» [25]. Esto trae a la memoria a Buenaventura y la piedad franciscana. En ellos se nota el influjo del alejandrino, influjo que, según la expresión de H. U. von Balthasar, es «omnipresente e invisible» [26] (cf. *infra*). Con todo, su devoción a *Jesús* lleva la impronta de su mística del *Logos* y de su esquema ascensional.

Los Padres posnicenos tuvieron razones peculiares para ocuparse de la explicación y valoración teológica de los misterios de Cristo. El primer motivo fue la polémica arriana. Para documentar su tesis de que Cristo, el «Logos» hecho hombre, es pura criatura, los arrianos buscaron y coleccionaron afanosamente los textos evangélicos donde aparece la llamada *inferioridad* de Cristo [27]: nacer de mujer, crecer «en sabiduría, en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52), pasar hambre, llorar, tener miedo, no saber la fecha del juicio, sentirse abandonado en la cruz. Por su parte, los obispos y teólogos ortodoxos como Atanasio, los Capadocios y Cirilo de Alejandría pusieron gran empeño en demostrar la relación de tales hechos con la humanidad de Jesús y en resaltar frente a estas afirmaciones de inferioridad las muestras de la divinidad en la humanidad de Jesús. En este contexto cobraron un relieve especial el bautismo, la victoria en la tentación, la transfiguración, los signos acaecidos a

[21] Para calibrar la importancia de esta teoría de la «economía» en los «misterios de Cristo» pueden recogerse muchos elementos en H. Thurn, *Oikonomia von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit* (Dis. fotomec., Munich 1960), sobre todo 76-117.

[22] Cf. *ibid.*, 76s. Fue Hipólito el primero que empleó la expresión «τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας», misterio que Dios emprendió por εὐσπλαγχνία, para salvar y también para juzgar a la tierra. El papel que en ello desempeñaban cada uno de los hechos lo recoge L. Bertsch, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom* (Tréveris 1966).

[23] H. Thurn, *op. cit.*, 77.

[24] Cf. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951); H. U. von Balthasar, *Le Mystérion d'Origène:* RSR 26 (1936) 514-562; 27 (1937) 38-64.

[25] Orígenes, *In Luc.*, hom. XV, en *GCS, Obras de Orígenes*, 9, 104s. Véase toda la homilía sobre el anciano Simeón.

[26] H. U. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* (Salzburgo 1938) 13.

[27] Cf. Alejandro Al., *Ep. ad Alexandrum*, I, en Teodoreto, *H. E.*, 1, 4: Parmentier, 9^{13-14}.

la muerte de Jesús y, finalmente, su resurrección. Así, pues, a los ἀνθρώπινα, enunciados en que resalta la humanidad de Jesús, se contraponen las pruebas de su divinidad; pero ambas cosas en el mismo y único Jesús de Nazaret. Basilio pone en guardia contra una falsa interpretación de la «ignorancia de Jesús», pues no pocas de las cosas que Jesús dijo, las dijo «conforme a la *oikonomía* de la humanidad» y no «por falta de divinidad». También en la exégesis de Pablo hay que distinguir, según él, entre la teología (la relación trinitaria inmanente entre el Padre y el Hijo) y la economía de la encarnación. Crisóstomo, por su parte, dice que la oración del huerto es obra de la economía (de acuerdo con el orden de la encarnación) y no de la divinidad [28].

Con la polémica propiamente cristológica (contra Apolinar de Laodicea, Nestorio, Eutiques y los monofisitas) entra en una nueva fase la elaboración de dos series de enunciados, «humanos y divinos», sobre Cristo. Guiados por su intención teológica propia, los Padres recorren una y otra vez todo el NT con el fin de dar con la interpretación correcta de la revelación de la divinidad y la humanidad o de la relación de ambas en Cristo. Una y otra vez vuelven sobre la vida de Jesús para indicar en ella dónde se manifiesta la divinidad o la humanidad del Señor [29]. Un ejemplo famoso de esta división de enunciados es el *Tomo* de León Magno a Flaviano de Constantinopla (polémica sobre Eutiques y, a la vez, sobre Nestorio) [30]. Esta polémica teológica, que se repite en las luchas que se desarrollan desde Calcedonia (451) hasta el II Concilio de Constantinopla (553) y finalmente en la controversia del monotelismo (siglo VII), no versa tanto sobre los «misterios de Cristo» en cuanto acontecimientos, sino más bien sobre su peculiaridad cristológica y soteriológica o simplemente teológica. La explicación de la esencia de la persona de Jesús debe ser tal que deje bien sentada la significación salvífica del acontecimiento Cristo y de cada uno de sus misterios. En la celebración de sus fiestas y de la eucaristía, la Iglesia se atiene a los acontecimientos mismos que ha ido asimilando cada vez más profundamente gracias a una reflexión teológica de varios siglos.

3. *Misterios de Cristo y teología sistemática*

Para estudiar el puesto de los misterios de Cristo en la estructura de la teología sistemática habríamos de recorrer la historia de la «sistemática» como tal [31]. Un buen ejemplo de esa estructura al comienzo de la sistemática propiamente escolástica es el llamado *Elucidario* de Honorio de Autún [32]. Esta obra, de una difusión inusitada, se escribió para la praxis pastoral. Con el libro III de las *Sentencias* de Pedro Lombardo entraron los misterios de la vida de Je-

[28] Cf. H. Thurn, *op. cit.*, 79.

[29] Abundante aparato de citas en H. Thurn, *op. cit.*, 87-99; sobre Nestorio, cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965) 373-388, 433-452; del mismo, *Jesus Christus:* LThK V (1960), sobre todo 949ss.

[30] Cf. la edición de C. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum...* (Roma 1959), con un apéndice de testimonios bíblicos y patrísticos.

[31] Para el paso de la patrística (Agustín, Genadio, Fulgencio de Ruspe) a la primitiva Escolástica, véase A. Grillmeier, *Fulgentius von Ruspe, De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum:* Schol 34 (1959) 526-565; íd., *Vom Symbolum zur Summa,* en J. Betz-H. Fries (eds.), *Kirche und Überlieferung* (Friburgo 1960) 119-169; íd., *Cristología:* SM II (Barcelona 1972) 59-73.

[32] Cf. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires* (París 1954) (q. 119-140: vida terrena de Cristo; q. 141-161: pasión y redención; q. 162-176: el Cristo glorificado [véase L., análisis y texto]).

sús, y en orden de sucesión histórica, en el campo de atención de la teología científico-sistemática [33]. Luego, Tomás de Aquino, en la parte III de su *Suma Teológica,* separa la cristología especulativa y la concreta. La concreta es la exposición de los misterios de Cristo [34]. En ellos está en juego la vida cristiana, ya que «la carne (de Cristo) y todos los misterios en ella acaecidos actúan en la vida de su cuerpo con causalidad ejemplar» [35]. No vale la pena estudiar los comentadores de santo Tomás ni seguir la ulterior evolución dentro de la teología escolástica. Un último gran tratado sobre los misterios de la vida de Jesús fue escrito por Suárez [36]. Con los nuevos problemas surgidos en la época de la Ilustración y en el siglo XIX comienza un modo nuevo de abordar la vida de Jesús: la crítica evangélica y el intento de resolver con los métodos de la moderna ciencia histórica el problema de una «biografía de Jesús». El fracaso fue rotundo [37]. Eso llevó luego —a través de M. Kähler, M. Dibelius, R. Bultmann y su escuela— al problema del «Jesús histórico» y «el Cristo de la fe», que ha seguido planteado durante los últimos decenios, sin que se haya llegado a una solución universalmente aceptada [38]. Este planteamiento —por muy destructivo que pueda parecer en algunos puntos— no ha dejado de tener sus frutos en orden a una nueva consideración de los misterios de Cristo. Volveremos sobre ello. En todo caso, una dogmática deseosa de incorporar de nuevo a su estructura una cristología concreta [39] no podrá llegar a resultados válidos más que asumiendo los métodos de la exégesis actual y futura.

4. *Los misterios de Cristo en la piedad y en la mística*

Al estudiar los misterios de Cristo en la historia de la piedad y de la mística es preciso tener en cuenta que para los Padres y para la teología de cuño origeniano y agustiniano (hasta bien entrada la Edad Media) no existe entre dogmática científica y piedad la distinción que ha predominado desde el final de la alta Escolástica hasta nuestros días [40]. Para los Padres formaban un conjunto unitario la predicación, la teología, la vida cultual y sacramental y la piedad.

[33] *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum,* liber III et IV (Quaracchi ²1916) t. II. En él van unidas la cristología especulativa y la concreta. Cf. también Abelardo, *Sic et non,* 59-60, y las demás obras suyas. Las referencias, en A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa,* 159, nota 102.

[34] Cf. la edición alemana de santo Tomás: vol. 27 (Salzburgo 1935), *Christi Leben* (III, q. 35-45); vol. 28 (Heidelberg 1956), *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung* (III, q. 46-59).

[35] Citado según A. Hoffmann, *Deutsche Thomas-Ausgabe,* vol. 28, 453, núm. 56, quien añade: «Numerosos son los textos en los que los misterios del Cristo terreno se presentan como causa ejemplar de todo lo que constituye la vida del cristiano, especialmente de lo sacramental, pero también de lo no sacramental. En su santificación sacramental, el cristiano se configura según Cristo en sus diversos misterios». Véase el comentario, *ibíd.,* 453-455.

[36] Francisco Suárez, *Opera Omnia,* t. 19 (París 1877).

[37] A. Schweitzer, *Von Reimarus bis Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906); íd., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ⁶1951; reedición fotomec. de la obra de ³1913, sin el prefacio).

[38] Cf. F. Mussner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967) 42-66, 67-80.

[39] Cf. K. Rahner, *supra,* nota 1.

[40] Cf. H. U. von Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir,* en *Theologie der Zeit,* 3, 65-104.

a) Epoca de los Padres.

Para poder juzgar el puesto de los misterios de Cristo en la piedad cristiana de la época de los Padres hay que comenzar por denunciar dos equívocos que han falseado su imagen: se trata sobre todo del lugar que ocuparon en la Iglesia el monacato y sus fuentes espirituales. Dos prejuicios han aparecido en la Edad Moderna contra el monacato: 1) que, frente a los «dichos de los Padres» o apotegmas, la Biblia pasó en él a un segundo plano [41], con la consiguiente difuminación de los misterios bíblicos de Cristo; 2) que el monacato distinguió excesivamente entre la búsqueda de la «salvación» y el esfuerzo por la «perfección», con la consiguiente división de los cristianos en dos categorías: los que quieren alcanzar la «salvación» y los que buscan la «perfección». Un examen preciso revela que el monacato se atuvo a la Biblia mucho más de lo que piensan ciertos investigadores [42] y que la vocación cristiana y el monacato tenían para los Padres de la Iglesia el mismísimo fin: la σωτηρία, la salvación [43]. Esto demuestra que la doctrina patrística sobre la perfección no había dejado de guiarse por la historia de salvación y por el misterio de Cristo, aun cuando apuntaran a veces tendencias contrarias.

El monacato de la línea de Pacomio dio a la Biblia un lugar de preferencia; y valdría la pena detenerse a precisar el puesto que en él ocupó la meditación e imitación de la «vida de Jesús», así como el papel que a este respecto desempeñaron la celebración eucarística y el año litúrgico. Cierto que la «instrucción» bíblica y los «aforismos sapienciales» ocupaban el primer plano como introducción a la *conversatio sanctae vitae*, a costa de relegar la «historia» a un segundo plano. La «meditación», en forma de recitación de máximas bíblicas en voz alta [44], y el puesto que ocupaba en la vida espiritual de los monjes pueden haber dado la primacía a los «apotegmas» bíblicos con enseñanzas éticas. Es lo que hace notar, por ejemplo, H. Bacht cuando apunta que, si se cotejan las citas bíblicas del *Liber Horsiesii*, el Evangelio de Marcos sale malparado con respecto al de Mateo, «debido sin duda a que en el Evangelio de Marcos cuentan mucho más los relatos de hechos que la parte doctrinal» [45]. Ahora bien, a los monjes —al menos a los «instruidos»— se les exigía saber de memoria todo el NT (y ello en el marco de las instrucciones litúrgicas) [46]; lo cual supone, sin duda, una presencia viva de los misterios de Cristo y, sobre todo, una continua confrontación creyente con la persona viva de Jesús. No en vano alude H. Bacht en este contexto a la «plegaria a Jesús», tan importante para la piedad oriental [47].

En la teoría patrística de la perfección, cuyo fin es el mismo para todos los cristianos, cuentan diversos factores; pero mantiene su vigencia la vida de Jesús como punto de referencia. Un ejemplo significativo lo tenemos en Gregorio de

[41] Cf. H. Bacht, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum:* ThPh 41 (1966) 557-566.

[42] Sobre todo, W. Bousset y K. Heussi, pero también en parte H. Dörries. Cf. H. Bacht, *op. cit.*, 557.

[43] Cf. I. Hausherr, *Christliche Berufung und Berufung zum Mönchtum nach den Kirchenvätern*, en G. Thils-K. V. Truhlar (eds.), *Laien und christliche Vollkommenheit* (Friburgo 1966) 30-114.

[44] Cf. H. Bacht, «*Meditatio*» *in den ältesten Mönchsquellen:* GuL 28 (1955) 360-373; íd.: ThPh 41 (1966) 563, nota 41.

[45] *Op. cit.*, 559.

[46] *Ibíd.*, 562.

[47] *Ibíd.*, 564; íd., *Das «Jesus-Gebet», seine Geschichte und seine Problematik*, en H. Bacht, *Weltnähe, Weltdistanz* (Francfort 1962) 141-162.

Nisa, que exhorta a mostrar la transformación operada en el bautismo adoptando las «costumbres del Señor», como ya decía la *Didajé* (XI, 8)[48]. Para Ignacio de Antioquía, la perfección consiste en «seguir en su pasión» a su Dios (Cristo) (IgnRom 6,3). En contexto semejante llama la atención Ignacio sobre los tres «sensacionales misterios» —sobre los tres misterios de la vida[49] de Jesús, diríamos nosotros— ocurridos en el silencio: la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor. Lo mismo que en ellos la gran revelación de Dios «se cumplió en el silencio de Dios» (IgnEf 19,1), el obispo de Antioquía no quisiera tampoco asombrar al mundo con su martirio, sino desaparecer en él por completo para «ser de verdad discípulo de Jesucristo» (IgnRom 4,2). Tenemos aquí la más clara y bella referencia a los misterios de Cristo como norma y forma de vida[50]. Esta orientación se plasmó en el lenguaje cristiano, que calificaba de «discípulo verdadero de Cristo», o simplemente de «discípulo», al mártir y a todo el que sigue a Jesús hasta el final o le imita perfectamente[51]. No hay duda de que lo que ahí se mira son las «virtudes» de Cristo y no tanto los acontecimientos concretos de su vida[52]. Pero ¿cómo podían los Padres estudiar esas virtudes sin atenerse al ejemplo vivo de Cristo y a su vida? «En la medida en que ello es posible a un hombre, el cristiano es el retrato de Cristo en palabras, obras y pensamientos»[53]. En eso se resume también el ideal del monacato. Todo su valor reside en su capacidad de realizar esta imitación de Cristo más perfecta, más segura y más integralmente.

b) Epocas medieval y moderna.

El lugar que ocupan los misterios de Cristo en la piedad y la mística de la Edad Media goza de una evidencia que no puede ignorarse. Las bases estaban ya puestas en época de los Padres[54]. Orígenes y Gregorio de Nisa adquieren aquí nueva importancia[55]. Tendremos que contentarnos con algunas indicaciones. Sobre la base de la tradición patrística, cada uno de los misterios de Cristo tiene su lugar propio en las distintas órdenes o agrupaciones religiosas. Señalemos en primer lugar la tradición benedictina[56]. Para ello podemos aducir de nuevo el ya citado *Elucidario* de la escuela de Anselmo de Canterbury[57], que sirvió de pauta para la incorporación de los misterios de la vida de Jesús a la instrucción religiosa. Un nombre importante dentro de esta tradición es

[48] I. Hausherr, *op. cit.*, 42s.

[49] Aquí, en IgnEf 19,1, es quizá donde estamos más cerca del lenguaje posterior, que llamará «misterios de Cristo» a los acontecimientos particulares de la vida de Jesús. Cf., no obstante, ThW IV, 831. Ignacio ve estos tres misterios con una perspectiva totalmente propia, que le separa del lenguaje posterior.

[50] Véase también lo que I. Hausherr dice del cristocentrismo de Crisóstomo (*op. cit.*, 47, 51).

[51] *Ibíd.*, 60, 83 (Basilio).

[52] *Ibíd.*, 101s.

[53] Juan Clímaco, *Grad.*, I: PG 88, 633 B; I. Hausherr, *op. cit.*, 108. Véase también *ibíd.*, 112-114, los textos de Basilio.

[54] Cf. A. Dumon, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheit:* «Sacris Erudiri» 1 (1948) 206-224.

[55] Remitimos a J. Leclercq-F. Vandenbroucke-L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Âge* (París 1961). Esto vale, sobre todo, para la espiritualidad bizantina. Cf. L. Bouyer, *La spiritualité byzantine*, loc. cit., 647-696. En Occidente se añade Agustín.

[56] J. Leclercq, *op. cit.*, 203-232; A. Kemmer, *Christus in der Regel des hl. Benedikt:* SA 42 (1957) 1-14.

[57] Cf. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium*, 222s.

Ruperto de Deutz (1129)[58]. Recordemos también a Egberto de Schönau (1184), quien escribió *Meditaciones y oración sobre la infancia y pasión de Cristo*[59]. En el campo de influencia de Cluny surgen meditaciones sobre la pasión y resurrección de Cristo o sobre sus siete palabras en la cruz. J. Leclercq destaca en la tradición bizantina la unidad entre doctrina y piedad y el influjo de los Padres, sobre todo de Orígenes. Todo ello dio lugar a diversas formas de devoción a Cristo. En Cluny se resalta sobre todos los demás el misterio de Navidad. Otros recomiendan que se dediquen todas las horas del día a recordar la pasión, que se canten los salmos en honor de las cinco llagas de Cristo o que se contemple el costado perforado de Cristo. La espiritualidad tradicional se enriquece así en los conventos benedictinos y en sus zonas de influencia «d'une note d'intimité qui est nouvelle»[60].

La piedad cisterciense, con san Bernardo como figura señera, sigue avanzando por estos cauces[61]. Aelredo de Rieval escribió un tratado sobre Jesús a los doce años[62]. Los cistercienses no se quedaron en la «théologie des mystères» benedictina, sino que aportaron una «théologie de vie mystique», en la cual, por influjo de Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry, comenzó a desempeñar un papel lo trinitario. Pero tanto aquí como entre los benedictinos, los cartujos y los canónigos regulares, todos los misterios de la fe tenían su puesto en la contemplación.

La devoción a Cristo, de orientación bíblica, tuvo también gran importancia para los laicos del siglo XII. Es cierto que no comenzó en esta época, en la que Orígenes siguió ejerciendo un influjo póstumo[63]. La Edad Media, sobre esa base, desarrolló sus formas propias. Recordemos los «misterios» y «milagros», representaciones escénicas que tuvieron su esplendor en los siglos XIV y XV sobre todo. Temas usuales son las escenificaciones de los misterios de Navidad y Pasión. Hasta el siglo XIII, este teatro religioso se hacía especialmente en forma de dramas litúrgicos o semilitúrgicos, montados para celebrar los misterios de Navidad y Pascua. También el arte y la poesía[64], especialmente el arte románico del siglo XII —calificable de «arte popular litúrgico»—, se consagraron a los misterios de la redención. El arte románico celebraba ante todo al Resucitado como rey de la gloria, rodeado por los santos de la ciudad celeste.

[58] Cf. J. Leclercq, *op. cit.*, 213-215. Ruperto se presenta aquí como representante de lo que E. Gilson llama la «patrística medieval» y de la teología monástica. Leclercq lo describe «plein de respect pour les mystères, il en propose une synthèse biblique... On le sent familier avec Origène et tout pénétré de saint Augustin et de saint Grégoire... Il ne s'attarde pas aux circonstances sensibles de la vie de Jésus, mais aux mystères de salut qu'il a accomplis» (214). Ruperto de Deutz es, en cierto sentido, el autor preferido de H. de Lubac en *Exégèse médiévale*, 1-3 (París 1959-1961). Esta obra es muy sugerente para nuestro tema.

[59] Cf. F. T. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau* (Brünn 1884) 230-342; según Leclercq, *op. cit.*, 215, nota 65.

[60] J. Leclercq, *ibid.*, 231.

[61] *Ibid.*, 233-272. Referente a Bernardo, *ibid.*, 248. Cf. A. van den Bosch, *La personne du Christ dans l'oeuvre de saint Bernard* (Roma 1957).

[62] J. Leclercq, *op. cit.*, 254-258; Alredo de R., «*Quand Jésus eut douze ans...*» (SourcesChr 60; París 1961).

[63] Para lo siguiente, véase F. Vandenbroucke *(supra,* nota 55) 275-644. *Ibid.*, 299-344 sobre la espiritualidad laical. De interés es la referencia a fuentes patrísticas, *ibid.*, 299, 344.

[64] W. Stammler, *Allegorische Studien:* «Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgeschichte» 17 (1939) 1-25.

El movimiento franciscano [65] supuso una nueva primavera en la devoción a Jesús. La antigua vida monástica no satisfacía ya a una serie de hombres piadosos que buscaban una forma acorde con su situación y con su idea de la perfección: el tenor de vida puramente evangélico, y esto como reacción contra la riqueza de los monasterios y del alto clero. El «Poverello» de Asís hizo revivir con su vida y su predicación al Cristo pobre del evangelio. Su estigmatización (17 de septiembre de 1224) fue un signo para la Iglesia. En este contexto no podemos olvidar cómo celebró la Navidad san Francisco en el bosque de Greccio (1223), celebración que se enmarca en las representaciones teatrales del tiempo de Navidad. Su impronta en la piedad popular fue duradera. Cuando el movimiento franciscano se abrió camino en la teología, san Buenaventura se convirtió en el inspirador de una piedad «afectiva» centrada en la contemplación de los misterios del nacimiento y la pasión de Cristo [66]. A él se atribuyó durante mucho tiempo un libro de tanto influjo como las *Meditationes vitae Christi* [67]. La piedad franciscana, de la que también forma parte la devoción al nombre de Jesús (Bernardino de Siena), encontró su expresión característica en la contemplación amorosa y afectiva de aquellos misterios de Cristo que más pueden llegar al corazón: el nacimiento, la infancia y la muerte. Esta «biografía mística» preludiaba ya las «vidas de Cristo», del tipo de la de Ludolfo de Sajonia, de las que hablaremos más adelante. Esas meditaciones muestran también que la piedad franciscana pudo ser el lazo de unión entre la espiritualidad del siglo XII, casi exclusivamente monástica, y la *devotio moderna*. La escuela de Bernardo y la de Francisco se guiaban aún por una consideración «objetiva» de los misterios de Cristo. El viraje hacia una espiritualidad «subjetiva» se produjo a lo largo del siglo XIV.

La piedad dominicana tenía —además de lo común a todos los cristianos— su modo propio «de encarnar el ideal evangélico propuesto a todos» [68]. La devoción a Cristo de un Alberto Magno reasume motivos de Orígenes, especialmente en su devoción al corazón de Jesús, de donde ve él brotar la sangre redentora, y que a la vez significa para él el origen de la Iglesia y de los sacramentos, en especial del bautismo y la eucaristía. Este corazón de Cristo es también el corazón del cuerpo místico, que es la Iglesia. También en Tomás tienen gran influjo la Biblia y los Padres (Agustín, Casiano, Pseudo-Dionisio) y le transmiten los temas de la antigua espiritualidad. Ya hemos hablado de que Tomás incorporó en su *Summa* los misterios de la vida de Jesús. Con todo, la tradición franciscana (junto con el influjo de Bernardo) fomentó la piedad afectiva y cristocéntrica más intensamente que la escuela dominicana. Ambas órdenes ampliaron al gran público el radio de influencia de su piedad por medio de sus terciarios. Entre ellos destaca, en el campo dominicano, Catalina de Siena. Para ella, como para Francisco, el centro de la piedad lo constituía la unión con el Crucificado. Catalina —en contraste con la mística acu-

[65] Cf. F. Vandenbroucke, *op. cit.*, 345-381; W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner:* WiWei 19 (1956) 197-211; íd., «*Christus tenens medium in omnibus*». *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura:* ibíd., 20 (1957) 28-42, 120-140.

[66] Cf. *Dévotion:* DSAM III (1957) 713; N. Simonelli, *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae* (Asís 1958); DSAM II (1953) 2579 (Buenaventura); cf. *supra,* nota 65.

[67] Todavía en la edición Vivès, vol. 12 (1868), 509-628. Esta obra pertenece quizá a un tal Juan de Caúlibus (fin del siglo XIII) o a algún otro franciscano toscano (comienzo del siglo XIV).

[68] F. Vandenbroucke, *op. cit.*, 382-413.

sadamente intelectualista de un Eckhart— se dirige a la cruz y a las indigencias de la Iglesia.

La misma postura acusa la *devotio moderna,* que recalca el tema de la «imitatio humanitatis Christi» (Geert Groote). Las consideraciones piadosas de la vida de Jesús provenientes de la escuela de Groote cobran gran influjo. En ellas se reasumen el Pseudo-Buenaventura *(Meditationes vitae Christi),* el auténtico Buenaventura *(De triplici via),* la antigua piedad franciscana e incluso Juan Clímaco y Casiano. Todo ello supone una reacción contra el intelectualismo de la Escolástica tardía, reacción que se plasma sobre todo en la *Imitación de Cristo,* atribuida hoy nuevamente, tras otras hipótesis, a Tomás de Kempis (1379 o 1380-1417). El título del libro es una especie de programa, aun cuando la consideración de la humanidad de Cristo sea en él un tema secundario en comparación con la «vida interior» y la «eucaristía» [69]. La *Imitación de Cristo* y la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia [70] ejercieron un profundo influjo sobre Ignacio de Loyola, en quien influyó también el *Ejercitatorio de la vida espiritual* del abad benedictino de Montserrat, García Jiménez de Cisneros (1455-1510). Con todo, los *Ejercicios espirituales* de Ignacio no son en absoluto un plagio, sino una obra personalísima [71]. El tema de la «tercera y cuarta semana» de dichos *Ejercicios* son «los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor». «Hay que notar que la contemplación del Rey eternal, prólogo de la segunda semana, es el fundamento de todas las contemplaciones siguientes de la vida de Jesús. Todo ello no tiene otro contenido que la imitación de Cristo nuestro Señor, ya que en esa imitación consiste la perfección del hombre» [72].

Al igual que Ignacio, también Lutero heredó «la devoción monástica a Cristo de fines de la Edad Media» [73]. El lo centró todo en la pasión de Jesús, con las mutaciones que caracterizan toda su concepción de la teología [74].

En la Edad Moderna es relevante un tercer nombre, relacionado a su vez con Ignacio de Loyola: Pierre de Bérulle (1575-1629), quien a raíz de los ejer-

[69] J. Sudbrack, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der «Nachfolge Christi»:* GuL 37 (1964) 38-63, con notas bibliográficas importantes; *ibíd.,* 40, sobre la paternidad literaria de Tomás de Kempis. Sudbrack recalca con M.-D. Chenu el influjo de Agustín en la *devotio moderna* y en la *Imitación de Cristo.* Cf. F. Vandenbroucke, *op. cit.,* 523, citando a P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation:* RHE 36 (1940) 289-344; pero sobre todo R. R. Post, *The Modern Devotion* (Leiden 1968) 521-536. En esta obra se encuentran numerosas alusiones al puesto de los misterios de la vida de Jesucristo en la *devotio moderna.* Damos por supuesto y sabido que *Imitación de Cristo* no es el título original.

[70] Ludolfo de Sajonia, por su parte, es muy poco original y depende de Enrique Seuse *(Horologium Sapientiae)* y del Pseudo-Buenaventura, *Meditationes vitae Christi.*

[71] Cf. A. M. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'Abbate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510):* ArchHistSJ 25 (1956) 254-316; cf. DSAM II (1953) 917-919, sobre la relación entre ambas obras.

[72] H. Rahner, *Zur Christologie der Exerzitien des hl. Ignatius* (Würzburgo, s. f.; separata de GuL 1/2 [1962] 9, con reproducción de un texto del padre Miró).

[73] Cf. M. Elze, *Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther,* en *Geist und Geschichte der Reformation* (Berlín 1966) 127-151. Ya Buenaventura introdujo en la doctrina mística la devoción a la pasión de Cristo (DSAM II [1953] 2579); en este contexto hay que recordar la devoción del viacrucis. Cf. M.-J. Picard, *Croix (Chemin de):* DSAM II (1953) 2576ss. Igualmente, la consideración de las siete palabras de Jesús en la cruz, las llagas, la sangre de Cristo; cf. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, 1-2:* BGaMBO 27, 1-2 (Münster 1967) 68-130.

[74] Cf. M. Elze, *op. cit.,* 134ss.

cicios ignacianos hechos en 1601 escribió su *Discours de l'état et de grandeur de Jésus*. El «berulianismo» fundado por él tiene, además, otras raíces: el Pseudo-Dionisio, la escuela flamenco-renana, el Carmelo español, la espiritualidad franciscana (Buenaventura) y Agustín. Incorporarse a Cristo, estar unido a él, imitarle en todos sus «estados», particularmente en el de la infancia, constituye el tema central de esa espiritualidad, que incluye también la devoción a María y a los santos, a san José y a los ángeles; y todo ello en el marco de una concepción de la Iglesia heredada del Pseudo-Dionisio [75]. Con esta espiritualidad escribió el oratoriano Ch. de Condren († 1641) sus *Considérations sur les mystères de Jésus Christ* [76]. Con él se orienta el berulianismo hacia la «mystique de l'anéantissement». Quien se une a Cristo en su estado de oblación, se aniquila con él. Por medio de J.-J. Olier, fundador de San Sulpicio († 1657), el sacerdocio y el sacrificio ocupan durante varios siglos un lugar relevante en la espiritualidad de los sacerdotes franceses. Finalmente hay que mencionar a Juan Eudes († 1680), miembro algún tiempo del Oratorio [77]. El llevó a los cristianos al «interior» de los misterios de Cristo, a sus pensamientos, afectos y deseos, y recalcó que la obligación de imitar todo ello se basa en el bautismo. En forma litúrgica restauró devociones medievales (Corazón de María, 1648; Corazón de Jesús, 1672).

Con ello están trazados los caminos que llevan hasta el comienzo del siglo XX. Entre tanto, se abre una gran grieta. «En los últimos decenios se ha deplorado mucho que precisamente en el tiempo de la *devotio moderna* pasó a segundo plano la vinculación de la oración a normas y formas objetivas y supraindividuales en favor de una pura interioridad... La participación en la acción litúrgica se diluyó cada vez más en una edificación subjetiva muy ajena a la liturgia. La Sagrada Escritura vino a ser para la piedad (lo mismo que para la dogmática) una colección de dichos piadosos. La antigua meditación monástica, en la que leer, hablar y orar formaban una unidad inseparable, se desconectó casi por completo de la Sagrada Escritura. Desapareció la vivencia de la Iglesia como comunidad... para dar paso a la Iglesia concebida como empresa de salvación, donde se proporcionan a cada cual los medios para alcanzar la felicidad eterna» [78]. Individualista e historizante era también en muchos aspectos el modo de abordar los «misterios» de Cristo, que a menudo resultaba más un ejercicio espiritual que una comprensión interior y una unión con el Señor glorificado.

El movimiento litúrgico, la renovación de la teología a partir del espíritu de los Padres (H. de Lubac, J. Daniélou, H. U. von Balthasar), el redescubrimiento de la eclesiología dogmática y su síntesis en el Vaticano II, la vuelta a la «historia de salvación» y a una cristología histórico-salvífica (O. Cullmann; constitución *Dei Verbum* del Vaticano II) representan otros tantos comienzos de una nueva asimilación de los «misterios de Cristo». A este concierto de factores se añade una profundización en la «teología de la palabra de Dios» (H. Volk) y la discusión sobre la presencia de la obra salvadora de Cristo en la predicación y en la liturgia (constitución del Vaticano II sobre la liturgia) [79].

[75] *S. Bérulle:* DSAM I (1936) 1539-1581; *Enfance de Jésus:* DSAM IV/1 (1960) 665-668; 3, 766s.

[76] Cf. *École Bérullienne ou école de Beaune:* DSAM IV/1 (1960) 669-672; *Histoire spirituelle de la France* (París 1964) 252-257: DSAM V (1964) 934s *(Bérulle et le bérullisme)*. Para la valoración (crítica) de la espiritualidad de Condren es de notar L. Cognet, *De la dévotion moderne à la spiritualité française* (París 1958) 73-97; íd., *La spiritualité moderne*, I (París 1966).

[77] Cf. *Études:* DSAM V (1964) 942s.

[78] J. Sudbrack, *op. cit.*, 42.

[79] Cf. R. Lachenschmid, *Heilswerk Christi und Liturgie:* ThPh 41 (1966) 211-227.

Las bases para una superación del individualismo y de la pura historización y para un nuevo tipo de encuentro con Cristo estarían ya puestas con esos nuevos presupuestos. Pero parece que una barrera impide a los cristianos de hoy el encuentro con el Cristo personal en sus misterios. ¿Será que la problemática del «Jesús histórico» y del «Cristo de la fe» y sobre todo la de los milagros de Jesús los han perturbado hasta el punto de que no vean ya la manera de entrar en contacto con los evangelios? ¿Será el «colectivismo» espiritual lo que les retrae de una devoción personal a Cristo, y sobre todo al Cristo de los evangelios? ¿O será la desaparición de la imagen personal de Dios, que conduce a una religión de la fraternidad humana y de la intramundanidad? En cualquier caso, las posibilidades surgidas en nuestro siglo de una *pietas mysteriorum Christi* más profunda y más integrada parecen haberse desvanecido de golpe a causa de la evolución más reciente. Y, sin embargo, nada nos es tan necesario como una relación personal con Cristo y con Dios, único fundamento auténtico para una existencia redimida y redentora entre los hombres y en el mundo. Es preciso que, desde la herencia del pasado, con las nuevas bases logradas, recobremos el misterio y cada uno de los misterios de Cristo [80]. Es Cristo, su persona y su historia, quien en la fe, en los sacramentos, en la Iglesia y en todas sus formas de presencia, es para nosotros el *sacramentum futuri*, es decir, el sacramento de la unión personal con Dios. El es el punto de entronque con los hombres y la única norma y base de sustentación de nuestra intramundanidad. Su humanidad y su humanismo, en la *forma crucis et gloriae*, tienen para nosotros una «importancia eterna».

ALOIS GRILLMEIER

SECCION SEGUNDA

LOS MISTERIOS DE LA «PREHISTORIA» DE JESUS

Antes de abordar en las páginas siguientes los «primeros» misterios de la vida de Jesús parece oportuno hacer algunas observaciones previas.

Lo primero y lo más fundamental es lo siguiente: todo Jesucristo es *el* misterio de la revelación de Dios. El Logos e Hijo de Dios se hizo hombre, y así había de vivir y vivió una historia humana. De ahí que el misterio único de Dios, desplegado en una serie de acontecimientos en su Hijo hecho hombre, haya de abordarse teológicamente siguiendo la pauta de esa historia (no «historias») de su vida. Cada acontecimiento particular de ésta (lo mismo que en cualquier hombre) participa del único misterio global de esta vida y no puede entenderse correctamente más que desde su plenitud. Pero no hay que caer en el error de pensar que ese misterio total tiene algún tipo de consistencia autónoma, como si precediera como realidad concreta y precisa a cada uno de los misterios. Porque el acontecimiento Cristo no se produjo en *un único punto* histórico del espacio y del tiempo, sino que abarca toda la vida humano-histórica de

[80] Cf. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, I (Einsiedeln 1961) 164.191-207.242-247.310-319.445-505.

Jesucristo. Así, por una parte, no hay que presentar el misterio global del acontecimiento Cristo como pura suma de misterios con sentido en sí mismos y por sí mismos; por otra parte, por muy justificado que esté el acentuar lo excepcional y «decisivo» de *un* acontecimiento *particular,* aunque se trate del «más fundamental» (por ejemplo, la resurrección), no se puede prescindir gratuitamente de algunos o de alguno de los acontecimientos o datos que nos ofrezca el *único* evangelio. Contradiría al principio básico de esta Dogmática (y a toda correcta teología cristiana) quien se limitara a la consideración teológica de la «cumbre» o «núcleo» de la obra salvadora de Dios en Jesucristo. Es más, ese mismo objetivo como tal no puede lograrse cuando arbitraria o inconscientemente se margina algo de la realidad Jesús, ya que esa cumbre o núcleo es cumplimiento y plenitud escatológica *acontecida,* a la cual tendían y hacia la cual dirigían su orientación (permanente) todos aquellos acontecimientos concretos.

En la vida y la obra terrena de Jesús, como en toda vida humana, existen puntos álgidos y momentos decisivos. Pero si tenemos en cuenta precisamente la forma concreta y real de la revelación del Dios del cristianismo, habremos de preguntarnos si no serán tan decisivos e importantes también acontecimientos de otro tipo, como, por ejemplo, los momentos silenciosos y «pasivos» de la vida del Logos e Hijo del hombre enviado por Dios. ¿No es ya hora de que en este problema se supere una postura como la que en un caso análogo, cual es el de la eucaristía, parece ya hasta cierto punto haberse superado? La *desproporcionada* e indebida acentuación y valoración del último y «decisivo» instante, e incluso de la última sílaba de la fórmula de consagración, alejó cada vez más de la comprensión del *Mysterium fidei* y llevó a conclusiones «teológicas» inadmisibles y a una mutilación del contenido de la realidad eucarística. Lo mismo podría decirse cuando únicamente se destaca y toma en consideración el llamado punto álgido de la vida y la obra de Jesucristo.

Así, pues, para entender los «misterios» en el sentido expuesto es preciso mostrar, justificando la elección, *qué* acontecimientos y actitudes de Jesús durante su vida terrena han de clasificarse y considerarse como «misterios». Dicha tarea de justificación parece hoy obligada, especialmente en el caso de los *primeros* misterios, sobre todo porque en nuestros días los llamados *relatos de la infancia* son considerados como una introducción de importancia secundaria al evangelio propiamente dicho (y sólo en dos de los cuatro evangelios). No hay duda de que, según Hch 1,21s y según otros diversos textos del NT, consta que el bautismo de Jesús por Juan es un momento decisivo y estelar en el decurso de la vida de Jesucristo. Pero tampoco puede olvidarse ni depreciarse el hecho de que Mt 1-2 y Lc 1-2, Flp 2,5-13 y Jun 1,1-18 y otros pasajes similares pertenecen al único e indivisible evangelio de Dios. *También* los llamados relatos de la infancia son *evangelio.* No son relatos antepuestos, añadidos al «auténtico» evangelio por un interés kerigmático no muy serio, humano en exceso. No son una concesión a la curiosidad comprensible, pero teológicamente no muy válida, de algunos (y no ya de los primeros) cristianos.

De lo dicho se deduce que la pauta a que hemos de atenernos para abordar los misterios de la vida de Jesús es la Sagrada Escritura. En otras palabras: tanto aquí como en el tratamiento del misterio de Cristo, incluso para establecer el «alcance» y el «peso» relativo de los enunciados dentro de una cristología o teología complexiva, nos atendremos a la revelación, y a la revelación tal como nos viene dada. Preferir, recalcar o limitarse a determinados misterios de la vida de Jesucristo puede estar permitido y justificado en la meditación y la contemplación espiritual, por exigencias de la propia vida cristiana. Pero si es importante en algún sitio, en la teología sistemática es básico y primario

que en el conjunto del misterio salvador de Dios demos a cada acontecimiento y misterio concreto el «peso» que le da la Sagrada Escritura [1].

El período de vida terrena de Jesús anterior a su bautismo ocupa muy poco espacio en el NT, pero se presenta también como εὐαγγέλιον. Y ésa es la pauta que hemos de seguir nosotros para reflexionar sobre él. Sería inadmisible el intento de recoger en otras fuentes un suplemento importante, de la misma manera que resultaría ilegítimo pretender eliminar, consciente o inconscientemente, algunas afirmaciones de la Escritura por motivos no objetivos, quizá apriorísticos y condicionados por la época. En la medida en que ello es posible y conforme a los hechos, tenemos que reflexionar sobre la *totalidad* del evangelio. En nuestro caso, esto quiere decir que, ante los «pocos» pasajes que nos dicen algo sobre un determinado período de la vida terrena de Jesús, lo que hay que hacer es leerlos e intentar entenderlos a la luz y con los criterios de *toda* la Sagrada Escritura («intellectus Sacrae Scripturae = intellectus fidei»), lo mismo que *después* de Cristo no podemos ya leer e interpretar el AT sólo veterotestamentariamente, sino que hemos de hacerlo cristianamente, es decir, a la luz del NT [2].

Si se tiene suficientemente en cuenta todo esto, aparece un camino que permite escapar al peligro doble de una interpretación errónea de la vida de Jesús hasta su bautismo. «Basta» hacer plena justicia a algo que es ya un resultado adquirido: los evangelios no pretenden ofrecer en *ninguna* parte pura biografía, ni tampoco «historia», sino que representan la cristalización del kerigma teológico y cristológico y de la reflexión de la Iglesia primitiva sobre el mismo, sin duda sobre la base sólida de una realidad (salvífico-)histórica. Si estos resultados, que hoy no se ponen en duda por lo que toca a la vida pública de Jesús y a la «historia» de su pasión y resurrección, se aplican también a los capítulos de la infancia (es decir, si se reconoce que estos capítulos *integran* también realmente el *único* evangelio), entonces se impone lo siguiente: lo mismo que no es correcto decir que el resto del NT nos ofrece una especie de «historia del hombre» Jesús, tampoco será correcto hablar de «historia(s) de la infancia» de los evangelios (y «sólo» de dos de ellos). Ahora bien, ese modo de hablar es hoy tan corriente que será difícil sustituirlo pronto y eficazmente. Pero indiquemos al menos en *este lugar* lo problemático de esa nomenclatura. Como ya hemos visto, todos los «misterios de la vida de Jesucristo» no son otra cosa que desarrollos o plasmaciones, de carácter histórico y ontológico, del *único* e indivisible misterio de Cristo, el Hijo de Dios enviado por Dios (Padre) a la carne pecadora para redimir al hombre y al mundo y llevarlos a la perfección; por eso, en *ninguno* de los acontecimientos que se han de estudiar aquí, *aunque* conciernen sin duda a la vida terrena de Jesús, puede tratarse de «historia(s)» de «la infancia», de «la adolescencia» o de «la madurez» de Jesús. En este orden de ideas, la expresión corriente «historia de la infancia» resulta cuando menos teológicamente inadecuada, ya que es un término que impide tener una visión imparcial y teológicamente objetiva de la realidad. En el caso

[1] Siempre que se abordan teológicamente los misterios de la vida de Jesús hay que partir de que se trata de datos de la existencia histórica de Jesucristo, es decir, de hechos cuya facticidad como tal arrastra a la reflexión teológica, y no al revés. Con otras palabras: siempre se pueden encontrar «razones» para demostrar que los hechos referidos en los evangelios «no son dogmáticamente necesarios» y que habrían podido suceder de otra manera e incluso no haber sucedido en absoluto. Pero este modo de hacer teología contradiría lo propiamente cristiano, que esencialmente se basa y debe basarse en algo que históricamente ha sucedido.

[2] Para más detalles, cf. las reflexiones del capítulo II sobre el modo como se revela Dios (Padre).

de Jesús no *tenemos* historias (ni «leyendas») sobre su vida de niño, es decir, sobre hechos, palabras o acontecimientos de su vida que puedan considerarse como relatos de infancia en el sentido en que habitual y legítimamente se narran de los grandes hombres. (El que el NT nos hable del *nacimiento* de Jesús, así como de algunos otros hechos en apariencia puramente humanos no prueba nada en contra de lo dicho, como veremos a continuación).

De todos modos, es preciso añadir inmediatamente que tampoco sobre la adolescencia y madurez de Jesús tenemos historias o relatos que pudieran calificarse de leyendas personales *privadas* capaces de adentrarnos un poco en su vida «privada». Obsérvese, por ejemplo, la significativa diferencia que hay entre decir que Jesús fue «un niño modoso y un joven juicioso» (con todas las variantes de la imaginación humana sobre el tema) y lo que dice Lc 2,51: «les estaba sujeto» (cf., además, Gál 4,4, etc.). E incluso las notas de la amistad de Jesús con los hermanos de Betania, por poner un caso, aun siendo una posible pista para caracterizar las relaciones personales y afectivas de Jesús, llevan un sello de sobriedad peculiar que traduce claramente una distancia entre las personas en cuestión (en comparación con la intimidad que se da en el ámbito usual de las relaciones de amistad). Velan y ocultan precisamente toda la parte humana y *privada* del Hijo del hombre. Es más, un análisis detallado permite descubrir la correspondencia existente entre la revelación (ἀποκαλύπτεσθαι) del misterio de Dios y de la salvación en Jesús y el creciente ocultamiento de lo humano (privado) en él, en la medida en que la dimensión humana no pertenece al *signum salutis público,* esto es, *revelador* y, por tanto, a la revelación y manifestación de la obra divina de salvación en Jesús.

Así las cosas, salta a la vista el desacierto que implica dividir la vida de Jesús en «privada» y «pública». Puede haber ocasiones en que asistan razones para hablar así. Pero en un contexto propiamente teológico, ese lenguaje no puede provocar sino desorientación. En teología no puede uno dejarse llevar por aspectos cuantitativos o de otro cualquier orden que no correspondan a la revelación tal como concretamente se da. Lo que da el carácter de «público» a un suceso de la vida de Jesús (despliegue del único misterio que él representa y realiza) no es el número de oyentes ni su posible pertenencia al estamento «oficial» de Israel o de la Iglesia que habría de fundarse. *Todo* lo que tenemos en la Sagrada Escritura, esto es, en la revelación hecha «tradición» eclesial, participa del carácter de revelador y de revelación que posee Cristo mismo, y es, por consiguiente, «misterio público de salvación». Es lícito suponer que en su vida hubo muchos elementos de vida «normal» y «privada» que, humanamente hablando, pudieron ser «dignos de conocerse», y no por mera curiosidad. Pero lo cierto es que en la tradición eclesial —sea cual sea el medio como lo ha conseguido el Espíritu de Dios y de Jesucristo— no ha entrado más que aquello de la vida de Jesús que reviste el carácter de «misterio público de salvación».

1. *Encarnación, concepción y nacimiento de Jesús*

El *hecho de la encarnación* será el primero de los misterios de la vida de Jesús que tratemos en este capítulo. Ya hablamos de él cuando tratamos del acontecimiento Cristo en cuanto acción del Padre[3]. Entonces lo abordábamos como el momento temporal preciso en que el Logos de Dios, por obediencia a la voluntad salvadora del Padre, toma la carne pecadora y entra en la histo-

[3] Cf. *supra,* cap. II.

ria como hombre. Esto que sucedió en un momento temporal preciso es a la vez el «punto de contacto» entre la eternidad divina —en ese plano el Hijo estaba ya desde siempre en el Padre (cf. Jn 1,1s.18; Ef 2,6) y estaba también en el mundo creado por medio de él (cf. Jn 1,3.10; 1 Cor 8,6)— y el tiempo histórico de la humanidad. Esta llegada del Logos de Dios a la historia humana es el *comienzo de la existencia humana del Dios y hombre Jesucristo.* Nosotros vamos a abordarla en cuanto *acontecimiento,* en cuanto *acción* del Logos, en cuanto su descenso y venida a nosotros. En los capítulos precedentes se ha abordado ya la encarnación desde diversas perspectivas, sobre todo desde la perspectiva ontológico-cristológica de la unión hipostática. *Aquí* entenderemos esa encarnación en lo que tiene de acontecimiento, como corresponde a la intención de este capítulo. Nos interesa el *acontecimiento* que hay tras el ἐγένετο de Jn 1,14.

El carácter de acontecimiento y, a la vez, de misterio que reviste la encarnación aparece en primer plano en las afirmaciones bíblicas. Los problemas ontológicos que luego habrían de suscitarse con toda razón se posponen en un principio a la proclamación del *hecho.* «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sujeto a la ley, para rescatar a los sujetos a la ley» (Gál 4,4s). Aquí se presenta el plan salvador como iniciativa del Padre. En la carta a los Filipenses, en cambio, aparece como acción del Hijo: «(Cristo Jesús), a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios, sino que se despojó de su rango y tomó la condición de siervo, se hizo como los hombres y adoptó la condición humana» (Flp 2,6s). Es parecido a lo que dice el Evangelio de Juan: «El Logos (que estaba en el mundo y por quien el mundo había sido creado) se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14 con 10; cf. también 1 Tim 3,16). Ese contexto revelador e histórico-salvífico de la entrada del Hijo de Dios en la existencia humana, contexto que enuncia ya Gál 4,4s, lo expone el comienzo de la carta a los Hebreos con toda solemnidad: «En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y edades. El es el reflejo de su gloria, impronta de su ser» (Heb 1,1ss).

a) Como se ve por estos textos y otros similares, la entrada de Cristo en la existencia humana para cumplir su destino histórico de salvación se sitúa de lleno en el orden de la libre iniciativa de Dios Padre. Esto va ya implicado en la expresión «la plenitud del tiempo» (cf. Gál 4,4; Mc 1,15; Ef 1,10). Desde la eternidad, Dios había precisado ese momento (cf. Ef 1,4; 1 Cor 2,7; 2 Cor 1,20; Col 1,25s; 1 Pe 1,20, etc.). A pesar de toda la preparación y de todos los preanuncios divinos a lo largo del AT, el establecer aquel momento preciso de la historia para que su Hijo ingresara en la carne pecadora como miembro de la humanidad es algo que tocó únicamente a la voluntad y al poder libres e incomprensibles de Dios. Ni poder ni mente terrena ninguna, ni siquiera la de un profeta acreditado por Dios, podían precisar qué momento exacto en el correr de los años era el de la llegada del *tiempo de Dios* y, con él, de la *hora de Cristo.* Lo que en el NT se llama «tiempo cumplido» (cf. Gál 4,4; Mc 1,15; Ef 1,10) pertenece al misterio estricto *de Dios.* Nosotros sólo lo conocemos por un hecho, por el acontecimiento salvífico que representa el comienzo de la existencia terrena de Jesús, *del* revelador por antonomasia, comienzo que depende de la iniciativa divina. Sólo como tal misterio puede «entenderse» teológicamente ese momento, realmente datable, de la encarnación. Pero no es posible dar razón de él *ni* una vez sucedido ni a partir de la plenitud que encierra la Escritura. Lo único que nosotros podemos hacer es reco-

nocer que el poder de Dios es tal y tan libre que, en el seno de una historia de salvación y de revelación iniciada por él mismo y para nosotros progresiva, pudo establecer libremente *ese momento preciso* como comienzo decisivo de una existencia humana que es precisa (y exclusivamente) la existencia humana del Hijo enviado por Dios.

Es justo atribuir al tiempo del acontecimiento Cristo, es decir, al tiempo de la vida de Jesús, una relevancia *divina, única* dentro de la historia de la humanidad, que ya poseía el carácter de salvación y de revelación divinas. Pues bien, esa relevancia única la tiene de un modo específico el *comienzo* propiamente dicho de la existencia humana de ese Jesús. Porque es Dios mismo quien establece para su Hijo eterno un *comienzo* realmente «nuevo» que reviste para la historia misma el carácter de un nuevo comienzo divino, de una «nueva creación» (cf. 2 Cor 5,16-19; Gál 6,15). Nos encontramos aquí ante el *misterio del origen*[4], de ese origen que radica en el misterio personal de Dios mismo[5]. Pues «al igual que la humanidad no es por sí misma capaz ni digna de devenir la humanidad de la Palabra, tampoco hay devenir alguno que pueda ser como tal el devenir de la Palabra»[6]. La existencia humana que aquí comienza sigue totalmente oculta en su origen. Sólo por la aceptación creadora del Logos puede comenzar a ser. O mejor: al ser aceptada por el Logos, es creada esta existencia humana; y así puede comenzar a devenir ella misma, a ser consciente de sí misma: como existencia humana del Logos que ha ingresado en la carne pecadora para salvar a la humanidad. No es preciso recalcar aquí que la totalidad de lo que implica este comienzo no *nos* es captable sino desde su culminación, desde el fin (fin que, a su vez, se asienta en el origen divino personal, en el Padre). Pero el hecho de «haber visto el fin» (cf. Mt 26,58; Jn 1,14-18) y de conocer la culminación hace que, al considerar los misterios de la vida de Jesucristo, nos veamos obligados a dedicar al comienzo mismo la atención que se merece[7].

Ahora bien, si queremos considerar más de cerca ese *comienzo,* y precisamente en lo que tiene de acontecimiento, no tenemos más remedio que partir del misterio divino. Para comprender lo que aconteció en la «eternidad» divina y, «en un momento» histórico, se convirtió en realidad humana y terrena, hemos de analizarlo en sus distintas «fases» o, mejor, hemos de procurar contemplar tales fases una tras otra. Porque se trata del comienzo de la existencia humana del Hijo de Dios, el cual responde al eterno plan salvador del Padre.

[4] Cf. también MS I, 49-201, sobre todo 67ss, 188ss.

[5] Se trata, con palabras de Ignacio de Antioquía, del primero (y segundo) de «los tres misterios sonoros» «operados en el silencio de Dios» «cuando apareció Dios en condición humana para vivir así eternamente; cuando dio comienzo lo que estaba preparado en Dios» (IgnEf 19).

[6] K. Barth, KD I/2, 175.

[7] «Al ser la buena nueva esencialmente un acontecer, puede comenzar a suceder antes de proclamarse que ha comenzado» (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus,* 4; citando a J. W. Robinson, *Geschichtsverständnis des Markus-Evangelium,* 14). Lo que en cada misterio de la vida de Jesús hay de misterio salvador se entiende tanto desde su culminación como desde su comienzo, pues en cada uno de los episodios actúa el comienzo como tarea planteada desde el principio para que vaya desarrollándose por sus pasos. El comienzo precede en cuanto tarea que ha de cumplirse en el «kairós» de cada «hora», creciendo hasta la culminación. Y ya antes de que nadie se diese cuenta de la magnitud de lo acontecido con Jesús en cuanto Mesías (incluso antes quizá de que se diese cuenta el mismo Jesús en cuanto hombre) y, por consiguiente, antes de que tuviera lugar proclamación ninguna de que la «salvación» está ya en marcha, había ya comenzado la historia de la existencia humana del Hijo de Dios para seguir su curso sin parar.

En este intento vamos a seguir la guía de la carta a los Filipenses y del prólogo del Evangelio de Juan.

Quien aquí comienza a existir como hombre histórico viene ya de un origen. El Hijo y Logos procede del Padre y es del Padre (Jn 1,1ss; Flp 2,6). Ahora bien, la encarnación nos descubre que el Hijo «es del Padre» tan plena e incomprensiblemente que puede volver a comenzar a serlo «nuevamente» en la «plenitud del tiempo» señalada por el Padre. Porque sin dejar de ser lo que era, el Hijo *vino a ser* lo que antes no era, pero sin que «antes» le faltara nada de la plenitud divina del ser en su existencia filial y sin que lo «nuevo» añadiera nada a esa plenitud. Era del Padre, escuchaba y obedecía al Padre con una plenitud tal desde la eternidad que en el «tiempo de Dios» pudo llegar un momento en que el Hijo debía obedecer al Padre de forma «nueva».

Lo que el Padre mandó al Hijo es que se hiciera hombre. Pero no un hombre cualquiera. El Hijo había de ingresar en la humanidad y asumir la naturaleza humana tal como estaba configurada o, mejor, desfigurada por el pecado en el momento de la «plenitud del tiempo» fijado por el Padre. Eso significa la σάρξ en la pluma de Juan (Jn 1,14). La carta a los Romanos dice también que el Hijo tomó la carne del pecado (Rom 8,3). El misterio salvador de Dios que se revela en el hecho histórico de la encarnación es el siguiente: Dios «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). El amor y el poder de Dios Padre son tales que puede enviar a su propio Hijo a lo que es propiamente contradictorio con él mismo: puede «hacerlo pecado» (2 Cor 5,21), sin renunciar a su gloria de Dios ni a su honor y amor de Padre. Y el amor y la obediencia de Dios Hijo son tales que puede despojarse de sí mismo hasta el punto de hacerse maldición por nosotros y en lugar nuestro (Gál 3,13); puede despojarse de su gloria divina (Flp 2,6ss; 2 Cor 8,9) y asumir la existencia pecadora (cf. Rom 8,3; Heb 12,2) hasta situarse en la más extrema lejanía de Dios para sufrir allí una muerte ignominiosa (cf. Mt 27,46 par.); y todo ello con una fe inquebrantable en aquel que podía salvarlo de la muerte (cf. Heb 4,7-10). Sólo a la luz de *este* «final» de la existencia humana del Hijo de Dios puede calibrarse la magnitud del misterio que obraba en Dios en el *principio,* en el «momento» de enviar al Hijo a la historia humana para que asumiera personal y definitivamente una humanidad *así.* Sólo en esta perspectiva adquiere su verdadero significado la afirmación del abajamiento del Hijo de Dios. Porque en *esta* «katábasis» no se trata sólo de «superar» el abismo existente entre el Creador y la criatura mediante la unión hipostática, por inconcebible que esto pueda ser ya: la «katábasis» del Hijo de Dios al entrar efectivamente en nuestra historia es más bien el comienzo de una «kénosis» cada vez más profunda a lo largo de su vida, en virtud de la cual se despoja de su dignidad divina y humana, porque, convertido en pecado y maldición por el mismo Dios (cf. Gál 3,13; 2 Cor 5,21), tuvo que entregar la vida (cf. 1 Cor 11,24ss; Jn 6,51; 17,19; Ef 5,25; Heb 2,9-5,10) abandonado de Dios (cf. Mt 27,46) en la muerte y el oprobio de la cruz.

Parece claro lo que todo esto quiere decir: la «primera fase» del misterio de la entrada de Jesucristo en la existencia humana es el *comienzo de la «kénosis» del Hijo de Dios.* Y esta «kénosis» que aquí comienza será el abajamiento del *Hijo* de Dios, abajamiento que irá creciendo hasta colmar la «katábasis» de que se habla en Flp 2, Gál 3 y en otros textos similares: hasta la ignominia de la muerte en cruz en lugar de los pecadores. Para entrar el Hijo de *Dios* en la existencia humana hubo de *partir* necesariamente *de Dios,* hubo de despojarse de su igualdad con Dios, hubo de emprender con todas sus consecuencias la existencia humana, alejada de Dios y cargada con la maldición del pecado.

En la medida en que tiene sentido dentro de una teología sistemática, no podemos menos de preguntarnos, a propósito de este «comienzo», por el misterio de lo que «sucedió en Dios» en la plenitud del tiempo y dio lugar a *ese* comienzo y no a otro. Pues, por lo que Cristo mismo nos ha revelado acerca del amor paterno de Dios, de ese amor que en su Hijo se torna «hasta el final» (Jn 13,1; cf. 3,16) hacia el hombre abismado en el pecado, podemos y debemos vislumbrar la fuerza del amor intradivino. Y no hay que olvidar cómo Pablo y Juan, por ejemplo, no se cansan de recordarnos en su predicación la intensidad del amor de Dios; son testimonio de ello las cartas a los Efesios y los Colosenses, así como los escritos de Juan e incluso una obra tan teológica como la carta a los Romanos. Dado, pues, que es genuinamente bíblico y cristiano proclamar ese amor de Dios, no podemos esquivar aquí la pregunta: ¿qué ocurrió «en» Dios al «cumplirse el tiempo» para que el Padre lanzase a su Hijo al más extremo abandono de Dios? Porque el que debía proclamar la fuerza atractiva (cf. Jn 6,44) y misericordiosa del amor de Dios, era el que se veía arrojado de su propia gloria divina (cf. Flp 2,6s; Gál 3,10-14), ya que Dios «no tuvo consideraciones con su propio Hijo» (Rom 8,32; cf. Jn 3,16) ni le ahorró nada de lo que es contrario a Dios.

El carácter radical de *este* distanciamiento y abismo en que el Padre pudo arrojar a su propio Hijo nos permite vislumbrar las dimensiones inabarcables del amor de Dios. Esto es lo que Pablo piensa ser su tarea apostólica propia: «anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo», para que puedan «captar la anchura y largura y la altura y profundidad y conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento» (Ef 3,8.18s). Quizá sólo si se parte de este misterio de Dios «al comienzo» de la vida de Jesucristo pueda desvelarse el sentido hondo de la afirmación de que el amor entre Padre e Hijo es el Espíritu Santo de Dios, que ese amor es el amor en persona (divina). Sólo por ser Dios puede el Espíritu ser el vínculo amoroso entre el Padre y el Hijo, incluso en el momento en que el Padre ha de enviar al Hijo y lanzarle a lo que es contradictorio con él, y el Hijo ha de realizar y cumplir en sí al morir aquello en que el Padre le convierte: en pecado (2 Cor 5,21). O quizá la forma en que *históricamente* se ha producido la revelación del misterio de Dios nos obligue a expresarnos a la inversa: lo que hace que nosotros sepamos de ese amor-persona, es decir, del Espíritu Santo, persona divina que procede del amor del Padre *y* del Hijo, es que en el acontecimiento Cristo, en el Cristo que muere en la cruz abandonado por Dios, hemos visto ese misterio de Dios Padre. *Soportando* con amor revelador «hasta el final» la reprobación y la condición de réprobo —actitud que culmina en el acontecimiento de la cruz—, se ha revelado y acreditado como *el* amor, como amor divino invencible y, por tanto, capaz de superar todo. *Este* Espíritu del Padre y del Hijo, este Amor es, pues, el que actúa «al comienzo» de la encarnación, cuando el Padre y el Hijo se disponen a correr el «riesgo» extremo. La confianza en este Espíritu de amor divino hace que el Padre exija al Hijo realizar su plan de salvación y que el Hijo abandone al Padre con la esperanza de que «al final» volverá a ser llamado por él.

Si esta breve reflexión es correcta, revela hasta qué punto el envío del Hijo por el Padre y la renuncia obediente de aquél a su condición de Dios (Flp 2,6ss) son realmente un acontecimiento, *el* acontecimiento del poderoso amor divino, único comienzo de *esa* existencia humana que de ahora en adelante transcurrirá en la tierra. Vemos así cómo ya la primera «fase» del hecho de la encarnación hay que situarla en el misterio interno de la vida de Dios mismo. El *comienzo* de los misterios de la vida de Jesucristo está de hecho *en Dios,*

pues ya el primer momento de la existencia humana del Hijo de Dios es su venida en la carne pecadora y en lo que está alejado de Dios.

b) Este acontecimiento divino y originario del envío del Hijo por el Padre y del acto «eterno» de obediencia del Hijo en el seno del Padre encuentra su término histórico en el momento en que Jesús es concebido en el vientre de María. Tal término del acontecimiento intradivino en nuestra historia es el comienzo de la existencia humana del Hijo de Dios. Por eso la encarnación es realmente la *concepción de Jesús.* Esta «fase» del hecho de la encarnación se nos revela también como hecho divino único. No hay duda de que en toda concepción el origen último de la existencia humana es Dios [8]. Pero el común de los hombres, al ser concebidos, entramos en la vida con un ser de persona otorgado y absolutamente nuevo, y ello por la fuerza generadora y creadora dada por Dios a los padres. En cambio, Jesucristo, *toda* su persona y su existencia, procede plena e *inmediatamente* del misterio de Dios. Por eso se dice que «comenzó» alguien que existía ya «antes» de que comenzase su existencia *humana* (cf. Jn 1,1.10; Flp 2,6s). Ese de quien se dice que es hombre y que le corresponde una función salvadora lleva ya tiempo viviendo, es *la* vida. El es, por consiguiente, no tanto alguien que es concebido cuanto alguien que por el envío del Padre asume la condición de hombre. El es quien libremente decide tomar la naturaleza humana, unirse a la carne pecadora y asumir así en sí mismo a la humanidad. La humanidad «concibe» este miembro nuevo y único sólo porque él, el Hijo de Dios, acepta y recibe libre y creadoramente la existencia humana. Ahora bien, esto no se lleva a cabo poniendo en marcha la fuerza generadora que por don de Dios reside en esa humanidad, sino en virtud de un acontecimiento que, en sentido nuevo y plenamente literal, es una *concepción proveniente de lo alto* de algo y alguien que la humanidad jamás habría podido producir por sí misma (cf. 1 Cor 4,7; 1,28-31; Jn 19,11).

Ezequiel y Oseas describen con claridad insuperable cuál era y en qué situación se hallaba la humanidad asumida por Dios y confiada a su Hijo (cf. Ez 16; Os 1-3) cuando presentan a la «hija Jerusalén» como una prostituta estéril y repugnante. Así, pues, cuando la humanidad acogió en su seno al Hijo de Dios, no podía ofrecer más que su pecado y su impotencia; ni siquiera era capaz de abandonarse a la acción divina con la disponibilidad y la inocencia del niño. Por eso, lo que hubo de hacer Dios fue desplegar su poder creador y hacer que de Jerusalén, hija llegada a prostituta, surgiera una virgen capaz de prestar atención a las cosas de Dios (cf. 1 Cor 7,34). La fuerza del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, amor que es el Espíritu Santo, hizo que Dios pudiera elegir y configurar simbólica y efectivamente *una* virgen que fuese de nuevo virgen para Dios. Y cuando el Hijo de Dios, obediente y acorde con el Padre, elige y prepara personalmente como madre suya a esa mujer elegida por el Padre, entonces ella, hecha con la gracia y el poder de Dios pura apertura y disponibilidad, puede ya concebir a este Hijo, que es su Hijo. El se confía a ella, se siembra en ella; él, que es *la* vida y en cuanto *la* vida que es, la hace así su madre, y luego por ella y desde ella se entrega, como *la* (nueva) vida, a toda la humanidad. No hay en este caso padres terrenos que por gracia de Dios se entreguen mutuamente como hombre y mujer para dar la vida a su hijo: es el Hijo de Dios quien, por el impulso de su origen en Dios Padre, se entrega *como hijo* a la pequeñez y a la apertura, vacía pero recreada, de la sierva virginal (Lc 1,38) para hacerla así, creadora y gratuitamente, su propia madre. Y el Amor que procede del Padre y del Hijo y realiza la unión divina entre ambos (cf. Jn 10,30; 17,11.21s), el Espíritu Santo, cubre con su sombra,

[8] Cf. las reflexiones del capítulo II sobre Dios como origen de toda la vida.

como omnipotencia divina, a María (Lc 1,35) para que por medio de ella, representante de la humanidad (por salvar y salvada), el Hijo se procure una existencia humana, sustento y nacimiento.

c) El Hijo asume la naturaleza humana a partir de la Virgen María; tal asunción se efectúa «aún» en la omnipotencia divina y en la gloria creadora, pero tiene por término una existencia orientada hacia la cruz. «En el mismo momento» en que el Hijo de Dios hace suya con poder divino la carne pecadora, comienza, despojado como está ya de su gloria divina, su existencia de siervo y de insignificancia humana. A esto podríamos llamarlo la tercera «fase» del acontecimiento único de la encarnación. Ahora sí que estamos al comienzo de la existencia humana de Jesucristo, existencia que habría de discurrir *dentro* de este nuestro mundo, al estilo de la existencia de los hombres sobre quienes gravita la herencia de Adán y Abrahán (cf. Mt 1,1-16; Lc 3,23-38; Rom 3-11; Gál 3-5). Los apartados siguientes mostrarán cómo el anonadamiento ya *realizado* debía configurarse a partir de este instante como acción y pasión histórica del Hijo de Dios hecho hombre en los distintos momentos y años de su vida y cómo debía ser soportado por él «hasta el final» (Jn 13,1). Aquí sólo analizaremos el misterio de que el Hijo de Dios viva en un niño que madura en el vientre de la madre. Aquí, y sólo aquí (cf. también Mt 12,41s [ὧδε], está desde entonces Dios presente entre nosotros, en su modo único y salvífico, de suerte que la vida y la salvación están ahora exclusivamente vinculadas a aquel que, aunque todavía oculto, está ya recorriendo el camino de la vida con el poder absoluto de Dios.

Aquí se muestra o, mejor, se oculta aún el anonadamiento del Hijo de Dios hecho hombre. Pero ese anonadamiento no lo es únicamente por el hecho natural de que un niño esté enclaustrado en el vientre de la madre. Es mucho más grave el que este niño —a pesar de estar aún muy al comienzo de su conciencia humana personal, es decir, en el estadio de la vida preconsciente— pudiera ya llamar suya a una madre que lo había aceptado personalmente y se había consagrado por entero a él, pero de la que no sabía aún con seguridad si iba a ser una novia abandonada y entregada a la vergüenza pública. No estaba todavía decidido si este niño, *entregado* por Dios Padre a los hombres para su salvación, había de encontrar o no un hombre que lo aceptase por hijo ante la ley, le diese entrada en el árbol genealógico de David y, como padre, le proporcionase un hogar terreno. Estas y parecidas incertidumbres son de ponderar una vez que sabemos quién es éste que con la fragilidad de un no nacido se entrega a un mundo que yace en el mal (1 Jn 5,19). No podemos suprimir absolutamente nada de lo que Pablo dice hablando de la *kénosis* de quien era igual a Dios: el anonadamiento del Hijo de Dios y la asunción de la condición humana no se redujeron a un simple sentimiento de comprensión y simpatía por la postrada humanidad adamítica: su anonadamiento fue una realidad tan real como real es que Dios *es* el Ser real. Ese *niño era* el Hijo de Dios. Y ahora el Hijo de Dios no debía ser «más» que un *niño así,* un niño que iba creciendo para cumplir la tarea de su vida, la entrega de su vida «por la multitud» (cf. 1 Tim 2,5; Mt 26,28). «Por eso al entrar en el mundo dice él: 'Sacrificios y ofrendas no los quisiste, en vez de eso, me has dado un cuerpo a mí; holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan; entonces dije: aquí estoy yo (en el libro hay un título que se refiere a mí) para realizar tu designio, Dios mío'» (Heb 10,5ss).

d) El despojo de la gloria divina se mostró también en que el Logos hecho hombre hubo de pasar casi toda su vida sometido y callado. Sólo en contados momentos quiso Dios Padre que se patentizase lo glorioso y divino de este Elegido. De ello hablaremos en los apartados siguientes, cuando se presen-

ten ese tipo de situaciones de la vida de Jesús. Aquí abordaremos bajo esta perspectiva el *nacimiento de Jesucristo,* ya que un tratamiento más completo del mismo lo emprenderemos en un capítulo posterior [9].

El nacimiento de Jesucristo ha de considerarse ante todo, lo mismo que el de cualquier hombre, como el primer acontecimiento verdaderamente *público* de la vida del Hijo de Dios hecho hombre. Aunque nadie viera quién era realmente este niño recién nacido, él era aquel que en su vida posterior había de acreditarse como el Mesías y el *Señor.* Y precisamente porque en este acontecimiento queda oculta bajo su humanidad la profundidad del misterio, el nacimiento de Jesús es el *signo* eficaz y público con que *Dios* demuestra que aquí nace un *hombre* verdadero. Y ése fue el anuncio: ¡Emmanuel! (cf. Mt 1,22s en la teología de Mateo). Era preciso que lo primero de todo que saliese a la luz fuera la realidad de un hombre de verdad, para que por él y en él se manifestase Dios. Este nacimiento significa «que la persona de Jesucristo es el verdadero hijo de una verdadera madre, tan verdaderos ambos como todo hijo y toda madre: el hijo nacido del amor, de la carne y de la sangre de su madre. Así y no de otro modo nació Jesucristo. También por este lado es Jesús hombre en el sentido pleno de la palabra» [10].

Ahora bien, el que este hombre sea a la vez el Hijo de Dios, eso sólo podía ser conocido, creído y aceptado en virtud de una revelación, manifestación y garantía divina «adicional». Ni María misma quedó excluida de esta ley de revelación divina. Sólo por la fe pudo comprender y asimilar lo que le había anunciado el ángel y lo que ella había sentido y concebido: «Lo santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Por lo que toca al nacimiento mismo, lo dejamos aquí en la simplicidad y sobriedad que reviste en las escuetísimas palabras de Lucas. Mateo lo refiere de un modo todavía menos llamativo, en una frase secundaria. La manifestación propiamente dicha del nacimiento del Mesías quedó a cargo del ulterior anuncio del «ángel del Señor» (Lc 2,9; cf. 1,11). Tanto este ángel como la luz de la «gloria del Señor» (Lc 2,9; cf. en el AT *kabod)* dan a entender que es Dios (Padre) mismo quien revela y hace proclamar la importancia de esta hora y de este niño (cf. también Lc 10,22s). El anuncio del signo que han de recibir los pastores va seguido de la doxología de los ángeles. «Su alabanza, que recuerda la del pueblo cuando Jesús entra en Jerusalén (cf. Lc 19,38), va dirigida al Mesías que entra en el mundo (cf. Heb 1,6), y puede considerarse con todo derecho como aclamación mesiánica» [11]: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres que ama el Señor» (Lc 2,14). Estas palabras describen toda la relevancia salvífica de ese momento sin nombrar al niño mismo. También en ello puede verse el cumplimiento del despojo de la gloria divina del Hijo: en este momento el misterio de la vida de Jesucristo es aún el silencio, la desvalidez de un niño, no obstante, ha nacido como Mesías «en la ciudad de David» (Lc 2,11) y que «será grande, y le llamarán Hijo del Altísimo, y su señorío no tendrá fin» (Lc 1,32s).

2. «... *nacido bajo la ley*...»

En este apartado trataremos de aquellos misterios de la vida de Jesucristo que caen de lleno bajo el enunciado de la carta a los Gálatas: «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, *nacido bajo la ley,* para rescatar a los que estaban

[9] Cf. cap. XI: «María en el acontecimiento Cristo».
[10] K. Barth, KD I/2, 202.
[11] J. Schmid, *El Evangelio según San Lucas,* comentario a 2,13s.

sometidos a la ley» (Gál 4,4s). En esta carta recalca Pablo con especial énfasis que Jesucristo, el Hijo de Dios y del hombre, estuvo sometido a la ley. Para un judío creyente de entonces eso no tiene nada de especial. La *importancia salvífica* de estar Jesucristo sometido a la ley radica primariamente en el *comienzo* antes descrito de la existencia humana de Jesucristo: él es el Hijo de Dios, que, por encargo del Padre, asume la carne pecadora y se somete a la ley «para rescatar a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4,5). Jesús mismo explicó su obra con estas palabras: «No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas. No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17); y a Juan Bautista: «Conviene que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15). A nosotros nos toca aquí repensar los hechos en que, según la Sagrada Escritura, se hace patente de modo ejemplar cómo el Hijo de Dios hecho hombre se sometió a la ley. Trataremos de la *circuncisión,* luego de la *presentación en el templo* y, finalmente, de su *primera estancia en Jerusalén con ocasión de la Pascua.*

a) La circuncisión.

De la circuncisión de Jesucristo no se habla expresamente más que en el Evangelio de Lucas (Lc 2,21). En él se habla también, y quizá con más énfasis, de la imposición del nombre [12]. Aun cuando no existiera esta alusión, relativamente breve, a la circuncisión de Jesús, hay en la Sagrada Escritura suficientes pasajes para que fuera preciso dar por sentado que también con Jesús se llevó a cabo un rito como éste, obvio para un israelita creyente [13]. Así, por ejemplo, Pablo considera fundamental, desde el punto de vista soteriológico, que Jesucristo, el Hijo de Dios, al someterse obedientemente a la ley, acabó con la ley, y en concreto con la ley de la circuncisión, como algo que no podía dar la salvación (cf. Rom y Gál). Vamos, pues, a considerar los aspectos de la circuncisión que sean relevantes desde el punto de vista cristológico. Entonces aparecerá lo que la circuncisión significaba para el Hijo de Dios hecho hombre y para su obra salvadora. Y podemos partir del principio de que el Hijo de Dios en su existencia humana no emprendió nada que no respondiera al plan salvífico de Dios (Padre) y que no tuviera, por tanto, importancia salvífica. Y esto podría aplicarse en sentido eminente a los ritos y usos del pueblo de Dios del AT, propiamente religiosos y queridos por Dios. Son, pues, los textos correspondientes del AT, así como su interpretación teológica en tiempo de Jesús [14], los que nos indican cómo tenemos que valorar esos ritos veterotestamentarios vividos por Jesús y cumplidos por él.

[12] Se observa que «también aquí (como en Lc 1,59) el acento del relato no recae en la circuncisión, sino en la imposición del nombre» [J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (Ratisbona ⁴1960) 74]. Cf. también el comentario a Lucas de W. Grundmann, *ad locum.* Pero esta observación no debe impedir el ver y valorar también el hecho mismo de la circuncisión.

[13] Cf. Gál 4,4ss; Mt 3,15; 5,17; Rom y *passim.* Sobre Mt 3,15, escribe W. Grundmann: «(Las primeras palabras de Jesús en el Evangelio de Mateo) contienen la afirmación programática de que se encuentra bajo el insoslayable imperativo divino de tener que cumplir toda justicia... Este estar bajo el imperativo divino es en Jesús una sumisión lúcida... La justicia es la dedicación incondicional y obediente al querer de Dios... La justicia que Dios recaba del hombre es la fidelidad que él mismo guarda a la alianza, fidelidad que se muestra en la total dedicación a Dios y en la consiguiente obediencia a sus mandamientos» *(Das Evangelium nach Matthäus,* 97).

[14] La teología propiamente dicha de la circuncisión se desarrolló en la época exílica y posexílica. Para lo que sigue, cf. también Billerbeck, IV/1, 23-40: Excurso, «El precepto de la circuncisión».

α) La circuncisión, rito realizado ocho días después de nacer el niño (cf. Lv 12,3; Lc 1,59; 2,21), tiene para el israelita en general y, por consiguiente, para Jesús, un triple aspecto. Es, en primer lugar, *el rito por el cual el israelita,* por mandato de Dios (cf. Gn 17; Lv 12,3; Ex 19,5; 20,10; Hch 7,8), *es incorporado al pueblo de Dios.* No basta, pues, por muy importante que sea, descender de padres israelitas y con ello de Abrahán. Esa descendencia debe acreditarse y ratificarse con el rito de la circuncisión [15], que es condición previa y signo de la pertenencia salvífica al pueblo elegido (cf. Gn 17,10ss; Ex 44,5-9; Hch 7,8) [16]. El hecho de que el Hijo de Dios se someta a este rito está, pues, en armonía con su origen, fijado por Dios, y con su pertenencia según la carne a la descendencia de Abrahán (cf. Mt 1), padre del pueblo del AT y de todos los creyentes (cf. Jn 4,22; Rom; Gál). La circuncisión es signo de la alianza de Yahvé con Abrahán y su descendencia; hace que los circuncidados pertenezcan a Dios. Y, por parte del hombre, aceptar este rito es aceptar a Dios y su alianza. Partiendo de la teología rabínica y de la argumentación de la carta a los Romanos (Rom 9,6-15 visto en el contexto de la carta), podemos considerar la sumisión del Hijo de Dios a la ley de la circuncisión como la expresión de que Dios elige al hombre Jesús para que en él se cumpla la promesa hecha en Isaac y Jacob (y no en Esaú), *ya que* él, el hijo de la promesa, debía llevar a su plenitud la ley de la promesa, incluso cumpliéndola personalmente [17].

La obligación de la circuncisión atañía en los casos normales a los padres del niño, primariamente al padre, es decir, a alguien que, siendo israelita y circuncidado, pertenecía ya al pueblo de Dios del AT [18]. Eso nos descubre algo más: Jesús se sometió (cf. Lc 2,51) a José, su padre adoptivo, en la medida en que quiso que dependiera de él el cumplimiento en su persona de la ley impuesta. Jesús quiso tomar existencia humana incluso en cuanto a ser circuncidado para quedar incorporado válidamente al pueblo de la promesa, ya que Dios (Padre) quería que la salvación llegara por los judíos (cf. Jn 4,22) y por la ley cumplida (cf. Mt 5,17s; Rom; Gál; Heb). Alianza de la circuncisión y alianza de Abrahán son sinónimos para el israelita. Y Jesús, *el* descendiente de Abrahán (cf. Gál 3,15-18), debía cumplir y llevar a plenitud escatológica la alianza abrahamítica de la promesa. Por eso *procedía* de la descendencia de Abrahán según la carne. Y por eso hubo de recibir el *signo* salvador de esa alianza y confirmarlo luego personalmente a lo largo de su vida.

[15] Si un no israelita recibía la circuncisión quedaba incorporado válidamente al pueblo de la alianza del AT. Y un descendiente de Abrahán que *reniega de su circuncisión* es peor que un pagano; hay que eliminarlo del pueblo (Gn 17,14; cf. Billerbeck, IV/1, 33s).

[16] Cf. la interpretación rabínica de Mal 2,5: «Mi alianza (= alianza de la circuncisión) con él era de vida (= salvación)» (Billerbeck, IV/1, 24); y una alabanza que había que proferir al circuncidar: «... y por eso ordenó el Dios vivo que a nuestra porción, a los preferidos de nuestra carne (es decir, a los niños recién nacidos), los salváramos de la fosa *(gehinnom,* Raschi) [por amor de su alianza, de la alianza que hizo con nuestra carne]» *(ibid.,* 30). Es, pues, correcto (incluso en el plano de la teología judía) el calificar la circuncisión de sacramento del AT, semejante al bautismo del NT; cf. Billerbeck, IV/2, 1063ss; K. Rahner, *Beschneidung, theologisch:* LThK II (1958) 291.

[17] Cf. el juicio rabínico sobre Esaú y su desprecio de la sangre de la circuncisión (cf. Ez 35,6): Billerbeck, IV/1, 37s; y además Rom 9,6-15.

[18] En este sentido se entendió el mandato de Gn 17,9: «*Tú* has de guardar mi alianza»; y así también la alabanza entonada a propósito de la circuncisión: «(Bendito sea) quien... nos ha ordenado introducirlo (al hijo) en la alianza de nuestro padre Abrahán» (Billerbeck, IV/1, 30).

Quiso, además, el Hijo de Dios hecho hombre recibir la circuncisión como era usual, es decir, de recién nacido, sin poder asentir ni rehusar por su propia cuenta. Estamos ante otro elemento de la «katábasis» que el Hijo de Dios realizó para redimir a la humanidad. Porque él no entró de cualquier manera en la historia humana: lo hizo en el momento determinado por Dios y en la situación concreta y determinada *de los* hombres entre los que, como hombre, había de operar la salvación «por la multitud», por todos los hombres. Quizá sin saberlo ni pretenderlo expresamente cooperaron los padres (terrenos) de Jesucristo a esa obra con su fidelidad a la ley sometiendo a la circuncisión a aquel que confería a dicho rito su eficacia salvífica. Y fue así, viviendo en sí mismo lo incompleto de este rito —de un modo más inconsciente que personal desde el punto de vista humano—, como el Hijo de Dios quiso superar la ley de la circuncisión y la antigua alianza con la nueva.

Tenemos así un testimonio más del grado en que el Hijo de Dios se encarnó en la situación humana. Tenemos también aquí un primer punto de partida para abordar una de las constantes de la existencia humana asumida por el Hijo de Dios: muchos actos de la existencia humana, sobre todo los que tienen un carácter decisivo, aunque hayan sido realizados en un momento cualquiera, deben ser *re*asumidos y orientados a Dios en el tiempo oportuno para adquirir validez definitiva. Así, la circuncisión de Jesús tuvo que ser «confirmada» de manera profundamente personal en la vida del adulto y en la misma muerte para adquirir su verdadero sentido y eficacia [19].

β) En segundo lugar, la circuncisión significa la *capacitación y diputación* del israelita *para el culto*. Con ella se hacía el israelita miembro de la comunidad cultual veterotestamentaria (cf. Ex 12,48). Sólo los circuncidados tenían derecho a tomar parte en el culto de Yahvé, sobre todo en la Pascua. La circuncisión proporcionaba la base de la pureza cultual veterotestamentaria (cf. Ez 44,5-9). Este punto de vista cultual es también básico para la concreta tarea salvadora de Jesucristo. La teología judía veterotestamentaria lo pone muy de manifiesto. Esa teología daba, por ejemplo, gran valor a la idea de que la circuncisión y el servicio sacerdotal tienen una relación esencial entre sí: en virtud de la circuncisión y gracias a ella entra en el santuario el sumo sacerdote [20]. Cierto que en la carta a los Hebreos se llama a Jesucristo «sacerdote del orden de Melquisedec», y no de Aarón. Pero el autor de Heb no considera dicho sacerdocio *opuesto* al de Aarón, sino que lo concibe como un sacerdocio que lleva a su plenitud el de Aarón, completándolo, y que, por superior y más elevado, lo supera incluyéndolo. Es, además, un hecho, y no casual, que la carta da gran valor a la comprobación de que Jesucristo cumplió durante su vida terrena con obediencia (que hubo de aprender) todas las leyes establecidas por Dios.

Esta íntima relación entre circuncisión, culto y sacerdocio late también de modo inequívoco en la conexión que la teología judía veterotestamentaria ve entre la circuncisión y el misterio pascual y, más en concreto, entre la sangre derramada en la circuncisión y la del cordero pascual. La circuncisión sólo era válida si se derramaba sangre: la sangre de la circuncisión era considerada como sangre de la alianza. Tiene un valor tan decisivo como la sangre pascual: a la sangre de la circuncisión se le atribuye, al igual que a la sangre del cordero pascual con que se marcaron los dinteles, el paso misericordioso de Yahvé y el rescate de Egipto [21]. Esto nos descubre la unidad interna de toda la obra

[19] Cf. lo siguiente, así como lo que luego diremos sobre la «presentación de Jesús».
[20] Cf. Billerbeck, IV/1, 40.
[21] Cf., por ejemplo, el sentido que se da a la fiesta anual de la Pascua con la frase

de Cristo: lo que se *consumó* en la cruz —el sacrificio sangriento de Jesús en cuanto es quien cumple tanto el sacerdocio veterotestamentario como la Pascua— encontró en el rito de la circuncisión el *fundamento* querido por Dios. De ahí que la perspectiva veterotestamentaria y la cristiana nos obliguen a referir también a la circuncisión de Jesús aquello de que Jesús «vino por el agua, la *sangre* y el espíritu» (1 Jn 5,6ss) y «con su *propia sangre* entró de una vez para siempre en el santuario» (Heb 9,12), dado que «sin derramamiento de sangre no hay redención» *(ibid.,* 22). Así, Jesucristo, *el* descendiente de Abrahán y sumo sacerdote para siempre, entró en el santuario de una vez por todas y conquistó la vida para sí y para la multitud en virtud de la sangre de alianza de la circuncisión (antigua alianza) *y* del cordero pascual (nueva alianza), cordero que era él *mismo*[22]. Ahí tenemos la razón por la cual la circuncisión, a pesar de haber sido cumplida por Jesucristo —o precisamente por ello—, halló su fin, es decir, su culminación (cf. Rom; Gál; Col 2,11ss; Flp 3,3) en la muerte de Jesús en cruz (y en la resurrección).

γ) Por la circuncisión, finalmente, el israelita *participa de las promesas* (Gn 17,4-14; Rom 3,2 y *passim).* La circuncisión representa en cierto modo un «derecho», establecido por Dios, a heredar la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia en el momento de pactar la alianza y «sellada» con la circuncisión, con la salvedad de que, como la antigua alianza en general, significa un derecho provisional a la salvación definitiva. Es claro que la circuncisión por sí misma, aun siendo una señal de alianza establecida por Yahvé mismo, no implicaba aún un derecho *definitivo* a la salvación. *Es* «arra», pero un arra que compromete al hombre (Jr 4,4; Ez 44,7; Dt 10,16; Rom 2,25-29).

Esto ha de entenderse en dos sentidos. Primero, que todo el significado y la eficacia que tenía la circuncisión en cuanto rito religioso veterotestamentario, lo tenía por relación al cumplimiento de la actividad salvadora de Jesucristo, es decir, a la culminación y supresión de la ley que llevaría a cabo Jesucristo al cumplirla. Segundo, que ya el mismo AT (tardío) recalca que a la circuncisión ritual de la carne ha de seguir la del corazón. El israelita debía ir adquiriendo conciencia durante su vida de que lo que se había producido en él durante los primeros días de su niñez constituía una llamada y una tarea. La señal de alianza recibida al entrar en el pueblo de Dios era una llamada y una capacitación para «espiritualizar» libremente y en la propia persona la circuncisión a lo largo de toda la vida (Jr 9,25; 4,4; Dt 10,16; Rom; Gál). Esto debe aplicarse también a Jesús, quien —precisamente porque no quiso hacerse hombre sin más, sino *hombre completo* de *su* tiempo y de *su* pueblo— tuvo que *realizar* y desarrollar hasta la plenitud en una vida personal y plena aquella incorporación al pueblo de la promesa que se había efectuado mediante el signo en la época más inconsciente de la infancia. Vuelve así a aflorar algo a lo que, por ejemplo, la carta a los Hebreos concede un gran valor: que el

siguiente: «... año tras año se fija Dios en la sangre de alianza de la circuncisión de nuestro padre Abrahán y establece propiciación para todos nuestros pecados, como leemos en Lv 16,30: Porque en ese día se hará expiación por vosotros para purificaros» (Billerbeck, IV/1, 40).

[22] Cf. sobre esta idea las múltiples citas en Billerbeck, IV/1, 34, 38ss. No debería olvidarse en este contexto que la circuncisión suponía siempre para el niño un verdadero peligro de muerte. Realizar la circuncisión significaba siempre que el padre tenía la intención de ofrendar a su hijo en aras de la alianza (ese hijo al que en el mismo momento se le llama «preferido de nuestra carne»), disposición parecida a la exigida de Abrahán para con Isaac, el hijo de la promesa. Cf. también las prescripciones establecidas para el caso de que en una misma familia hayan muerto ya varios hijos a resultas de la circuncisión (Billerbeck, IV/1, 26).

Hijo de Dios hecho hombre hubo de colmar su vida padeciendo, obedeciendo y creyendo, y que *sólo así* pudo *llegar a ser* el que era: «Jesús, el enviado y sumo sacerdote de la fe que profesamos, es fiel al que lo nombró para ello. Tiende la mano a los hijos de Abrahán. Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fidedigno en lo que toca a Dios y expiar así los pecados del pueblo. En los días de su vida mortal ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era. Sufriendo aprendió a obedecer y, *así* consumado, se convirtió en causa de salvación para todos los que le obedecen» (Heb 3,1s; 2,17s; 5,7-10).

δ) Y tenemos, por fin, la *imposición del nombre.* De ella se nos habla en Lc 2,21 [23]. Nuestras anteriores reflexiones nos dan derecho a verla en relación con aquella «otra» imposición de nombre que culmina y rubrica su vida (Flp 2,9ss). En ambos casos se recalca que es Dios (Padre) mismo quien pone el nombre. Leemos en Lc 2,21: «Le pusieron el nombre de *Jesús,* el nombre que le había dado el ángel antes de ser concebido en el vientre de su madre». Esto alude a la anunciación, cuando María, por medio del ángel, recibió el encargo *de Dios* de poner ese nombre a su hijo. Pues «será grande y le llamarán Hijo del Altísimo. El Señor Dios le dará el trono de su padre David. Reinará para siempre en la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,31ss; es parecido a lo que leemos en Mt 1,21s como encargo dado a José). Este mismo tema resuena en Flp 2,9ss, pero esta vez como corroboración definitiva de quien ha recibido la plenitud de su obediencia. Y no hay que olvidar que la carta a los Filipenses no se refiere propia y primariamente al nombre de *Cristo,* indicativo de su dignidad y su misión, sino al nombre de *Jesús;* y que ante este nombre debe doblarse ahora toda rodilla (2,10). A él, como Mesías glorificado, le da Dios (Padre) el nombre de *Kyrios,* de tal manera que es el nombre de *Jesús,* y, por consiguiente, Jesús mismo, quien recibe la sublimación (cf. ὑπερύψωσεν de Flp 2,9 junto con ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). Con otras palabras: la imposición del nombre al principio de la existencia terrena de Jesucristo es la donación *inicial* [24] de aquel poder y dignidad (cf., por ejemplo, Lc 1,32s; Mt 9,6ss) que una vez *culminado* el curso de su vida recibió su confirmación, acreditación y manifestación *definitivas* (cf. también Jn 17,1-5). El nombre que los padres impusieron al niño por encargo de su Padre eterno constituye por designio divino la primera declaración de lo que había de ser su vocación eterna según el plan salvífico de Dios. Este nombre o, lo que es lo mismo, este comienzo había de apurarlo (cf. Flp 2,6-10) y llevarlo así a plenitud el Dios-hombre Jesucristo con una vida de siervo obediente hasta la muerte en cruz, para que todos los poderes doblen la rodilla al nombre de «Jesús» y confiesen del portador de este nombre que «Jesucristo es Señor», y ello para gloria del Padre, cuyo «nombre propio», *Yahvé,* recibe así su última y definitiva pleitesía. Porque en la medida en que este que recibe de niño el nombre y la vocación de *Jesús* vive luego su vida de acuerdo con la voluntad de Dios Padre, hace verdadero y confirma su nombre («Emmanuel», cf. la relación establecida en Mt 1), es revelado y glorificado el nombre de Dios: «Yo te he glorificado en la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste. He manifestado tu

[23] Los exegetas anotan que Lc 1,59 y 2,21 son los únicos testimonios existentes en favor de que en tiempo de Jesús con la circuncisión fuese unida la imposición del nombre, cosa que en la literatura rabínica no aparece hasta más tarde. Este dato no es decisivo para nuestra reflexión en este lugar. Cf. los comentarios *ad locum;* también Billerbeck, II, 107.

[24] Cf. lo dicho anteriormente, pp. 590-595.

nombre a los que me has dado. Padre Santo, cuida en tu nombre a los que me has dado. Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,4.6.11.26).

b) La presentación en el templo.

Un primer examen de la presentación de Jesús en el templo permite llegar a conclusiones análogas a las formuladas a propósito de la circuncisión: sólo Lucas la narra (Lc 2,22-24 o 22-39), con la particularidad de que, a primera vista, el acento no recae en ella, sino en la figura y en las palabras de Simeón y de Ana, que se llevan con mucho el espacio más amplio [25]. Pero no hay duda de que lo que el evangelista pretende destacar es la presentación misma de Jesús y la purificación de María.

Examinado más de cerca el pasaje Lc 2,22-39, se ve cómo el relato habla de varios hechos, cada uno con su interés propio. Convendrá separarlos para examinar su sentido cristológico de fondo. Una primera lectura del relato revela que conviene distinguir tres hechos: la ofrenda de purificación de María, la presentación de Jesús en cumplimiento de la ley de los primogénitos y el testimonio profético de Simeón y Ana sobre el niño y su madre. Con esto quedan indicados los puntos que hemos de examinar teniendo en cuenta su significación para el acontecimiento Cristo.

α) Tenemos, en primer lugar, dos prescripciones legales conexas: según la ley religiosa judía del tiempo, están vigentes en este caso la ley del primogénito, por ser Jesús primogénito varón, y la ley de la purificación de María, como madre que es. ¿Qué cabe decir sobre ellas partiendo de nuestro texto?

La *ley de purificación* obligaba a la *madre,* es decir, a la mujer (y sólo a ella) que había dado a luz. No importaba que el hijo fuese o no el primero, que fuese niño o niña: en *todo* caso, la madre era, según la ley mosaica, «impura» (levíticamente) por siete días (si era niño) o catorce (si era niña), y durante treinta y tres o sesenta y seis días no podía salir de casa ni tocar nada santo (cf. Lv 12,2-8) [26]. Al cabo de ese tiempo, es decir, a los cuarenta u ochenta días, la madre tenía que ir a Jerusalén para ofrecer al sacerdote en la puerta de Nicanor el holocausto y la ofrenda por el pecado [27]; y el sacerdote la declaraba pura. El relato del Evangelio de Lucas muestra que María cumplió esta prescripción (2,22.24.39): era verdadera madre, que había concebido realmente a Jesús, y, por eso, se sometió a la ley vigente [28]. Por otra parte, sólo la madre tenía que presentarse y hacer la ofrenda en la puerta del templo. Que también el marido fuera al templo y que llevaran consigo al niño es algo totalmente inusitado: de ahí que merezca una atención especial aquí [29].

β) Totalmente distinta era la *ley del rescate del primogénito varón.* Lucas se refiere a ella en 2,23. Es importante hacerse una idea clara de la fisonomía de esta prescripción legal en el AT y en tiempo de Jesús y, sobre todo, de cómo

[25] Cf. los comentarios a Lucas de J. Schmid y W. Grundmann.

[26] Cf. más detalles en Billerbeck, II, 119s.

[27] El holocausto consistía en un cordero añal; la ofrenda por el pecado, en una palomita o una tórtola. Si los padres eran tan pobres que no podían aportar un cordero para el holocausto, se sustituía por una palomita o una tórtola (Lv 12,8) (de ahí que en Lc 2,24 figuren *dos* palomitas o tórtolas).

[28] Sobre el aspecto mariológico de la purificación de María, cf. lo que sigue en el cap. XI.

[29] Cf. Billerbeck, II, 119-124, y los comentarios de J. Schmid y W. Grundmann, *ad locum.*

se entendía entonces teológicamente. Esta ley determinaba que todo primogénito masculino, «hombre o animal», más exactamente, que «todo macho que rasga el vientre materno» (Ex 13,12ss) era propiedad de Dios y debía por ello ser sacrificado, o sea, inmolado. A los animales se aplicaba esto al pie de la letra, mientras que el primogénito *humano* había de ser *rescatado* (cf. Ex 3,2. 11-16). La prescripción empezaba a urgir a los treinta días del nacimiento. Atañía al padre real de la criatura y sólo a él. Los legisperitos especifican cuándo alguien está obligado a esta ley y cuándo no [30]. El precio del rescate, cinco siclos «santos», no sustituibles por ninguna otra cosa, podía pagarse a cualquier sacerdote en cualquier lugar del país. Por eso resulta muy extraña la presencia de José, e incluso del niño, en el templo de Jerusalén, si dicha presencia tiene que ver con la ley propiamente dicha del rescate de los primogénitos. En último término, cuando un primogénito varón no había sido rescatado por lo que fuera, estaba obligado a rescatarse a sí mismo una vez adulto.

Si examinamos detalladamente estas prescripciones legales relativas a la «purificación» de la madre y al primogénito varón, llegamos a un resultado inesperado en la interpretación de nuestro texto (Lc 2,22ss en todo el contexto): ni el rito de purificación ni el rescate del primogénito hablaban de que el *niño* hubiera de ser llevado al templo. Tampoco existía prescripción ni costumbre alguna que exigiera la presencia del *marido* en el templo [31]. Es, por consiguiente, cosa inusitada que, según Lc 2, vayan María *y* José *junto con* el niño al *templo* para «cumplir las leyes del Señor» (cf. Lc 2,39; 2,22s.27). La peculiaridad del Evangelio de Lucas, y, sobre todo, la de los capítulos 1-2, hace que sea prácticamente imposible precisar qué hay en ellos de realidad *histórica* y qué de puro enunciado cristológico. Pero lo que más llama la atención es que no se diga *ni palabra de que Jesús fuera rescatado por José*. ¿Será simplemente que el evangelista no quiere detallar más, cuando toda la narración está tan cuidada [32], o será un simple descuido?

Convendría no olvidar en este punto que, pese al riguroso paralelismo en la narración de los acontecimientos y en las interpretaciones teológicas sobre Juan Bautista y Jesús (Lc 1-2), *aquí* se narra algo que conviene *sólo* a Jesús. A propósito de Juan no hay indicación alguna sobre la purificación de Isabel, sobre el cumplimiento de otras prescripciones o sobre acontecimientos particulares. Esta diferencia ha de tener como causa el interés del evangelista por «superar» la historia de Juan con la historia de Jesús. ¿Puede decirse entonces que Lc 2,22-39 es una leyenda de inspiración cristológica sin fundamento histórico? Sería muy extraño que Lucas, hablando como habla con todo detalle de la ofrenda de purificación de María y aludiendo expresamente al primogénito varón al citar Ex 13 (2,23), hubiera pasado por alto que José rescató realmente al niño. Por ello se impone pensar que la única razón de que no se cite el rescate es que *éste no tuvo lugar*. Sin pretender decir apodícticamente cómo debe entenderse *históricamente* un texto tan misterioso [33], la consecuencia de las reflexiones anteriores es que, en la visita al templo de Lc 2,22ss, Jesús fue «presentado», pero *no* «*rescatado*». Como ya dijimos antes, aquí podemos y debemos partir, sin duda, de la afirmación de que Jesús, en parte por medio de sus padres terrenos, se sometió con toda fidelidad a la ley establecida por Dios para así «cumplir toda justicia» (Mt 3,15).

[30] Cf. los prolijos detalles que ofrece Billerbeck, II, 120-123.

[31] Esto lo recalcan los comentarios evangélicos, pero sin preguntarse por la causa más precisa.

[32] Cf., por ejemplo, las indicaciones precisas sobre la ofrenda de purificación de María, que nos permiten concluir la pobreza de José y María.

[33] Cf. también R. Laurentin, *Structure et Théologie de Lc 1-2* (París 1957) *ad locum*.

Si no perdemos de vista las prescripciones legales indicadas antes, no es difícil comprender que Jesús no fuese rescatado por José: sólo el verdadero padre de la criatura tenía que rescatarla [34]. La ley no atañía a ningún otro, ni siquiera al padre adoptivo. Por otra parte, quien rescataba a un primogénito varón declaraba así ser el verdadero padre del niño. Ahora bien, según el Evangelio de Lucas, era imposible que José pudiera atribuirse la obligación y el derecho de rescatar al niño Jesús de acuerdo con la ley del primogénito: José no era su padre. Así, las afirmaciones de Lc sobre la milagrosa concepción de Jesús armonizan perfectamente con el hecho de que el evangelista no mencione un rescate que no se produjo. Con ello gana también en peso Mt 1: José toma consigo a María y al niño, pero no como padre real de Jesús. Sostener a toda costa que Jesús fue rescatado por José aduciendo que éste era justo, fiel a la ley y padre adoptivo de Jesús sería olvidar cómo se entendía y practicaba la ley en cuestión. En la ley del rescate, nadie *sino el primogénito mismo* [35] podía suplir al verdadero padre.

Esto nos sitúa ante otro problema: quien no había sido rescatado debía rescatarse a sí mismo. *Esta* parte de la ley obligaba a *Jesús* mismo, ya que, en todo caso, él era el primogénito de su madre. Ahora bien, en ninguna parte leemos que Jesús hiciera nada semejante, pese a que el NT recalca tanto que cumplió en todo la ley divina, de la que la legislación sobre el primogénito era un elemento importante. ¿Hemos de interpretar ese silencio como pura omisión? ¿O nos desvela quizá a su modo algo del misterio de la persona y la vocación de Jesús? La Sagrada Escritura y la mentalidad vigente entre los judíos sobre el sentido del rescate de los primogénitos varones nos hace ver profundas relaciones cristológicas [36].

La razón del precepto de rescate, tal como nos la presentan Ex 12-13 y las correspondientes exégesis de los teólogos judíos, podemos resumirla como sigue: «Todo macho, sea animal u hombre, que rompe por primera vez el claustro materno» es propiedad de Dios, es *santo;* por ello debe ser consagrado a Dios en sacrificio, es decir, debe ser inmolado (cf Ex 13,2.12-16; Dt 15,19-23; Nm 3,13; 8,17; 18,17). El ofrecimiento sacrificial a Yahvé implicaba, según el estado histórico-salvífico de entonces, la muerte sacrificial. Este precepto sólo se cumplía literalmente en el caso de los animales. En cambio, el primogénito humano comenzó dedicándose en exclusiva al servicio de Yahvé. Pero desde

[34] Otra cosa era, como ya hemos visto, la ley de la circuncisión. El primer indicado para ello era el padre. Pero si el padre (y la madre) no lo hacían o si por lo que fuere no se practicaba, podían y debían otros cuidarse de ello. Cf. Billerbeck, IV/1: Excurso, «El precepto de la circuncisión».

[35] En general se reconoce —y no se ve por qué habría que negarlo— que Lc 2,23 *alude* a la consagración del primogénito. Pero se presta menos atención al hecho de que no dice una sola palabra sobre el *rescate.* Cf. ThWNT V: *Παρίστημι,* C) «Das Neue Testament» (Reicke). En seguida hablaremos de la razón de este silencio. Lo que habría que hacer antes que nada es ver qué dice el texto (y no lo que se cree que hay que «sacar» de él): παραστῆσαι τῷ Κυρίῳ. Es ésta una acción que nada tiene que ver con la ley del primogénito en su forma usual. Tampoco conocemos la existencia de una ley que prescribiera o recomendara una «presentación al Señor». Más de una vez se indica que los padres de Jesús cumplieron la correspondiente ley (Lc 2,39; 2,22.23.27). Pero ello sólo puede referirse a las leyes cuyo cumplimiento se expone expresamente o que realmente habían de cumplirse. No puede, pues, menos de resultar extraña una formulación como la de 2,23, ya que desconocemos la existencia de una ley de presentación (y sólo de eso habla el texto).

[36] Lo que sigue supone un intento que no ha sido emprendido hasta ahora. Se basa en lo que podemos extraer de Lc 2,22ss y de las correspondientes leyes del AT, así como de las explicaciones de dichas leyes.

que el servicio sacerdotal se adjudicó a la tribu de Leví, se impuso el *rescate* del primogénito por cinco siclos «santos». Ese dinero sirve, según la ley establecida por Yahvé mismo, para «rescatar» y salvar así de la muerte a un primogénito que de suyo debía ser inmolado a Yahvé (de no pertenecer a la tribu de Leví). La razón de una prescripción en apariencia tan extraña es la siguiente: al librar Yahvé en Egipto a los primogénitos israelitas, los hizo de su propiedad. Ahí tenemos el nexo íntimo entre el rescate del primogénito y el *misterio pascual* y, en último término, entre el rescate del primogénito y el *cordero* pascual. En Egipto, Yahvé no pasó de largo sino donde vio la sangre del cordero pascual en los dinteles; esto es, donde alguien, secundando la orden de Yahvé, se había adelantado al golpe asestado contra los primogénitos, sacrificando (vicariamente) el cordero pascual. Por consiguiente, no es extraño que ya Ex 12-13 presente la consagración de los primogénitos en íntima conexión con la temática pascual. Se muestra además aquí, como ya hemos indicado, una muy determinada idea del *carácter vicario* del cordero pascual y de su sacrificio y, en consecuencia, de la *consagración de los primogénitos.*

Pero, llegados a este punto, queremos formular una pregunta ulterior. Es evidente que a todas las ideas expuestas hasta ahora subyace otra más profunda: según Ex 12-13 y otros textos paralelos, *todos* los primogénitos debían *morir.* Al parecer, a los israelitas no les bastaba la pertenencia a Israel —es decir, a la descendencia de Abrahán según la carne— ni la circuncisión como tal para tener segura la salvación, es decir, para librarse de la muerte (= de Egipto). Sólo allí donde, siguiendo la orden de Yahvé, se había sacrificado vicariamente el cordero pascual y se habían marcado los dinteles con su sangre, sólo allí se podía aguardar salvación y vida. Pero ¿por qué en Egipto había de morir todo primogénito (y en la mentalidad de entonces todo primogénito significaba todo hombre, ya que el primogénito valía por toda la familia)? Sería muy precipitado contestar que, por ser propiedad de Dios, el primogénito debía ser ofrendado, es decir, muerto. Desde el punto de vista bíblico, la realidad es a la inversa: el primogénito ha venido a ser propiedad de Dios porque Dios le ha perdonado la vida; es decir, porque Dios, a la vista de la sangre del cordero pascual, lo ha rescatado para sí y le ha dado una nueva vida. Aquí está la última y propia base (histórico-salvífica) del sacrificio pascual y de la consiguiente consagración de los primogénitos: todo primogénito y, consiguientemente, todo hombre «antes» del sacrificio pascual y de la salida de Egipto está «en la muerte», radicalmente condenado a muerte; y ello por el *pecado* de la humanidad, funesto reclamo de la muerte. Sólo un «medio» de salvación procedente de Dios podía prometer y traer (de nuevo) salvación y vida. (Por eso, para la mentalidad teológica de Israel, Egipto es la tierra del pecado y de la muerte, en contraposición al «paraíso» y a la «tierra prometida». Y por eso redención es sinónimo de «liberación de Egipto»). Por consiguiente, si el primogénito —es decir, el hombre— debía poseer y conservar la vida, era preciso *de antemano* inmolar el cordero como medio y signo de salvación establecido al efecto por Yahvé mismo. Claro está que, según el plan salvador de Dios, aquel «primer» cordero pascual de Egipto, lo mismo que la fiesta pascual anual veterotestamentaria, recibían su eficacia salvífica de su realización en *el* Cordero, en *el* Mediador de salvación que Dios mismo envió y otorgó a los hombres.

Tanto el cordero y la fiesta pascual como la inmolación de los primogénitos y el rescate no eran sino *preanuncios* y *anticipos* sacramentales *veterotestamentarios.* Por eso era preciso que un día recibieran *cumplimiento* histórico real. Dicho de otra manera y ciñéndolo a nuestra pregunta: el rescate del primogénito (y la consiguiente liberación para los suyos como signo de la redención de

todos) no podía ni debía tener lugar sino en vista de un «precio» único que podía dar el «valor» requerido por Dios al dinero entregado en cada rescate, de carácter simbólico y sustitutivo [37]. O todavía de otra manera: no podía haber rescate sino en la perspectiva divina del *pago,* que debía efectuarse un día plenamente, de lo que en cierto modo se difería simbólicamente mediante la inmolación del cordero pascual y se anticipaba ya mediante el rescate. Porque, siempre según el plan de Dios, era preciso que un primogénito humano soportara hasta el fin la muerte y la perdición (cf. Jn 13,1; Is 42; 49; 50; 52-53) de la humanidad a consecuencia del pecado (cf. Rom 5,12), pagara por ellas y las superara definitivamente. Este primogénito tenía ese destino «desde el principio»; y por cumplir esta vocación al entregar su vida a la muerte había de ser el primogénito en sentido pleno, el «primogénito de los muertos» (Col 1, 18), el «primogénito de toda la creación» (Col 1,15).

Con ello parece que hemos llegado ya a la razón última y auténtica de que Jesús no fuera *rescatado* ni por José, ni por sí mismo y *ni siquiera por Dios Padre:* por ser siempre y del todo πρὸς τὸν Θεόν (Jn 1,2), él *era* (cf. Jn 1,1ss; Flp 2,6) el primogénito de Dios; era de Dios por antonomasia y por eso era, en sentido pleno, *santo* y «separado para Dios». Sólo Dios mismo habría tenido «derecho» a rescatar para sí al primogénito hecho hombre. O mejor: ¿qué sentido tendría el que Dios rescatara a su primogénito (y unigénito) (Heb 1,6) cuando éste estaba ya desde siempre en el seno del Padre (Jn 1,18), siempre «en Dios y para Dios» (Jn 1,2)? Pero ése es el misterio de Dios y, por tanto, de Jesucristo: que él, *el* primogénito de Dios Padre, es *entregado* por Dios para que «la multitud» disponga del precio necesario para «rescatar» a *su* primogénito y a sí misma toda, en orden a una vida verdadera y definitivamente libre, por cuenta de este Cordero que cancela la factura (Col 2,14) y la fatalidad de la muerte. Ningún hombre tenía poder para ser un rescate tan valioso que pudiera por sí mismo cancelar ante Dios el pecado y la muerte.

γ) Si son admisibles las ideas expuestas, el texto de Lc resulta esclarecedor. Todo el texto, y en concreto su «no alusión» a que se rescatara al niño Jesús, está proclamando el misterio de su persona y de su vocación. Sin entenderlo quizá (todavía) en su sentido último, María y José no sólo no rescatan al niño, sino que «lo presentan al Señor»; con lo cual hacen que aflore una señal de *quién* es ese niño y *para qué* ha sido enviado por Dios mismo: para ser «el Santo de Dios», para la «redención de Israel y de todos los pueblos» (cf. Lc 2,30ss).

Ya vimos cómo el hecho de que María y José llevaran al niño Jesús al templo no estuvo motivado ni por la ofrenda de purificación ni por la ley de los primogénitos, entendidas ambas de acuerdo con las prácticas judías de entonces, sino que tiene su significado propio. Esto se desprende ya con claridad suficiente de Lc 2,22s, si el texto no se interpreta precipitadamente en la línea usual del rescate. Es claro que José y María, una vez que ésta fue declarada «pura» y pudo entrar de nuevo en el templo, quisieron «presentar» al niño Jesús a Yahvé, reconociendo que el niño que de modo maravilloso habían recibido de Dios no les pertenecía. Y por eso se lo *entregaron* a Dios. Si no queremos atribuir a José y María un desconocimiento absoluto de lo peculiar y divino de su hijo —y no tenemos ningún derecho a ello—, entonces es evidente que lo que aquí hacen los padres terrenos de Jesús está en la línea de hechos similares del AT. Concretamente se puede aducir en este contexto 1 Sm 1,11.

[37] Los términos «precio» y «valor» los usamos aquí en el sentido de la terminología de la Pascua y del primogénito (cf. Ex 12-13) y no en el de una «teología de la satisfacción», teología que no tiene nada que ver con la Biblia.

22-28. La madre de Samuel, en cumplimiento de un voto, consagra a su niño al servicio del Señor: lo lleva al santuario de Silo y lo entrega al sacerdote Elí para que pase toda su vida al servicio de Dios [38]. Semejante es lo que sabemos de la institución de los nazireos [39]. La investidura de los sacerdotes (levitas) y de los profetas podría ayudarnos a descubrir el sentido profundo del παραστῆσαι τῷ Κυρίῳ en nuestro pasaje, sobre todo porque en ambos casos se utiliza la misma expresión (παρίστημι; LXX). En no pocos pasajes del AT, el ministerio sacerdotal, entendido como dignidad que todos han de respetar por ser otorgada por Dios (cf. Nm 16,9ss), se presenta como un «estar delante del Señor», como un «estar puesto para servir ante el Señor» (cf., por ejemplo, Dt 10,8; 17,12; 18,5.7; 21,5; Nm 16,9ss; Jue 20,28 y *passim).* Y ya hemos visto el íntimo lazo existente entre la investidura como sacerdote de Yahvé, sobre todo en el caso del sacerdocio levítico, y los primogénitos. Así, pues, no resulta arbitrario interpretar la «presentación» de Jesús y la referencia de Lucas a Ex 13 en el sentido expuesto aquí. El propósito inicial de los padres de Jesús debió de ser realizar un sencillo acto simbólico, reconocer mediante un signo el misterio de su Hijo, sin que ello implique que tuvieran conciencia de toda la plenitud de tal misterio ni del alcance de su acción. Todavía no tenían una idea precisa de lo que Dios Padre quería de este niño. Así lo sugiere la continuación del relato: Simeón y Ana, guiados por el Espíritu, aciertan a decir «más» sobre este niño; más, desde luego, de lo que José y María habrían podido decir por sí mismos. Así se entiende que se asombren de lo que sucede a raíz de la presentación y de lo que oyen decir proféticamente acerca del niño. Guiados por el Espíritu, aciertan Simeón y Ana a reconocer en este niño al Mesías esperado por ellos y por todos los hombres piadosos. Las palabras de Simeón, proféticas y misteriosas como son, proclaman que, ahora que ha visto al Mesías, han dado comienzo los días de la salvación [40].

Por eso no es de extrañar que la Iglesia haya visto cumplido en la presentación de Jesús lo anunciado proféticamente en Mal 3: «Mirad, yo envío un mensajero a prepararme el camino. En seguida vendrá a su templo el Señor al que buscáis; el ángel de la alianza que deseáis, miradlo entrar, dice Yahvé Sebaot» (Mal 3,1) [41].

c) A los doce años en el templo.

Examinemos, finalmente, otro dato de los primeros años de Jesús. Una vez más es Lucas el único que nos lo proporciona. Nos referimos a la presencia de

[38] No hay que perder de vista una diferencia esencial al establecer este paralelismo: ni María había implorado tener este niño, como Ana, ni había hecho un voto semejante al suyo. Este niño es *del todo* de Dios y por ello fue confiado a María y José de modo absolutamente *inesperado.*

[39] Cf. J. Nelis, *Nazireo,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1326s.

[40] Cf. sobre este episodio también lo que diremos luego en el cap. XI.

[41] Cf. R. Laurentin, *Structure et Théologie de Lc 1-2* (París 1957); íd., *Jésus au Temple* (París 1966). Podemos recordar de nuevo que José no rescata al niño Jesús, para que así luego, ya adulto, sea él mismo quien decida cómo ha de proceder en relación con la ley del primogénito. Estaríamos de nuevo ante un problema de hecho: el problema de cuál fue la postura de Jesús durante su vida adulta ante las leyes que le atañían y, sobre todo, ante las leyes que era «normal» que se cumplieran en la infancia por mediación de los padres. De esta ley del primogénito se podría afirmar que ofreció a Jesús la oportunidad de tomar conciencia (si se nos permite hablar así) de su *status* ante Dios (y, consiguientemente, ante los hombres). Este hecho podría arrojar mucha luz sobre el problema tan traído y llevado de hasta qué punto Jesús fue (haciéndose) consciente de su ser y de su vocación.

Jesús en el templo a los doce años con motivo de la Pascua (Lc 2,41-52). Al parecer, es la primera vez que Jesús pasa la fiesta de la Pascua en Jerusalén. Para nosotros tiene cierta importancia porque es otro ejemplo de cómo el Hijo de Dios se sometió a la ley (cf. Gál 4,4s; Heb). Y es también importante por lo original y extraño de lo sucedido y porque contiene las primeras palabras que conozcamos de Jesús, palabras que nos permiten penetrar a fondo en la conciencia de Jesús en ese tiempo.

Para entender esta primera participación de un niño de doce años en la fiesta de la Pascua es preciso saber cómo eran educados en la ley los niños judíos. Tocaba al padre *iniciar* con antelación al hijo en los preceptos que le afectaban. El momento en que debía comenzar tal iniciación era distinto para cada ley. Dependía a la vez de la capacidad del niño y de la dificultad del cumplimiento. Todas las leyes comenzaban a *obligar* de lleno cuando el niño poseía capacidad física y mental. Finalmente, la observancia de *todas* las prescripciones se exigía definitivamente una vez alcanzada la pubertad. Según eso, el niño israelita estaba obligado a cumplir todas las leyes una vez cumplidos los trece años. Y a partir de ese momento adquiría responsabilidad plena y propia en los votos emitidos por sí mismo.

Entre las leyes fundamentales figuraba la obligación de acudir al santuario de Jerusalén en las tres grandes fiestas: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. Pero, dado que a los judíos domiciliados muy lejos de Jerusalén no les era posible peregrinar al templo tres veces al año, debían ir al menos para la Pascua. Aunque esta obligación no atañía sino a los varones, no era raro que acudieran a la Pascua también las mujeres de familias piadosas. Para los niños, la edad prescrita era la de trece años. Por eso, cuando según Lc 2,41-52, Jesús acude con doce años, no acude por obligación, sino para habituarse.

Digamos también que, mientras a efectos de *derecho religioso* la mayoría de edad comenzaba al cumplir los trece años, a efectos *civiles* no se iniciaba hasta los veinte. Lucas no debió de preocuparse sino de la primera. Los evangelios no hablan nunca en relación con Jesús de la mayoría de edad a efectos civiles.

De la fiesta propiamente dicha, a la que Jesús asiste por primera vez, se dice sólo que los padres de Jesús pasaron con él en Jerusalén *toda* la fiesta, como era costumbre entre judíos piadosos (estaba permitido salir de Jerusalén antes del fin de la Pascua, pero no antes del segundo día). Aunque, sin duda, el evangelista quiere también reseñar la misma estancia pascual, el peso de la narración está en lo ocurrido *después* de la fiesta: sin que sus padres lo sepan, Jesús se queda en Jerusalén. Y es evidente que la razón no debe buscarse en que sus padres partieran relativamente pronto de Jerusalén.

Teniendo en cuenta las características especiales de una peregrinación en aquellos tiempos, suele decirse que no tendría nada de extraño que, a ratos, los padres perdieran de vista al niño[42]. Lo propiamente extraño del episodio no es tampoco que encontraran al niño «en el templo, sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles» (Lc 2,46s). Era propio de los antiguos métodos educativos judíos que los discípulos plantearan preguntas a los maestros y discutieran con ellos y entre sí. Jesús debió de unirse a uno de esos círculos, sin que por eso haya que pensar en una estrecha vinculación. Su modo de escuchar, preguntar y disputar atrajo sin duda la atención, pues una cosa al menos se desprende del relato de Lucas: la comprensión que mostraba Jesús superaba con mucho lo normal. Pero no hay que precipitarse y pensar

[42] Para los detalles de la peregrinación pascual anual, cf. sobre todo Billerbeck, II, 141-152.

que descollara de tal modo que aquello fuera una especie de primera revelación de su vocación de Maestro y Mesías de Israel. Y el «asombro» de los padres (Lc 2,48) hubo de ser más bien un estremecimiento gozoso por volver a encontrarlo que un estupor por encontrarlo donde y como lo encontraron.

Pero no debemos pasar por alto el carácter misterioso y desconcertante del hecho que refiere Lucas. Conviene tener presente que, dada la precocidad de la pubertad en la Palestina de entonces, cabría comparar a Jesús con un joven actual de dieciséis años y, por tanto, considerarlo relativamente independiente. Lo que le cuadra no son ya las categorías de un niño, sino casi las de un adulto. Y es esto lo que hace más desconcertante el episodio. Pues prescindiendo de cómo haya de entenderse la pregunta con que replica a la pregunta angustiada que su madre le dirige en tono de reproche, ¿cuál puede ser la razón «humana» de que regresara *sin decir una palabra?* ¿Qué habría podido impedir que comunicara *allí mismo* a sus padres que quería o debía quedarse? ¿Cómo casa que primero no anduviera «con contemplaciones» para quedarse en Jerusalén, por tratarse —como explica a su madre— de un deber «obvio», y luego regresara a Nazaret sin dilación alguna? Este rasgo misterioso podrá ser más o menos explicable; pero lo que no se puede hacer en ningún caso es prescindir de él al interpretar todo el episodio.

A la incomprensión y al asombro que refleja la pregunta de María (Lc 2, 48ss) replica Jesús con su misteriosa pregunta, en la que alude a su propio misterio. Explica que aquella pregunta sólo se responde con el misterio de su ser y de su vocación: «¿No sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). El misterioso sentido de estas palabras proviene del lugar y el momento en que se pronuncian: cuando, tras haberlo buscado en vano durante tres días, sus padres lo vuelven a encontrar en el templo, donde está como oyente de los maestros de la antigua alianza, y en el momento en que, apenas pronunciadas estas palabras, se presta a regresar con ellos a Nazaret. En estas palabras, las primeras de Jesús que nos han sido transmitidas, llama a Dios (que para los oyentes de entonces es Yahvé) *Padre* suyo; y ello como réplica al reproche de su madre: «Mira que tu *padre* y yo hemos andado apurados buscándote». No es fácil ver cómo haya de entenderse el misterio de este episodio y de las palabras pronunciadas en él. Lo más que podemos hacer es intentar dilucidar algún que otro aspecto de los que pudieron haber movido al evangelista a insertar aquí este episodio.

Cuando Jesús habla de «las cosas de su Padre» debe de referirse primariamente al templo, a la casa de *Yahvé*. Estas primeras palabras de Jesús nos desvelan, por tanto, la total originalidad de su relación con Dios. Repetidas veces se dirige Jesús a Dios como *Abba*. Por consiguiente, hay que suponer que en este pasaje *comienza* una denominación de Dios por Jesús que se irá explicitando a lo largo de todo el evangelio. Al interpretar este texto no podemos suponer que Jesús tuviera en todo momento una conciencia absolutamente clara de su ser propio y de su relación con Dios. El hecho mismo de que escuche y pregunte en el templo, al igual que toda su vida ulterior, revela con claridad que crecía «en sabiduría y en gracia ante Dios» (cf. Lc 2,52; Heb 5,7-10; etc.): lo cual supone también, sin duda, que iba penetrando cada vez más en el misterio de Dios, misterio que él habría de revelar al completarse como hombre. Si aceptamos que Jesús fue creciendo en su idea de Dios y del «Padre», el respeto a nuestro texto obliga a reconocer la elevada conciencia que Jesús tenía de sí mismo: a la edad de doce años, y de un modo incomprensible para sus allegados, puede llamar Padre a Yahvé en un tono original y propio; es más, se siente ya irresistiblemente «impulsado» por su providencia. No se nos refiere cómo le sobrevino este impulso al final de la

Pascua. Pero que le sobrevino es evidente por lo que Jesús hizo. Pues el hecho de que Jesús, sujeto como estaba a sus padres terrenos (cf. Lc 2,40 con 51s), pensara que no debía abandonar el recinto del templo, y esto sin decirles a ellos nada, más que señalar a sus padres el límite de sus atribuciones humanas, lo que hace es expresar la tensión radical de su ser, tensión que no habría de aprender a integrar sino sufriendo (Heb): estando totalmente centrado «en Dios» (Jn 1,2), el Padre mismo le ha enviado lejos de sí, a la carne pecadora. El, cuya voluntad no se ocupa más que del Padre, no entiende aún por qué, una vez que ha subido al templo de Jerusalén, debe descender de nuevo del santuario para volver a Nazaret. ¿No es de suponer que conoce su «presentación al Señor» y que en esta Pascua ha reconocido en ella —si bien oscuramente— el verdadero sentido de su vida y, sin embargo, tiene que comenzar por someter durante varios años a los padres terrenos esta vida consagrada a Dios, es decir, tiene que comenzar por madurar en el silencio, como Palabra y Revelador de Dios, hasta que llegue la hora fijada por Dios? ¿Exageramos si decimos que aquí tenemos una muestra, aunque pálida, de la tragedia de la joven personalidad de Jesús al ir encontrándose a sí mismo? Aquí se inicia la experiencia del desgarrón de su existencia personal. Con esa experiencia desgarradora, el Hijo de Dios había de sufrir y superar el desgarrón que por el pecado afecta a toda la humanidad, para volver a unir lo que en un principio estuvo unido: Dios y el hombre. Por eso parece que hay que pensar que, cuando Jesús se queda en el templo, no lo hace con una conformidad precisamente gozosa, sino que tiene conciencia del dolor que está ocasionando a sus padres al seguir el impulso divino. Y cuando luego viviera en Nazaret, suspiraría sin duda por los «atrios del Señor» (Sal 84), al tener que someterse, por obediencia a su Padre, a sus padres y a las limitaciones humanas, aguardando en silencio la hora cuyo sentido había él enunciado con la primera palabra pronunciada al entrar en el mundo y por la cual ardía toda su vida (Heb 10,5ss). Cuando menos a partir de esta Pascua supo que «había de ocuparse de las cosas de su Padre».

RAPHAEL SCHULTE

BIBLIOGRAFIA

I. COMENTARIOS

Bonnard, P., *Evangelio según san Mateo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
Brown, R. E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1968).
— *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín ^{3}1964).
Schmid, J., *El Evangelio según San Mateo* (Barcelona 1969).
— *El Evangelio según San Lucas* (Barcelona 1969).
Strack, H. L., y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament*, I (Mt) (Munich ^{2}1956); II (Mc; Lc, etc.) (Munich 1924); IV/1 (Excursos 1) (Munich 1928).

II. OTRAS OBRAS

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh ^{3}1952).
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* (Zurich ^{8}1964) sobre todo I/1, I/2, II/2, III/2, III/3.

Blinzler, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967).
Brunner, E., *Die christliche Lehre von Gott,* en *Dogmatik,* I (Zurich ³1960); *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung,* en *Dogmatik,* II (Zurich ²1960).
Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁴1966).
Füglister, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).
Kuhn, P., *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich 1968).
Laurentin, R., *Structure et Théologie de Lc I-II* (París 1957).
— *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Lc 2,48-50* (París 1966).
Léon-Dufour, X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963; trad. española: *Los evangelios y la historia de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
— *Études d'Évangile* (París 1965; trad. española: *Estudios de evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh ²1966; trad. española: *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974).
Scheeben, M., *Katholische Dogmatik* (Friburgo 1959), sobre todo V/1-2.
Schmaus, M., *Teología dogmática* (Madrid ²1963), sobre todo II/2.
Vögtle, A., *Die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums* (Düsseldorf 1966).

SECCION TERCERA

LOS MISTERIOS DE LA VIDA PUBLICA DE JESUS

1. *El bautismo*

Tanto desde el punto de vista exegético como desde el punto de vista de los hechos, el bautismo de Jesús supone, sin lugar a dudas, una cesura en su vida. Con él dan comienzo, tras el largo período de vida oculta en Nazaret, una vida y una actividad públicas que conducen directamente al acontecimiento central de la Pascua. No es posible exponer uno por uno todos los misterios de Jesús en ese período. Nos limitaremos a destacar algunos de carácter ejemplar.

a) Escenario.

No puede ponerse en duda la historicidad del bautismo de Jesús por Juan narrado en los evangelios (cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21s)[1]. En favor de la historicidad habla, además del testimonio literario[2], el hecho de que el que Jesús fuera bautizado resultaba algo *pudendum.* Una cosa así es difícilmente inventable. Si se transmite, es porque el pasado lo impone como un dato[3]. A juzgar por enunciados de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 1,22; 10,38),

[1] Por desgracia, no ha sido posible componer unitariamente las colaboraciones que siguen (bautismo, tentación, transfiguración y milagros de Jesús), ya que el autor recibió el encargo sucesivamente y en el orden contrario al que aquí figura. Dado que se imponía la brevedad, remitimos a la bibliografía, que, además de los comentarios a mano (por ejemplo, NTD, RNT), fue consultada sobre todo al componer el primer punto.

[2] J. Blinzler, *Taufe Christi:* LThK IX (1964) 1323, cita además Jn 1,32ss; Hch 10, 38; EvEb fragm. 4; EvHebr fragm. 2 (Scheneemelcher, I, 103 y 107).

[3] Cf. H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin,* en H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 168.

el bautismo de Jesús tiene ya un puesto fijo en el kerigma de la comunidad primitiva. Si se comparan los relatos, se ve que el puesto del bautismo de Jesús en la predicación, inicialmente central, pasa a ser cada vez más periférico. Donde tiene pleno relieve el acto mismo del bautismo es en la versión que da Marcos, quien parece haber recogido sin modificaciones sustanciales el relato de la tradición presinóptica, originariamente autónoma [4]. La presencia de motivos de la escatología judía, así como el uso absoluto de τὸ πνεῦμα y la simbolización del Espíritu por medio de la paloma, están indicando, según Ph. Vielhauer, que el episodio bautismal de Marcos es de origen judeo-helenista [5]. Mateo, por preocupaciones pedagógicas, desplaza el acento del relato anteponiendo un diálogo entre Jesús y el Bautista (cf. Mt 3,14s); dicho diálogo trata de contrarrestar el aspecto hiriente del bautismo de Jesús y explica cómo éste se deja bautizar sin renunciar a su inocencia ni a su superioridad sobre Juan. En Lucas, que silencia totalmente el nombre del Bautista y alude al bautismo en un genitivo absoluto (cf. Lc 3,21), la atención se centra en la revelación del Espíritu. Juan elude el relato del bautismo y se interesa directamente por la persona bautizada: Jesús (cf. Jn 1,32-34).

Lo sucedido después del bautismo lo presentan los evangelistas como escena de revelación. Están convencidos de que se trata de una vivencia de Jesús, de orden no comprobable [6]. Las versiones difieren a la hora de precisar a quién va destinada esa revelación. Para Marcos, el destinatario no es más que Jesús. En cambio, para los demás son destinatarios el Bautista y la multitud. La escena tiene tres actos: la apertura del cielo, el descenso del Espíritu en forma de paloma y la voz del cielo [7].

El origen y la interpretación de estos elementos han sufrido grandes variaciones según la opción de cada uno de los intérpretes. A. Feuillet ve en los dos primeros elementos reminiscencias de la vocación de los profetas (cf. Ez 1,11ss; Is 11; 42,1-7; 63,11-14.19) [8]. Según W. Bieder y J. Blinzler, en la apertura del cielo se repite un motivo de la revelación escatológica [9]. El cerrarse el cielo es un signo de la separación entre Dios y el hombre, cuya consecuencia es la extinción de la acción profética. En cambio, si el cielo se abre, es que irrumpe un nuevo tiempo de gracia.

También el segundo paso de la escena ha sufrido una interpretación sumamente variada [10]. Como paralelos veterotestamentarios se aducen el soplo del Espíritu sobre la creación (cf. Gn 1,2), la función de la paloma en el diluvio (cf. Gn 8,8-12) y en el Cantar de los Cantares (Cant 2,12), su papel como intermediaria del *Bath Qol* [11]; y se alude también a que el Mesías estará dotado del Espíritu (cf. Is 61,1s). No hay que olvidar tampoco que la experiencia del Espíritu en la comunidad cristiana puede haber influido ya en la forma de la

[4] Cf. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 321; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums,* en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 161.

[5] Cf. Ph. Vielhauer, *op. cit.,* 161; J. Blinzler, *op. cit.,* 1324.

[6] Cf. J. Blinzler, *ibíd.*

[7] Así, J. Blinzler, *ibíd.;* A. Feuillet, *op. cit.,* 323; véanse los comentarios al NT.

[8] *Ibíd.*

[9] Cf. J. Blinzler, *ibíd.;* W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (Zurich 1966) 81.

[10] Cf. la exposición de W. Bieder, *op. cit.,* 82; cf. A. Feuillet, *op. cit.,* 323s.

[11] Cf. H. Greeven, *Περιστερά:* ThW VI (1959) 68. Sobre el sentido simbólico de la paloma, véase A. Feuillet, *Le Symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême:* RSR 46 (1958) 524-544; J. de Cock, *Het symbolism van de duif bij het doopsel van Christus:* «Bijdragen» 21 (1960) 363-376.

narración. Es el caso de Lucas, quien entiende el descenso del Espíritu como preludio de Pentecostés [12].

A una solución categórica se resiste también el problema del posible paralelo veterotestamentario de la voz del cielo. En Mt y Jn, la voz habla de Jesús (cf. Mt 3,17; Jn 1,33). En cambio, en Marcos y Lucas se dirige al propio Jesús, y ésta es sin duda una forma más primitiva (cf. Mc 1,11; Lc 3,22) [13]. La lectura Lc 3,22D difiere; pero es secundaria [14]. O. Cullmann, W. Bieder, J. Blinzler y otros piensan que, a raíz de su bautismo, Jesús es proclamado Siervo de Dios en el sentido de Is 42,1 [15]. Otros ven en la voz una cita de Sal 2,7 que expresaría la dignidad real de Jesús o su adopción como Hijo de Dios [16]. En cambio, los investigadores anglosajones prefieren la referencia a Gn 22,2 [17]. Recientemente se ha hecho notar la afinidad con Ex 4,22s, afinidad que subrayaría ante todo la solidaridad de Jesús con el papel de Israel en la historia de la salvación [18]. Dilucidar este punto es muy importante para interpretar toda la perícopa; pero no tan importante que se pueda equiparar el problema de la tramoya al de la obra misma. Bien entendidos, los diversos intentos de explicación denotan a la vez un límite y un punto de convergencia. El límite es que ninguno de esos intentos puede explicar de modo satisfactorio a base de modelos veterotestamentarios el misterio del episodio del bautismo y cada uno de sus rasgos, prescindiendo del problema de si la narración tiene uno o varios clímax. El punto de convergencia es que el valor de esos intentos obedece a una persona en la que convergen y que los «supera».

b) El comienzo (ἀρχή).

El relato de Marcos (cf. Mc 1,9-11) tiene, según A. Feuillet, los rasgos más primitivos y originales [19]. Investigaciones recientes sobre el origen y composición de este evangelio muestran que el relato del bautismo forma parte de la introducción [20]. Ello implica a la vez un juicio sobre su valor teológico, valor

[12] Cf. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 333; E. Best, *Spirit-Baptism:* NT 4 (1960) 236-243; I. de la Potterie, *L'onction du Christ:* NRTh 90 (1958) 225-252; W. Wilkens, *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas:* ThZ 23 (1967) 26-47.

[13] Cf. J. Blinzler, *op. cit.*, 1324.

[14] Cf. J. Blinzler, *ibid.;* W. Bieder, *op. cit.*, 85s.

[15] Cf. O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zurich ²1958) 11ss; W. Bieder, *op. cit.*, 83s; J. Blinzler, *op. cit.*, 1324; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ²1964) 338, 340; A. Legault, *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant:* ScEccl 13 (1961) 156-158; E. Lövestam, *Son and Saviour* (Lund 1961); B. M. F. van Iersel, «*Der Sohn*» *in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1962); Th. De Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes* (Roma 1962); O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testamentes* (Tubinga ³1963), *ad locum.*

[16] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ³1957) 263ss; M. Dibelius, *Die formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ³1959) 270s; Ph. Vielhauer, *op. cit.*, 161s; W. Bieder, *op. cit.*, 83s.

[17] Cf. E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Cambridge 1965) 148s, 168s, 173; J. E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament:* NTS 14 (1968) 583-589.

[18] Cf. P. G. Bretscher, *Exodus 4,22-23 and the voice from heaven:* JBL 87 (1968) 301-311.

[19] Cf. A. Feuillet, *op. cit.*, 321, 323; íd., *Le Baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11):* CBQ 21 (1959) 458-490.

[20] Cf. I. de la Potterie, *De compositione evangelii Marci. Bibliographia specialis:* VD 44 (1966) 138; L. E. Keck, *The Introduction to Mark's Gospel:* NTS 12 (1966) 352-370; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1967) 18-21.

que se mide por la idea misma del autor, quien en el encabezamiento recalc expresamente que va a tratar de la ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστο (1,1). Su valoración sube si se tiene en cuenta que Marcos, sin prehistoria nir guna, no se ocupa de Jesús sino a raíz del bautismo. Ello da a la observació de Feuillet una hondura insospechada. El bautismo de Jesús marca la ἀρχ del evangelio. El recuerdo de que ése es el comienzo se conserva como un re coldo a lo largo del Nuevo Testamento, sin que se sepa razonarlo e inclus quizá sin comprenderlo (cf. Hch 1,22; 10,37; Jn 1,1-34; 15,27; 1 Jn 1,1 2,13s); excepto en Juan, se ha perdido su sentido primero, ya que el anunci del comienzo del evangelio se ha desplazado hacia la prehistoria de Jesú (cf. Mt 1s; Lc 1s).

Marcos se aproxima mucho a la originalidad y el misterio del bautismo d Jesús al interpretarlo a la luz de la ἀρχή. En él se han dado cita las fuerza primordiales del comienzo: el agua, el Espíritu y la voz o la palabra (cf. G 1,2). Como fuerzas que asocian y disocian, forman el misterio del origen inta to, del comienzo puro y creador. Este comienzo tiene lugar «en aquellos días (cf. Mc 1,9), en el tiempo; pero es un verdadero comienzo, ya que lleva en s la fuente y la norma de sí mismo. Sus dimensiones extensivas e intensivas n son miembros de sucesiones temporales y causales fijas: son dimensiones autó nomas. La fuerza irresistible e inalterable de lo que va a comenzar se expres en el doble ἐγένετο de la introducción (cf. Mc 1,4.9), que vuelve a aparece sin sujeto propio en el relato bautismal y que, dentro del NT, encuentra un correspondencia tan sorprendente como adecuada en el prólogo del Evangeli de Juan, que canta a su modo el misterio de la ἀρχή (cf. 1,6.14). Oculta silenciosamente se avecina el comienzo. No volveremos a estar tan cerca de comienzo como en esta silenciosa penumbra que abre el relato tan sencill como enigmáticamente. Con lo relativamente prolijo que había sido el evange lista al hablar del Bautista y de su actividad (cf. Mc 1,2-8), se vuelve ahor sobrio y parco cuando Jesús entra en escena. ¿Se debe esto a perplejidad o un proceder intencionado? Tanto el comienzo como el final de Jesús desem bocan en este silencio. Estamos ante algo absolutamente inédito. Sólo los gesto sencillos y mudos pueden hablar. Cualquier palabra lo falsearía.

Estos gestos convergen en el acontecimiento central: ἐβαπτίσθη (cf. M 1,9). La traducción correcta del «fue bautizado» sería «se hizo bautizar», si no guiamos por el sentido. Una primera observación revela que aquí se trata *ex clusivamente* de la recepción del bautismo. Jesús es un personaje único entr la multitud que acude a bautizarse al Jordán. A diferencia de los demás, a é no le asiste razón ni fin ninguno que acompañe, justifique y proteja su bautis mo. Esta falta de razón, de fin y de contenido hace que su bautismo no se comparable más que a su muerte. Pero lo que en otros denota insuficienci o desorientación tiene en él, en el fondo, una función eminentemente positiva Jesús es el único que se bautiza en sentido original y propio. El suyo es u bautismo puro, total y cumplido. La razón y el fin los lleva en sí mismo: lo crea y descubre al producirse. No admite préstamos. Sobran medios, razone y fines ajenos. Jesús no puede ni debe presentar nada en este lugar. Le bast con el hecho mismo. Es bautizado con todo su ser. Se da a sí mismo, no alg de sí mismo, como, por ejemplo, los pecados, que es lo que hacen los demás No retiene nada de sí mismo. Quien da más desinteresadamente es quien se d a sí mismo. Y quien da con más diafanidad, ése recibirá también con la mayo diafanidad. Por eso no se puede calibrar y describir el mensaje que recibe Je sús al bautizarse. A lo sumo, cabe vislumbrarlo. Cuando Jesús lo realiza, l desvela. La inmediatez que reina en el hecho del bautismo prohíbe toda pre gunta. Lo único que hay aquí de comprensible es que no se puede explica

nada. Toda explicación turbaría el misterio de este bautismo como ἀρχή de Jesús.

Con ello enlaza una nueva reflexión. Todo comienzo auténtico se basa en el doble juego unificado de acción y pasión. Esta relación se refleja inequívocamente en el ἐβαπτίσθη (cf. Mc 1,9). Es, en sentido pleno, acción de Jesús, pues él viene porque quiere, sin que nadie lo llame ni lo invite. Pero ahí, en el ápice, la acción libre se vuelve contra sí misma y se hace pasión. Tan estrechamente como aquí, volverán a entrecruzarse libertad y necesidad en la soledad de Getsemaní (cf. Mc 14,32-42 *par.).* Jesús debe y quiere hacer que sea bautizada su voluntad, su pequeña voluntad, regida por «Nazaret de Galilea» (cf. Mc 1,9; 6,1-6 *par.),* sacrificarla a una mayor, que lleva del estar determinado a *la* determinación. El ya no interviene; pero no deja tampoco correr las cosas. Escucha y atiende a lo que ocurre con él, pero no para ser arrastrado por ello, sino para realizarlo él mismo, tal como quiere ser realizado, eso que de él precisa. En este sentido seguirá siempre interviniendo para hacer que eso ocurra. Ante ello se inclinan ejemplarmente Jesús y Juan cuando Mateo pone en boca del primero: «Déjalo estar. Conviene que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15)[21]. Desde entonces, Jesús sólo conoce una cosa: su decisión de seguir su destino, el destino que lleva en sí mismo como «Hijo amado» (cf. Mc 1,11), un destino que no le ha sido impuesto desde fuera, sino que responde a la necesidad propia del amor (cf. Mc 8,31 *par.* y *passim).* Es puro destino. Y llevó una existencia subterránea hasta el momento en que en el bautismo se despierta y surge con el «tú eres» de la voz celeste (cf. Mc 1,11).

No hay un sistema de coordenadas al que esté subordinado este comienzo de Jesús. Pero este momento es un punto en el que se concentra toda su vida para desplegarse. Lo único que Jesús recoge de su «pasado» en esta situación es su procedencia: ἀπὸ Ναζαρέθ (cf. Mc 1,9). Es obvia la tentación de considerar esta fórmula como la prehistoria de Marcos. Hay que leerla a la luz de episodios posteriores, que no son otra cosa que un reflejo fiel de esa prehistoria. En ella cohabitan estrechamente el escándalo (cf. Mc 6,1-6; 3,21; Jn 1,46) y el misterio de Jesús. Para «el que sabe» (cf. Mc 1,24) y «ve» (cf. Mc 10, 46-52), la afirmación de esa prehistoria se convierte en una humillación divina, en una indicación de que Jesús proviene del más allá. «El Nazareno» viene incluso a ser un distintivo de Jesús, distintivo que no puede faltar en los momentos cruciales de su camino (cf. Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6), pues con este nombre es bautizado. Sobrepasa las barreras de la pura casualidad el hecho de que Marcos ponga en el centro del relato bautismal una de sus palabras preferidas, el giro καὶ εὐθύς (cf. Mc 1,10). Este primero y cualificado καὶ εὐθύς desencadena una larga serie del mismo, que jalonará el resto de la vida y la actividad de Jesús (cf. Mc 1,12.18.20s.23.28ss.42 y *passim).* Muestra cómo comienza a actuar el bautismo sobre él, en él y a propósito de él. El horizonte del Jesús que peregrina y enseña aparece enmarcado en el hecho del bautismo, pero sin que pueda deducirse del mismo con necesidad *a priori.* Una apertura y una receptividad en esa línea es lo único que puede atribuirse al bautismo. Sólo a medida que vayan produciéndose las fases sucesivas irá aclarándose la esencia de ese bautismo (cf. Mc 10,35-40 *par.).* La vida misma irá escribiendo la explicación de ese bautismo. Aun cuando de él solo no puede sacarse contenido alguno, su fuerza impregna la vida y la acción de Jesús. Con él pisa Jesús

[21] Cf. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus,* en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Neukirchen ²1961) 129-132.

el umbral de un mundo en el que ha de vivir, padecer y morir. Ese sigue siendo para siempre el comienzo de su andadura.

Partiendo de estas reflexiones es más que lógico el hecho de que en Marcos, a diferencia de los otros evangelistas, sólo «vea» uno (cf. 1,10): Jesús. El agua, el Espíritu y la palabra son también testigos verdaderos del hecho. Juan recoge y ahonda esta idea cuando ve en el agua, el Espíritu y la palabra que se transforma en sangre los testigos primarios de la Palabra (cf. 1 Jn 5,6-8). En esta idea es esencial el hecho de que el bautismo de Jesús incluye misteriosamente la ἀρχή de toda μαρτυρία. En la figura de Jesús, el «testigo fiel» (cf. Ap 1,5), y en la de los testigos primarios están ya viendo y oyendo todos los testigos posteriores. Y a su vez el comienzo de la μαρτυρία está ya determinando todos los testimonios venideros. El «ver» de Jesús al abrírsele los cielos (cf. Mc 1,10) encontrará su correspondencia y prolongación en el «ver» de las mujeres y de los discípulos (cf. Mc 16,6s), una vez que Jesús sufra el bautismo de la muerte (cf. Mc 10,35-40 *par.),* y el velo del templo, desgarrado en dos (cf. Mc 15,38 *par.),* permita definitivamente mirar hacia lo alto, y a la apertura del cielo responda la de las tumbas (cf. Mt 27,52)[22]. Un retazo del recuerdo de que el bautismo de Jesús marca la ἀρχή del evangelio y de la μαρτυρία perdura hasta hoy más o menos oculto en el ámbito de la liturgia[23].

c) «Grande Jordanis mysterium».

Es notable que sólo Marcos escriba: ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην (1,9). Los demás evangelistas silencian el nombre y el papel del río Jordán y hablan a lo más del «agua»[24]. Más extraño aún resulta que Marcos utilice la preposición εἰς en vez de ἐν[25]. Esta expresión hay que leerla en el contexto de todo lo anterior, donde se dice que todo el país judío y todos los habitantes de Jerusalén venían al Bautista para hacerse bautizar por él (ἐβαπτίζοντο... ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ), reconociendo sus pecados (cf. Mc 1,5). Un cotejo de ambos textos descubre la dimensión propia del bautismo de Jesús: tiene lugar no ἐν, sino εἰς τὸν Ἰορδάνην. Más que a la dirección local del hecho, este cambio de preposición ha de referirse al contenido interno: el bautismo de Jesús tiene lugar en la corriente cargada con el pecado de los bautizados antes que él (cf. ἔμπροσθέν μου - ὀπίσω μου: Jn 1,15; Mc 1,2.7). Significa que el primer encuentro de Jesús con el misterio del mal y de la culpa tuvo lugar en las aguas del Jordán. El relato de las tentaciones (cf. Mc 1,12s *par.),* la actuación de Jesús como exorcista (cf. Mc 1,21-28.32ss y *passim)* y su proceder con enfermos y pecadores (cf. Mc 1,29-31.32ss.40-45; 2,1-12 y *passim)* atesti-

[22] Cf. A. Feuillet, *Le coupe et le baptême de la Passion (Mc 10,35-40; cf. Mt 20, 20-23; Lc 12,50):* RB 74 (1967) 356-391.

[23] Véase, por ejemplo, la antífona del Magníficat de las segundas vísperas de Epifanía: «Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus: hodie stella Magos duxit ad praesepium; hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias; hodie in Jordane a Joanne Christus baptizari voluit, ut salvaret nos, alleluia». La epifanía de Cristo, su primer milagro y su bautismo ilustran el misterio de su comienzo. En la liturgia oriental es todavía más expresa esta relación; cf., por ejemplo, P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Lund 1942).

[24] Para la interpretación del Jordán, cf. K. H. Rengstorf, *'Ιορδάνης:* ThW VI (1959) 608-623; F. J. Dölger, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe,* en F. J. Dölger, *Antike und Christentum,* II (Münster 1930) 70-79; P. Lundberg, *op. cit.,* 146; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri* (París 1950) 233-245.

[25] Cf. J. J. O'Rourke, *A Note concerning the Use of εἰς and ἐν in Mark:* JBL 85 (1966) 349-351.

guan que también en este aspecto nos encontramos ante una ἀρχή. El εἰς inicia un movimiento que se refleja y amplía en el radio de acción de Jesús y alcanza su punto álgido y final en Jerusalén (cf. Mc 10,32s; 11,1.11.15.27). Sus últimos fondos los degustará en la muerte (cf. Mc 14,8.26.32.38.42.55). Mateo y Lucas han prolongado los intentos de destacar la solidaridad de Jesús con los pecadores, intentos que asomaban tímidamente en el εἰς de Marcos. Lucas relaciona expresamente el bautismo de Jesús con el de todo el pueblo y, al presentar a Jesús en oración, establece un paralelo con la posterior praxis bautismal de la Iglesia (cf. Lc 3,21). Estos rasgos presentan a Jesús, según W. Bieder, como el pionero de la comunidad bautismal orante [26], y el bautismo como la puerta de entrada a la adoración «en espíritu y en verdad» (cf. Jn 4,23s) [27]. En el ejemplo de Jesús se expresa también la fe de la Iglesia primitiva en el Espíritu como don libre de Dios, del cual no se puede «disponer» si no es rogando [28]. Estas observaciones bastan para que podamos hablar de un «giro kerigmático» de la perícopa bautismal, giro que, según H. W. Bartsch, se produjo al incorporar dicha perícopa a los evangelios [29]. Lo que sólo Jesús había alcanzado se anuncia en adelante a los destinatarios del evangelio. La consecuencia lógica es que el relato bautismal adquirió una importancia de primer orden para la comprensión del bautismo entre los primeros cristianos. H. W. Bartsch habla de que en él se encontró algo así como la fundamentación *etiológica* del bautismo cristiano. Y concluye: «Nos movemos de lleno dentro de la mentalidad del cristianismo primitivo cuando afirmamos que el relato bautismal es algo así como un 'relato de la institución' del bautismo» [30].

Por muy extraño que parezca, el Jordán representa una figura clave en la que convergen los vínculos que unen el bautismo de Cristo y el de los cristianos. En él se refleja tanto el problema del fundamento histórico del bautismo cristiano como el de su interpretación. Por lo que toca a la interpretación, podemos decir que el Jordán es un río con un pasado histórico determinado, pasado que revive al pronunciar Marcos su nombre. Son, sobre todo, los Padres de la Iglesia quienes recogen esta sugerencia implícita del NT, la despojan de su membrana embrional y colman el escenario del bautismo de Jesús con una serie de resonancias concretas. Desde el punto de vista histórico, el nombre del Jordán evoca temas como la lucha de Jacob y el paso del río (cf. Gn 32, 23-33), Josué cruzando el Jordán (cf. Jos 3,13-17), el fin de Elías y su marcha al cielo (cf. 2 Re 2,1-8) o el baño de Naamán (cf. 2 Re 5,10). El Jordán se convierte así en una magnitud que aglutina diversos sucesos, en vehículo portador de muchas reflexiones, para descubrir finalmente las dimensiones del bautismo cristiano al ser puesto en relación con él. En este sentido, un Orígenes considera que el paso del Jordán, expresión de la entrada en la tierra prometida, es también un símbolo impresionante de los efectos positivos del bautismo: «De los que cruzaron el mar Rojo dice el Apóstol 'que todos fueron bautizados en Moisés por la nube y el mar' (1 Cor 10,2). Y de los que cruza-

[26] Cf. W. Bieder, *op. cit.*, 85.

[27] Cf. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt* (Stuttgart ²1960) 42.

[28] Cf. W. Wilkens, *op. cit.*, 29.

[29] Cf. H. Bartsch, *Die Taufe im Neuen Testament:* EvTh 8 (1948-49) 88; O. Kuss, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, en O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung*, I (Ratisbona 1963) 98-120; J. Schneider, *Der historische Jesus und die urchristliche Taufe*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 530-542; F. Schierse, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento:* MS II, 87ss.

[30] *Op. cit.*, 88; igualmente, K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 622.

ron el Jordán podemos nosotros decir de modo similar que fueron bautizados en Josué, de suerte que lo ocurrido en el Jordán es un símbolo del misterio celebrado con el bautismo... El grupo de sacerdotes y levitas se detiene (en el lecho del Jordán). Y como para probar su respeto por los ministros de Dios, las aguas detienen su curso y se represan para abrir al pueblo de Dios un camino sin peligro. Y cuando tú oyes que con el antiguo pueblo ocurrieron tales cosas, no tienes por qué admirarte tú, cristiano, que con el misterio del bautismo has cruzado las ondas del Jordán. A ti te promete mucho más la palabra divina: a ti te promete que irás por el aire» [31]. El comentario del episodio de Naamán es semejante: «... 'levántate y vete al Jordán y báñate, y tu carne se restablecerá' (2 Re 5,10). Naamán se levantó y se fue; y al bañarse cumplió el misterio del bautismo; y su carne se volvió como la carne de un niño recién nacido en Cristo mediante el baño de la regeneración» [32]. En una sinopsis magistral de los diversos aspectos explica Gregorio de Nisa «el gran misterio del Jordán» (τὸ τοῦ Ἰορδάνου μέγα μυστήριον: Orígenes [33]): «Largo tiempo has andado revolcándote en el barro. Corre a mi Jordán, pero no a la voz de Juan, sino a la llamada de Cristo. La corriente de la gracia prorrumpe por doquier. No tiene sus fuentes en Palestina ni se derrama sólo en el mar que constituye su frontera. Fluye por todo el orbe de la tierra y entra incluso en el paraíso, en concurrencia con aquellos cuatro ríos que de allí brotan en sentido opuesto y llevando al paraíso riquezas mucho mayores que las que de allí salen. Pues aquellas aguas no hacen sino fertilizar los campos...; en cambio, este río trae hombres renacidos del Espíritu..., ya que Cristo es su fuente inagotable, fuente que inunda todo el mundo... Imita el ejemplo de Josué, hijo de Nun. Lleva el evangelio como él llevó el arca. Deja el desierto, el pecado, y cruza el Jordán. Ponte en marcha hacia la vida que procede de Cristo, hacia la tierra prometida que da frutos de gozo y que, conforme a lo prometido, mana leche y miel. Destruye Jericó, es decir, las antiguas costumbres; no dejes que vuelvan a coger fuerza... Todo esto es una parábola para nosotros. Todo esto son imágenes de lo que ahora aparece» [34]. El marcado cristocentrismo de estas reflexiones permite pasar sin dificultad a la perspectiva que identifica a Cristo con el Jordán: Ἰορδάνην μέντοι γε νοητέον (τὸν) τοῦ θεοῦ λόγον τόν γενόμενον σάρκα καὶ σκηνώσαντα ἐν ἡμῖν, Ἰησοῦν [35]. Ha influido notablemente en esta equiparación una etimología sustancialmente discutible que interpreta el nombre de «Jordán» como κατάβασις αὐτῶν [36] y lo eleva sobre esa base a la categoría de τύπος... τοῦ τὴν κατάβασιν ἡμῶν καταβάντος λόγου [37].

A esta progresiva identificación entre Jordán y Jesús va unido otro proceso que tiene como consecuencia una desmitologización progresiva del Jordán, hasta

[31] Orígenes, *In lib. Jos., hom.* V, 1, y IV, 1 (citado según F. J. Dölger, *op. cit.*, 70s). Más textos del ciclo de Josué en J. Daniélou, *op. cit.*, 234-237; para Elías, cf. *ibid.*, 237s.

[32] Orígenes, *In Lc, hom.* 33 (citado según F. J. Dölger, *op. cit.*, 72); cf. J. Daniélou, *op. cit.*, 238.

[33] Orígenes, *In Jo,* VI, 47, 245-247 (citado en F. J. Dölger, *op. cit.*, 73).

[34] Gregorio de Nisa, *Or. de baptismo:* PG 46, 419-422.

[35] Orígenes, *In Jo,* VI, 42, 220: GCS, Orígenes, IV, 151 (citado por F. J. Dölger, *op. cit.*, 70).

[36] Orígenes, *In Jo,* VI, 47, 247: GCS, Orígenes, IV, 156 (cf. F. J. Dölger, *op. cit.*, 76). Sobre la etimología, cf. J. Daniélou, *op. cit.*, 240; K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 609.

[37] Orígenes, *In Jo,* VI, 46, 240: GCS, Orígenes, IV, 155 (citado por F. J. Dölger, *op. cit.*, 70).

concluir en la equiparación entre el Jordán y el bautismo [38]. Si se siguen estas líneas, se llega al problema del bautismo cristiano y de su fundamento histórico. La palabra Jordán vuelve a servirnos de hilo conductor en la investigación. Los primeros pasos del movimiento que acabamos de caracterizar debieron de comenzar, con gran probabilidad, al tiempo del nacimiento de nuestros evangelios canónicos. Como indicativo valioso de esto que digo tenemos el hecho de que la alusión nominal al Jordán va desapareciendo en los relatos del bautismo de Jesús y en las tradiciones bautismales dentro de los evangelios y que en las demás referencias neotestamentarias al primitivo bautismo cristiano ha desaparecido por completo. El relato de Lucas ofrece un ejemplo esclarecedor: no indica el nombre del Bautista ni el del lugar. La noticia de Lc 3,19s parece sugerir que Juan ha desaparecido definitivamente de la escena. Ni su nombre ni el del río vuelven a aparecer en el relato bautismal (cf. Lc 3,21s). Parece como si el βαπτισθῆναι general en el cual va incluido el βαπτισθείς de Jesús (cf. Lc 3,21) siguiera produciéndose sin el Jordán y sin el Bautista [39]. Si estos detalles son intencionados, la intención a la que obedecen no puede ser sino la convicción de que el bautismo de Juan tiene también su sentido teológico dentro de la comunidad de Jesús. K. H. Rengstorf nota al respecto: «¿Bautiza la Iglesia prolongando el bautismo de Juan, que también Jesús recibió, o bautiza porque Jesús mismo fue bautizado y porque, en relación directa con su bautismo, asumió su ministerio y comenzó a actuar, impulsado a partir de ese momento por el Espíritu? Parece que esta pregunta, tan pronto como se formuló con precisión —y no era posible soslayarla, porque también otros recibían y administraban el bautismo—, recibió respuestas divergentes... Donde se daba gran importancia al agua corriente, es innegable que Juan Bautista preside también los comienzos del bautismo cristiano. Y con él, por imperativo de la tradición (Mt-Mc), adquiere también relieve el Jordán. Uno de los jalones del proceso de clarificación del problema por los portadores de la tradición apostólica es Rom 6,3ss, ya que este texto alude no sólo a la muerte de Jesús, sino al hecho mismo de su bautismo. Es también importante cómo se presenta en los Hechos de los Apóstoles la relación entre el bautismo y la recepción del Espíritu: lo decisivo parece ser no el bautismo, sino la recepción del Espíritu... Pablo... y Juan comparten este punto de vista. Pero junto a ellos existen quienes piensan y proceden de otro modo» [40]. Quizá responda mejor a los datos del NT y al curso de las controversias, tal como nos consta en la tradición, la opinión contraria, según la cual fue el recuerdo del Bautista y de su actuación en el Jordán, recuerdo vivo en determinados círculos, lo que hizo que en la praxis bautismal de la Iglesia se prefiriera, aunque no exclusivamente, el agua corriente. De todos modos, es imposible reconstruir el marco real de las controversias. Hipólito de Roma habla de una secta gnóstica que afirma que Jesús estancó el gran Jordán e hizo que fluyera hacia arriba [41]. Eusebio de Cesarea y Jerónimo conocen la costumbre de diferir el bautismo hasta tener la oportunidad de bautizarse en el Jordán [42]. Ya Tertuliano protestó enérgicamente contra la costumbre o la prescripción, basada en el modelo del bautismo de Juan, de no utilizar sino agua «viva» [43]. Contra tales unilateralidades se recalca que Cristo en su bautismo reconoció a todo tipo de agua la

[38] Para lo que sigue, cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 621s.
[39] Cf. W. Wilkens, *op. cit.*, 29.
[40] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 622.
[41] Citado por F. J. Dölger, *op. cit.*, 73.
[42] Las citas véanse en F. J. Dölger, *op. cit.*, 74-76.
[43] Cf. Tertuliano, *De Baptismo*, 4: CChr 1, 280.

virtud de purificar y santificar: Ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ [44]. No sería justo calificar tales expresiones de magia sacramental o de cuestiones bizantinas. Su verdadero motor es la fe en el carácter universal de la redención. Y eso es lo que estaba en juego en todas esas discusiones [45]. Con este fin, Gregorio de Nisa aplica sin reparos la idea mitológica del océano a la comprensión cristiana del Jordán: «Ex omnibus enim solus Jordanis, cum in se recepisset sanctificationis et benedictionis primitias, tamquam ex quodam fonte suae figurae in totum mundum donum baptismatis, quasi per rivum et aquaeductum transfudit» [46]. El nimbo del Jordán parece haberse esfumado definitivamente cuando Timoteo de Alejandría lo equipara al bautismo: «Jordán, esto es, el agua de la pila bautismal»; y Ambrosio: «Ubique enim nunc Christus, ubique Jordanis est» [47]. Finalmente, tenemos las representaciones del bautismo de Cristo en los baptisterios [48]. Tales representaciones no son puro adorno. Son también mensaje. La comunidad que bautiza aquí confiesa en ellas su fe en el misterio de su propio bautismo. En el modo como expresa la participación del Jordán, a veces personalizándolo, en el bautismo de Jesús, está profesando que aquí ocurre lo mismo que allí, que en el agua bautismal está en acción el verdadero Jordán.

El significado de las imágenes y comparaciones que proliferan sobre el Jordán no se limita al terreno de las sutilezas alegóricas, sino que sobrepasa con mucho el campo de los interrogantes serios sobre el fundamento y el sentido del bautismo cristiano [49]. En este tipo de enunciados se trasluce cómo se entiende a sí misma la comunidad cristiana y cuál es su fe en Cristo. En este sentido, el Jordán es el símbolo de una crisis de primer orden. En relación con él, objeto de polémica ya en la segunda generación cristiana, si no en la primera, se decide el destino de la comunidad de Jesús. En el Jordán pasa la comunidad el momento crítico en que se pone a prueba si se trata de una verdadera novedad o de una simple variación. Aquí se cierra el círculo del conocimiento y queda patente hasta qué punto se realiza en el bautismo la ἀρχή de Jesús, ya que comienzo y novedad son correlativos. Esto tiene consecuencias para la eclesiología. Sólo si la comunidad cristiana se separa del Jordán puede conservar su propia independencia y la independencia de su bautismo. K. H. Rengstorf piensa que la disociación teológica del bautismo y el Jordán tiene que ver con el proceso en que la cena del Señor se disoció de la Pascua [50]. El modo como en ese caso se diferenció lo cristiano confirma cómo un problema aparentemente tan inofensivo como el del Jordán puede tener que ver con problemas teológicos centrales, con los que a primera vista no tiene nada en común.

[44] Así, Ignacio, *Ad Ephesios,* 18, 2; igualmente, Tertuliano, *Adv. Judaeos,* 8: «Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate...». Este tipo de enunciados los entiende radicalmente mal W. Bieder, *op. cit.,* 83.

[45] Cf., por ejemplo, W. Bieder, *ibíd.*

[46] Gregorio de Nisa, *In Baptismum Christi:* PG 46, 591-594; cf. *ibíd.:* «Jordanis celebratur, quod homines regeneraret ac plantaret in paradiso Dei».

[47] Las citas pueden verse en F. J. Dölger, *op. cit.,* 74s. De los diversos testimonios que allí se aducen (pp. 74-78), citemos el de la *Clavis Scripturae* de Melitón (SSol 3, 297): «Jordanis... baptismi figuram habens ab hoc, quod Salvator in eodem flumine baptizatus est».

[48] Cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 613, 622 (bibliografía).

[49] Cf. K. H. Rengstorf, *ibíd.,* 622.

[50] *Ibíd.,* 622.

d) El Cordero que quita el pecado del mundo.

Cuanto más se aparta del bautismo de Jesús en cuanto tal el interés redaccional de los diferentes evangelistas al plasmar el relato bautismal, más se eleva el valor teológico del acontecimiento unido a él y presentado como una escena de revelación [51]. Razones de peso hacen pensar que la forma original es aquella en que la voz del cielo se dirige a Jesús [52]. En cuanto al carácter de revelación, es justo concederle cierto grado de inmediatez, y no tanto en lo que tiene de palabra y contenido objetivo cuanto en lo que tiene de suceso. Lo que tiene de revelación se concentra de modo único en el «tú». Esta palabra ocupa aquí el lugar de un hecho original que, a la vez, se manifiesta y se vela. El tú de la voz, tú vivo y legítimo, tú que suena entero y pleno, parece como el eco de un diálogo infinito. Jesús vive en y de la relación con un polo invisible, relación que se plasma en un diálogo inaudible. Lo que aquí le sale al paso es el tú de la pura relación y del diálogo puro. Se le entrega y habla sin cesar con él. Le manifiesta su misterio, pero sin desvelarlo.

A la revelación poderosa y única del bautismo seguirán otras muchas revelaciones apagadas, pero no por eso menos esenciales. El mundo y la vida ofrecerán la materia para el desarrollo de ese diálogo. Porque esa revelación no se difunde por el mundo a través de Jesús como a través de un canal, sino que se produce en él, afecta a toda su conducta y se fusiona con ella. Lo decisivo no comienza hasta el bautismo: la voz celeste no le llega a Jesús para que se ensimisme en ella, sino para que la haga valer ante el mundo y ante los hombres. Cuando los demonios echan en cara a Jesús ese tú (cf. Mc 1,24; 3,11), estamos ante una continuación del diálogo hecho público en el bautismo. Cuando la palabra de Jesús le alcanza, el Malo queda desvelado y pasa a ser revelador. En la medida en que Jesús actúa en su oponente, éste comienza a actuar en Jesús. Al escuchar Jesús el eco de la voz, sabe que en su estancia en el mundo no tendrá que vérselas únicamente con las cosas, sino que su verdadero interlocutor será Dios. Por eso Mateo, en la escena de Cesarea de Filipo, cuando Pedro es el primer hombre que repite el «tú eres» de la voz (cf Mc 8,27-30 *par.),* añade la interpretación plenamente legítima de que ello no puede deberse a nadie más que al Padre (cf. Mt 16,17; 11,25-30 *par.).* Pero más que nadie es Jesús mismo la boca que con su yo articula ese tú: «... tan fuerte, que es arrollador; tan acertado, que es obvio: así es el yo soy de Jesús. Es el yo de la relación incondicionada. En él, el hombre llama padre a su tú de una forma que él no puede ser sino hijo, nada más que hijo. Cuando dice «yo», no puede referirse sino al yo de la palabra sagrada primordial, que en él tiene la categoría de incondicionada. Si la distancia le afecta, mucho mayor es la cercanía. Y sólo desde esa cercanía habla él a los demás» [53]. Ese yo de Jesús no supone, en última instancia, sino el tú preñado de contenido de la voz celeste. Este contenido no es otro que el que él podía poner en cada momento de su vida. En la medida en que logró hacer con total derechura y entrega lo que hizo respondiendo a la interpelación de Dios, en esa medida «llegó a ser» el Hijo. Vistas así las cosas, la voz del cielo —«tú eres mi Hijo amado» (Mc 1,11 *par.)*— no encuentra su correspondiente adecuación profunda hasta la profesión del centurión tras la muerte de Jesús: «Este hombre era realmente Hijo de Dios» (Mc 15,39 *par.).* En la extrema lejanía de la muerte, cuando resuena de modo inaudito la llamada del yo a su tú (cf. Mc 15,

[51] Cf. notas 24 y 39.
[52] Cf. nota 13.
[53] M. Buber, *Ich und Du,* en *Werke,* I (Munich 1962) 123.

34 *par.),* es cuando ambos se unen con la máxima cercanía y nitidez y abren el paso hacia su centro (cf. Ef 2,18; 3,12; Heb 7,25; Jn 4,23).

La reflexión teológica, ansiosa por penetrar en lo que de revelación hay represado en el «tú eres» de la voz celeste, ha encontrado su logro más maduro en la versión libre de la perícopa bautismal de los sinópticos en la pluma de Juan [54], quien nos refiere el testimonio del Bautista en una etapa evolucionada, aunque no cerrada todavía, de reinterpretación cristológica. Para entenderla hay que tener en cuenta que, para Juan, la mesianidad de Jesús, en la cual la pasión desempeña un papel esencial, arranca ya desde el principio. En los sinópticos, el factor pasión no aparece hasta las predicciones de la segunda parte del evangelio, a partir de la confesión de Pedro y de la peripecia subsiguiente. En cambio, Juan inserta ya desde el principio la referencia a la pasión y su interpretación. En esa misma línea enfoca Juan conscientemente el testimonio del Bautista. Con toda su referencia a Jesús (cf. Mc 1,7s), el Juan de los sinópticos goza de una cierta autonomía (cf. Lc 1,17; Mt 3,11). En cambio, el cuarto evangelio niega al Bautista el papel de Elías: el Bautista es uno más en la nube de testigos de Jesús (cf. Jn 1,31s). Así, el Bautista y su testimonio aparecen inundados por la luz de la mesianidad de Jesús.

Partiendo de estos presupuestos, Juan ha añadido dos apéndices al material sinóptico del testimonio del Bautista con el fin de perfilar mejor la dignidad mesiánica de Jesús. Así, 1,34 enlaza con la voz divina de los sinópticos (cf. Mc 1,11 *par.).* En cambio, 1,29 es propio de Juan. Ambas frases juntas dan la ecuación: Jesús, el Hijo de Dios, es a la vez el Cordero de Dios. Su vocación es tomar sobre sí el pecado del mundo para eliminarlo. Esta imagen de Jesús como Cordero de Dios resume característicamente el testimonio del Bautista. En Jn 1,36 se vuelve a repetir lo del Cordero de Dios, y los dos primeros discípulos son guiados así hacia Jesús (cf. Jn 1,37). Con estos dos enunciados, la idea del Cordero de Dios «supera» dos tradiciones sinópticas. Dada la estrecha relación entre el Cordero y el Hijo de Dios, pervive en ella el contenido de la voz celeste de Mc 1,11. Y la función de ese Cordero la expone un duplicado de Mt 1,21, con la diferencia de que, mientras Mateo hacía referencia a Israel, Juan le da un alcance universal.

Para una ulterior dilucidación de la imagen es importante el problema de su procedencia. Su origen espiritual hay que situarlo, sin duda, en el mundo del AT y en el judaísmo contemporáneo del NT. Se discute si existe relación con algún texto determinado. De todos modos, no parece que en ningún caso sea usual el genitivo que encontramos en Juan. A la hora de buscar paralelos se piensa ante todo en Is 53,7.12, donde se lee que el Siervo de Dios quita los pecados de muchos. Algunos ven esta relación intensificada por el hecho de que tras la palabra «cordero» late un juego de palabras, ya que el arameo *ṭaljā'* puede significar tanto cordero como siervo. Según eso, puede afirmarse tanto que Jn 1,29 es una traducción errónea como que contiene una ambigüedad pretendida. Contra la primera opinión habla el hecho de que Juan suele jugar con el doble sentido de los términos; y contra la segunda, que para siervo se utiliza en arameo el término *'abdā',* mientras que *ṭaljā'* significa corrientemente «niño». Pero, sin duda, la idea del Siervo de Dios influye en la del Cordero de Dios en Juan, puesto que consta, por otra parte, que la muerte expiatoria de Jesús se iluminó en el primitivo cristianismo desde Is 53.

[54] Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* I (Friburgo 1965) 284-290. Lo siguiente se lo debo, en su mayor parte, a pistas dadas por O. Betz en un curso sobre el discurso de despedida durante el semestre de invierno de 1967-68 en la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad de Tubinga.

El trasfondo veterotestamentario se enriquece con otra pista que conduce a Gn 22,1-19. El sacrificio frustrado de Isaac se consideró meritorio, dotado de fuerza expiatoria para el futuro. Ya Pablo lo relacionó con la crucifixión de Jesús: lo mismo que Abrahán no perdonó a su hijo único, tampoco Dios perdonó a su Hijo único (cf. Rom 8,32). Jn 3,16 alude, sin lugar a dudas, al ejemplo de Abrahán. Y en Jn 8,56 Abrahán, como premio por su gesto, ve la forma en que Dios entrega a su Hijo único por el mundo. ¿Qué conexiones hay entre Isaac y el Cordero de Dios de Juan? Según Gn 22,8, Abrahán responde a Isaac que Dios mismo se procurará el cordero. Bien sabía él ya para entonces que el elegido como víctima era Isaac. Por eso su respuesta convierte a Isaac en el cordero escogido por Dios. A partir de ahí se explica la denominación de Cordero de Dios: Cordero de Dios es el cordero elegido por Dios para el sacrificio. Aquí se inserta el aludido juego de palabras entre cordero y niño. Gn 22,8 pasa a ser el día en que Abrahán da a conocer que sabe cuál es el día de Cristo. Sirviéndose de la imagen del cordero y de la ecuación de Jn 1,34 y Jn 1,29 (Hijo = Cordero), el evangelista ha transferido a Cristo esos enunciados. Quizá tengamos delante otro juego de palabras si pensamos que *'im(m^e)rā'*, término arameo usual para «cordero», puede a la vez significar «dicho» o «palabra». Esta observación nos permite descubrir, al lado de la ecuación anterior, una ecuación nueva entre Logos y Cordero.

El término *'im(m^e)rā'*, cuyo sentido usual es el cordero pascual, nos da la clave de una nueva correspondencia. El cordero pascual no se inmola como ofrenda expiatoria. Pero a su sangre se le reconoce fuerza expiatoria, ya que protegió y salvó a los primogénitos de Israel. La imagen del cordero pascual está ya en la tradición cristiana prejoánica (cf. 1 Cor 5,7), pero Juan la profundiza aún más. Según él, Jesús muere en el momento en que es inmolado el cordero pascual. Jn 19,36 aplica a Jesús Ex 12,46, porque con él no se llevó a cabo el *crurifragium*. En este mismo orden de ideas se inserta el notable texto de Jn 19,34s. Sin duda que lo primero que pretende este texto es dejar bien sentado que Jesús murió de verdad. Pero tampoco hay duda de que la sangre y el agua tienen para Juan un sentido simbólico. Según Jn 4,14, Jesús es la fuente inagotable del agua eterna, y según Jn 1,33, Jesús bautiza con el Espíritu Santo. El agua es símbolo del Espíritu. Pero el verdadero bautismo de Espíritu no puede comenzar sino con la cruz. La sangre es, según Jn 6,54ss, la verdadera bebida del creyente, ya que remite a la muerte sacrificial. El tema del bautismo del Espíritu y el de la sangre se enlazan misteriosamente en la muerte de Jesús. La interpretación no puede ser primariamente sacramental. Su auténtico centro es el tema del Cordero de Dios.

Todas estas líneas, que se encuentran en la idea del Cordero de Dios joánico, hacen del Bautista un testigo de la pasión de Jesús. Orígenes tiene toda la razón cuando dice que ser bautizado es para Jesús sinónimo de pasión y muerte [55]. Según Juan, el bautismo remite inequívocamente al fin, a la cruz. Pero esa alusión a la pasión hay que leerla en el horizonte de la elevación, glorificación y vuelta al Padre, horizonte que no cubren suficientemente los paralelos veterotestamentarios [56]. A esta luz, el Cordero de Dios del Bautista se convierte en el Cordero glorificado y degollado del Apocalipsis, y con ello en la imagen en que ha de ser siempre contemplado y cantado el misterio del bautismo de Jesús.

[55] Cf. W. Bieder, *op. cit.*, 87s, donde se critica negativamente esta idea de Orígenes en nombre de la exégesis.

[56] Cf. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo 1964); E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tubinga ^{2}1967).

2. *La tentación de Jesús*

a) Prenotandos.

α) Historia literaria y de la tradición.

Los tres sinópticos refieren la historia de la tentación de Jesús [1] en el umbral de su aparición pública en Galilea (cf. Mc 1,12s *par.).* Mc y Mt la relacionan estrechamente con el relato del bautismo (cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17). Hay un punto de contacto objetivo que justifica ese proceder: en el bautismo recibe el Espíritu (de Dios) (cf. Mc 1,10; Mt 3,16), que acaba conduciéndole al desierto, escenario de la tentación (cf. Mc 1,12; Mt 4,1). Pero este encadenamiento de los dos episodios no es histórico, como se infiere de la observación estilística de que Mc y Mt abren la descripción de la tentación con una palabra (καὶ εὐθύς y τότε) que delata claramente la mano del evangelista. A confirmarlo viene el hecho de que ambos evangelistas vuelven a coger el hilo de la narración del bautismo, interrumpida por el episodio de la tentación (cf. Mc 1,14; Mt 4,12). El hecho de que la vuelta de Jesús a Galilea no se presente como consecuencia de su estancia en el desierto permite concluir que la relación entre la tentación y lo que la precede ha sido creada libremente por los autores bíblicos. El marco en que Lucas sitúa nuestra perícopa confirma que lo determinante en la ordenación del material no ha sido un interés biográfico, sino teológico. Lucas difiere del esquema narrativo de Marcos y Mateo ya que entre el bautismo (3,21-23) y la tentación (4,1-13) coloca el árbol genealógico de Jesús (3,23-28). Estas observaciones ponen de manifiesto que el episodio de la tentación ocupa en el esquema de los evangelios un lugar central pero de ningún modo preciso.

Para describir el hecho se basan los sinópticos en dos tradiciones distintas. Frente al escueto relato de Marcos existe la forma larga de Mateo y Lucas tomada de otra fuente. Las afinidades entre ambas tradiciones llegan hasta elementos marginales. En cuanto a su relación mutua, la prioridad la tiene la tradición recogida por Marcos. Los datos de la tradición utilizada por Mateo y Lucas apenas irían más allá del duelo verbal referido por ambos. A pesar de su amplia coincidencia, no se piensa que Lucas dependa literariamente de Mateo, sino que se tiende a pensar que ambos utilizaron dos versiones distintas del mismo material y que Mateo está más cerca de la forma original. Las diferencias atañen, sobre todo, al orden de las tentaciones (cf. Mt 4,5.8; Lc 4,5.9). En general se prefiere el orden de Mateo, pero sin que se pueda establecer cuál fuera el orden original. La investigación de la crítica histórica se encuentra aquí ante unos límites que parecen hacer imposible una reconstrucción del hecho. Una respuesta satisfactoria no puede darla sino una teología de cada uno de los sinópticos.

β) El contexto originario.

El lugar y la forma en que los evangelios presentan la tentación de Jesús nos inducen a preguntarnos si esos relatos se remontan al propio Jesús y al acontecimiento. La afirmación de que Jesús fue tentado durante su vida vuelve

[1] Cf. las introducciones y comentarios a la Sagrada Escritura. Y, además, R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern:* ThQ 132 (1952) 297-326; íd., *Versuchung Jesu:* LThK X (1965) 747s; M. Brändle, *Theologie der Versuchung Jesu:* «Der grosse Entschluss» 15 (1959-60) 292-298. A estos dos autores les debo muchas sugerencias. Cf. también D. Zähringer, *Los demonios:* MS II, 768-784. Para más información remitimos expresamente a la bibliografía.

a aparecer, dentro del canon neotestamentario, en Heb 2,18; 4,15[2]. Este texto es un valioso testimonio de que también otros se ocuparon de la tentabilidad de Jesús. Pero hay que guardarse bien de trazar desde este texto paralelos con las referencias sinópticas, pues además de que por ciertas expresiones parece que el autor de la carta se refería sobre todo a la pasión (5,7-9; 12,3), no tenía conocimiento de nuestros evangelios. Por lo que se refiere a estos últimos, ninguno de ellos produce la impresión de ser un relato de un testigo ocular de la tentación. Si nos atenemos a lo que dicen, Jesús estuvo en el desierto sin compañía ninguna. Hay quien deduce de ahí que fue Cristo mismo quien contó a sus discípulos lo ocurrido. Pero ninguno de los evangelistas expresa ni confirma esta conclusión.

Este atolladero en que sitúan al historiador las fuentes neotestamentarias encuentra una salida en la explicación de que la perícopa de la tentación de Jesús es fruto de una reflexión teológica: ha sido creada para salir al paso con éxito a ciertos problemas de la vida de la primitiva comunidad cristiana. Este camino es, hasta cierto punto, plenamente transitable. Como los demás sinópticos, también Lucas subraya en la introducción del episodio de la tentación[3] el papel del Espíritu (4,1). Pero se distancia notablemente de ellos al presentar a Jesús como Señor del Espíritu, quien le sirve de ayuda y apoyo en la tentación. No hay duda de que esta presentación tiene que ver con la situación de la comunidad creyente, que en las dificultades y tentaciones goza del apoyo del Espíritu (cf. Hch 1,2.4s.8; 4,8.31; 6,3.5.10; 7,2.53.55 y *passim*). En cambio, en Marcos es el Espíritu quien lleva a Jesús al desierto, es decir, a ser tentado (1,12). Esto es una señal evidente de que la tradición de Marcos procede de un ámbito distinto del de la vivencia de la Iglesia primitiva, ya que ésta no habría concebido nunca la idea de que el Espíritu, que en las tentaciones interviene liberando, pudiera actuar como Marcos dice. J. Dupont[4] ha examinado las razones que, partiendo de la forma larga del relato, hablan en favor de un origen condicionado sociológicamente, y ha rebatido su fuerza probativa. Se demuestra muy bien que la tentación no anda a la deriva como un bloque errático por la vida histórica de Jesús, sino que supone y confirma su marco histórico. Desde ella puede trazarse más de un paralelo con conocidas situaciones del Jesús histórico. Y, sobre todo, el papel del diablo responde de lleno al medio que se refleja en determinados episodios de los evangelios reconocidos como históricos. Desde este punto de vista, la narración de la tentación es más comprensible y explicable si se remonta a Jesús mismo. Pero, en cuanto a la pregunta de en qué medida la forma actual responde a los hechos, lo prudente es dejarla en suspenso. Una interpretación excesivamente literal no debería nunca perder de vista lo inédito de la experiencia de Jesús expresada en esta perícopa. Lo mismo que una interpretación totalmente antihistórica debería tener en cuenta que Jesús no habría podido hablar a sus discípulos de experiencias si en última instancia no las hubiera recogido y vivido él mismo. Sobre esta base pierden peso ciertos problemas, como el de si Cristo fue tentado desde fuera o desde dentro[5]. Pero es posible que el acceso al carácter de ver-

[2] Cf. H. Seesemann, *Πεῖρα:* ThW VI (1959) 33s; G. Leonardi, *Le tentazioni di Gesù nel Nuovo Testamento prescindendo di quelle sinottiche nel deserto:* SP 11 (1964) 169-200.

[3] Cf. E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Cambridge 1965) 5.

[4] Cf. J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966) 48-73.

[5] Cf. J. Haverott, *Ist Jesus Christus von innen her versucht worden?,* en *In Verbo tuo* (Siegburg 1963).

lad histórica de la tentación de Jesús sea más viable sensibilizándose a su misterio que desde una perspectiva histórica aislada.

b) El misterio de la tentación de Jesús.

Una consideración que intenta captar el episodio de la tentación de Jesús en clave de misterio no utiliza categorías arbitrarias. En su justificación puede alegar la larga y variada historia de la interpretación de la perícopa en cuestión [6]. A lo largo de esa historia fue un paso totalmente legítimo el que dio Arnoldo de Bonneval († después de 1156) al clasificar la tentación de Jesús entre las «cardinalia opera Christi»; como legítimo fue también el dedicarle un comentario propio entre los misterios de la vida de Jesús [7]. Pero, además de la tradición, son también los resultados de la exégesis los que respaldan una consideración así. Hoy más que antes podemos reconocer en los diversos relatos el cúmulo de motivos teológicos que han determinado la configuración peculiar del material por parte de los diversos transmisores. Ello nos permite captar más objetivamente y con mayor credibilidad el carácter misterioso de los hechos de Jesús.

En lo que sigue mostraremos el carácter de misterio de la tentación de Jesús. Primero intentaremos precisar la perspectiva peculiar de cada uno de los sinópticos, perspectiva que enunciaremos y ahondaremos con una denominación adecuada.

α) «Christus Victor» (Mc).

Comparado con los relatos de Mt y Lc, el de Mc resulta oscuro y enigmático [8]. La forma arcaica del relato parece no fijarse más que en algunos detalles, y éstos incomprensibles, de suerte que cabría dudar de su intención de exponer la tentación de Cristo. Los diversos personajes que con Jesús componen la escena —el tentador, ángeles y fieras— no forman un cuadro convincente. El núcleo del episodio, la tentación, se esfuma totalmente en la oscuridad. Esta impresión se refuerza si —abstrayendo de Mt y Lc— se tiene en cuenta que el episodio de Mc expone un drama sin final, pues queda sin aclarar cómo concluye la justa entre ambos contendientes. Es claro que el episodio del desierto se cierra con una interrogación.

Quien pretenda darle solución hará muy bien en tomarse en serio el consejo de E. Fascher: «El episodio de la tentación no puede explicarse por sí solo. Es preciso relacionarlo con otras manifestaciones de Jesús sobre su postura ante Satanás e integrarlo en el esquema básico de los evangelios» [9]. Por lo que toca a la laguna con que se cierra el relato de Mc, no hay más remedio

[6] Cf. K. P. Köppen, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche* (Tubinga 1961); M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de saint Justin à Origène* (París 1962).

[7] Cf. Arnoldo de Bonneval, *Liber de cardinalibus operibus Christi usque ad ascensum eius ad Patrem:* PL 189, 1633C-1641D; Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 41, a. 1-4.

[8] Cf. R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuchung,* 305-311; U. Holzmeister, «*Jesus lebte mit den wilden Tieren*» *Mk 1,13,* en *Vom Worte des Lebens* (Münster 1951) 85-92; A. Feuillet, *L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1,12-13):* EstB 19 (1960) 49-73; H. G. Leder, *Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte. Zur Interpretation von Mc 1,12f:* ZNW 54 (1963) 188-216; E. Best, *op. cit.,* 3-15.

[9] *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Halle 1949) 22.

que seguir ese consejo. La clave para resolver el problema de la perícopa de la tentación nos la brinda Mc 3,27. Este texto responde a una situación crítica de la vida pública de Jesús, cuando tanto los suyos (cf. 3,20s) como los escribas (cf. 3,22-30) preguntan qué espíritu le impulsa. En Mc 3,27 responde Jesús a los reproches contra él dirigidos con el dicho del más fuerte. Si se comparan Mc 1,12s y Mc 3,27, se ve que se complementan. En ambos casos se trata de episodios en los que se produce un encuentro con los poderes perversos y en los que el Espíritu interviene activamente en la vida de Jesús. Resulta así que Mc 3,27 sustituye a la conclusión que falta en Mc 1,12s, y confirma que en la tentación se ha producido el encuentro decisivo entre el fuerte y el más fuerte. Hilario demuestra un sentido excepcional en materia bíblica y se adelanta a todos los Padres cuando, al comentar Mt 12,29 (= Mc 3,27), dice: «Cristo reconoce públicamente que todo el poder del diablo fue liquidado por él en la primera tentación, dado que nadie puede entrar en la casa del fuerte y robarle su hacienda si previamente no ha maniatado al fuerte. Y es evidente que quien tal cosa pueda hacer ha de ser aún más fuerte que el fuerte aquél. Quedó atado Satanás cuando el Señor le llamó por su nombre; la declaración pública de su maldad lo encadenó. Y una vez que lo tuvo así atado, lo despojó de sus armas y de su casa, es decir, de nosotros, sus armas de antaño. Volvió a hacernos militar en las filas de su reino, y se ha hecho con nosotros una casa despejada por el vencido y encadenado» [10]. La idea de Mc es que el fuerte y el más fuerte se encontraron en el desierto. Y ya entonces, al comienzo mismo de la vida pública de Jesús, quedó definitivamente despojado Satanás. En Mc 3,27 lo único que hace Jesús es proclamar públicamente la victoria entonces conseguida. Por consiguiente, la tentación no es una preparación de la misión propiamente dicha del Señor, como si en esa tentación hubieran nacido a grandes rasgos el plan y los pasos de su obra. La tentación nos conduce al núcleo de su vocación, a su acción primera, decisiva y estable: la derrota de Satanás para siempre. Y cuando luego expulsa demonios, eso no hace más que verificar, extender y ratificar esa su victoria. Vemos, pues, que Mc relaciona la derrota de Satanás con la tentación más estrechamente que con la pasión [11].

Para descubrir el sentido teológico de los misterios de la vida de Jesús y del misterio de la redención tiene su importancia esta versión marcana de la tentación. Bien entendida, tiene como consecuencia una sana desgravación de la teología de la pasión y de la cruz. Por muy legítimo que sea interpretar que el encuentro decisivo entre Jesús y Satanás tiene lugar en el momento de la muerte, existe el peligro de menguar y paliar con ello la dimensión histórica de la *fides quae*. La tendencia a cifrarlo todo en la cruz termina por atentar contra la sustancia del acontecimiento del Viernes Santo y el Domingo de Pascua. La naturaleza de las cosas pide que el primer punto de apoyo que se establezca para el desarrollo de temas e interpretaciones teológicas haya de buscarse en el suelo de la historia de la vida de Jesús. A este respecto conocemos algunas cosas «mejor» que tal o cual de los autores neotestamentarios. Esto nos obliga a una probidad mayor en el sondeo de temas e interpretaciones teológicas. La alternativa en la que esta labor nos coloca no puede ser la de si sus interpretaciones son verdaderas o falsas. La alternativa es únicamente la de si esas interpretaciones son más o menos acertadas desde el punto de vista histórico. En este sentido, un examen de los diversos complejos de temas e interpretaciones que se guiara por el estatuto histórico de la vida de Jesús podría poner al des-

[10] *Commentarius in Mt:* PL 9, 988.

[11] Cf. E. Best, *op. cit.*, 15-18; Chr. Schütz, *Los milagros de Jesús*, p. 639 de este tomo.

cubierto lo que hay de mediato o inmediato en las interpretaciones tradicionalmente anejas al acontecimiento de la cruz. Ello vendría bien para una valoración teológica y creyente de dichos temas e interpretaciones. Un deslindamiento así nos mostraría lo que en la cruz hay de condicionado e histórico, por muy incondicionada e indeducible que ella sea. Un deslindamiento así mostraría que la vida de Jesús posee una verdadera historia, que la vida de Jesús, si fue realmente histórica, tuvo que recorrer un proceso de crecimiento y maduración. No tiene fundamento alguno pensar que el hecho de la cruz y de la Pascua (o sea, lo que en ellos se puede llamar histórico) no pudieron tener prehistoria y que han de limitarse estrictamente al *triduum mortis* [12]. La visión de la cruz no puede encubrir la visión de lo que hay en y detrás de la cruz. Más que de una inflación podría hablarse de un incremento de la importancia de la teología de la cruz. Así quedaría confirmado más a fondo que los evangelios son «narraciones de la pasión con introducción detallada» (M. Kähler). Y, a su vez, los hechos históricos de la vida de Jesús se verían revalorizados, en cuanto que lo que en ellos hay de presencia de la cruz «recuperaría» su verdadero valor propio y relativo. Por este camino se abriría un nuevo acceso hacia la comprensión de lo que Pedro en Hch 1,21s dice ser condición del misterio apostólico. Desde este ángulo de visión se puede decir en cierto modo que la cruz no representa todos y cada uno de los misterios de la vida de Jesús. Una teología que se tomara en serio el valor histórico de los datos del período reseñado por Pedro sería a la vez un fruto y una versión del testimonio por él depuesto. Esta recuperación de los misterios de Cristo en la reflexión teológica estricta beneficiaría también a la soteriología. La riqueza de los misterios de la vida de Jesús liberaría el concepto de redención del reducto de la abstracción y del aislacionismo y le haría ganar en colorido y en densidad real.

Tras esta referencia a la soteriología aludiremos aún a la relación del episodio de la tentación con el misterio de Cristo. Es notable que Mc, a diferencia de los otros sinópticos, no haga mención del contenido ni del curso de la tentación. Este silencio, que el historiador calificaría de ignorancia o perplejidad, parece plenamente consciente e intencionado cuando se conoce el núcleo de la narración de Mc. F. Nietzsche dice que, siempre que alguien deja ver algo, hay que preguntarse qué es lo que quiere ocultar con ello. Glosando este dicho, podemos preguntarnos qué quiere decir este silencio de Mc. Según Mc, en el desierto tuvo lugar el enfrentamiento definitivo entre Jesús y Satanás, encuentro que finalizó con una clara victoria del primero. Dada la relación directa con el relato bautismal, podemos pensar con todo derecho que en el centro del desenlace está la misión recibida por Cristo en el Jordán. El Hijo de Dios y su antagonista están limpiamente frente a frente. Entre ellos se juega nada menos que lo más propio del misterio de Dios, el plan de su amor. Esto es lo que Jesús se juega con Satanás. Nada es, en el fondo, más vulnerable que este amor. Pero nada es más fuerte, más soberano, más victorioso que él. Su sinrazón es a la vez su pobreza y su riqueza. La debilidad de su amor lleva a Dios a la tentación, infierno y gloria a la vez. Por su sabiduría y necedad, ese amor se «vacía», ese amor —que ni sabe ni puede saber de tentaciones— se mete libremente en el peligro de la extrema tentación para hacer constar lo hondo de su limpieza, desinterés y santidad. Como antes a Job, Dios pone a su Hijo en manos de Satanás para que lo tiente. Una lucha así entre Dios y el diablo salta las barreras del espacio y del tiempo, no puede tener lugar sino en el «desierto», en la total soledad de ambos contendientes. No necesitan ni admiten testigos ni espectadores fuera de «ángeles» y «fieras». Ni Dios ni Satanás

[12] Cf. Chr. Schütz, *La transfiguración de Jesús,* pp. 635-636 de este tomo.

tienen que dar cuentas a otro que a sí mismos. Desde esta altura se ve claro por qué de tal duelo no pudo quedarnos sino el silencio, pero un silencio más elocuente que muchas palabras. Donde Dios y Satanás se enfrentan en radical soledad, palidecen todos los demás enfrentamientos. No hay analogía posible. Esta relativización parece afectar, en el relato de Mc sobre todo, a la comprensión del desierto, de las fieras y de los ángeles. La interpretación contradictoria que hasta hoy han sufrido es un reflejo de la ambigüedad y de la penumbra pretendida por el evangelista [13]. Hay otro rasgo de la versión de Mc que merece la atención: el papel de Cristo. Desde el principio se presenta Cristo más en el papel de vencedor que en el de tentado. La iniciativa está más en manos de Cristo, es decir, del Espíritu, que del tentador. Esta impresión se afianzará cuando a renglón seguido inquiramos en Mt.

β) Cristo, verdadero Israel (Mt).

A diferencia de Mc y Lc, Mt presenta la tentación de Jesús como un verdadero «debate entre escribas» [14]. Esto se ve ya en la frecuencia de las citas del AT que jalonan el curso de la narración, y de las cuales tanto Jesús como su oponente se sirven como instrumento de lucha. Tanto el estilo como el esquema de la perícopa recuerdan las reglas de juego de los duelos verbales rabínicos. Jesús resulta mejor conocedor de la Escritura que el diablo. Un examen de los textos aducidos por Jesús demuestra que Mt quiere enlazar la tentación de Jesús con las tentaciones de Israel en el desierto. Se verá cómo este intento es acorde con las ideas de Mt en cuanto autor. En la fórmula puesta en boca de Satanás al comienzo de la escena —«si eres Hijo de Dios» (4,3.6)— se reconoce sin dificultad el eco de la voz divina escuchada en el bautismo (cf. 3,17). La idea de la filiación divina de Jesús desempeña también un papel en la prehistoria de Mt (cf. 2,15); y en ambos casos se ve subrayada con una cita del AT (cf. Os 11,1; Ex 4,22). Un cotejo de estas citas muestra que tras ellas late una técnica de composición intencionada: con ayuda de esas citas se ponen tres etapas de la vida de Jesús (vuelta de Egipto, bautismo y tentación) en relación con tres jalones importantes en el camino de Israel hacia la tierra prometida (salida de Egipto, paso del Mar de las Cañas, estancia en el desierto). Lo que con ello ha hecho Mt en su versión de la tentación de Jesús no ha sido otra cosa que buscar a «Christus in novis vetus», según la acertada formulación de Tertuliano. Fue también Tertuliano quien descubrió el paralelismo escriturístico entre la tentación del pueblo en el desierto y la de Jesús, al ver que el Cristo tentado asume y cumple la «figura Israelis» [15]. Justino retrotrae aún más ese paralelismo cuando, en sus reflexiones sobre la δύναμις τοῦ Ἰσραὴλ ὀνόματος, ve en la lucha nocturna de Jacob-Israel una profecía de la tentación de Jesús [16]. El influjo del AT en la configuración de esta perícopa de Mt es esencialmente más hondo de lo que estas solas citas sugieren. Estas «contienen las enseñanzas que Israel ha sacado de sus tentaciones. En Jesús se han hecho fructíferas esas enseñanzas. Por este medio se presenta a Jesús como aquel en quien

[13] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 307-309; K. P. Köppen, *op. cit.*, 71-78; H. G. Leder, *op. cit.*, 188-216; U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition* (Londres 1963).

[14] Así, R. Schnackenburg, *op. cit.*, 319; cf. A. B. Taylor, *Decision in the Desert. The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy:* «Interpretation» 14 (1960) 300-309; G. H. P. Thompson, *Called-Proved-Obedient. A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke:* JTS 11 (1960) 1-12; M. Brändle, *op. cit.*, 293-295.

[15] *De bapt.*, 20, 3s: PL 1, 1222s.

[16] *Dial.*, 125, 1, 3-5 (Archambault, II, 240-244); cf. M. Steiner, *op. cit.*, 15s.

confluye la historia de Israel. El es la plenitud de Israel. El nuevo y verdadero Israel. En él ha alcanzado la relación con Dios la cima a la que Dios quería conducir a su pueblo» [17]. Las tentaciones, una por una, son una ilustración de esa relación con Dios, relación que Jesús repite y cumple recorriendo las huellas de Israel.

Maná-Juicio y gracia. Dada la tipología establecida por Mt, Jesús ha de ser tentado al igual que Israel. La ocasión inmediata es la misma en ambos casos: el hambre. El diablo aprovecha la ocasión para incitar a Jesús a cambiar en pan las piedras. La problemática de esta incitación preocupó ya a Orígenes, quien se pregunta qué es lo que puede haber ahí de tentación propiamente dicha. «Imaginemos —dice Orígenes— que Jesús hubiera secundado la proposición del diablo y hubiera convertido en pan una piedra y que ese pan conseguido por sus propios medios se lo hubiera comido para saciar su hambre. ¿Qué habría ahí de tentación, qué de victoria de Satanás?» [18]. Raras veces se habrá formulado con tanta nitidez el problema de hasta qué punto la invitación de Satanás suponía una tentación. No es el antagonista, sino el propio Jesús quien debe convencerse de su filiación divina. Al responder Jesús identificándose con Israel en el desierto, está demostrando que quiere ser Hijo de Dios más que aquél, ya que en la necesidad se pone confiadamente en manos de Dios y se mantiene fiel a su palabra. Orígenes ha expresado con densidad insuperable lo propio de este texto y del papel de Cristo: «Por la respuesta del Señor parece que se sometió a lo penoso del maná, manjar del cielo, y sufrió hambre para llenarse del todo de la fuerza de ese alimento. Está escrito: 'Acuérdate de todo el camino que el Señor, tu Dios, te hizo andar por el desierto durante cuarenta años para humillarte, probarte y sondear tu corazón por ver si guardabas o no sus mandamientos. Te doblegó y te hizo pasar hambre. Y luego te alimentó con maná, cosa que tus padres no conocían, para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre'. El maná es, sin duda, la palabra, como se ve por la respuesta de Moisés a los hijos de Israel, que se preguntan entre sí: '¿Qué es esto?'. ¿Y qué dijo Moisés? 'Este es el pan que el Señor os ha dado a comer. Es la palabra que el Señor me ha confiado'» [19]. Al igual que el pueblo, Jesús vive del maná, de la palabra que (en el bautismo) le viene del cielo. A la sombra de esta palabra, que le ha establecido como Hijo, corre de ahora en adelante su vida. En ella se cifra el amor de Dios por él. Ella basta. Es su alimento (cf. Jn 4,34). «Lo que el diablo quería insinuarle era que Dios no se cuidaba de él. Por eso le dijo: 'Si eres Hijo de Dios, haz esto', es decir, demuestra así que Dios te lleva en el corazón... Y él, en cambio, demostró que nada en este mundo le interesaba tanto como la fidelidad a Dios» [20]. No hay milagro alguno por el cual Jesús pudiera o debiera cerciorarse de que Dios se preocupa de él, ni siquiera en la hora de la muerte. Sólo porque Jesús muere de esa «hambre» se transforman «las piedras» (Mt) o «la piedra» (Lc 4,3; cf. 24,2).

Es sorprendente constatar hasta qué punto impregnan el Evangelio de Mt (cf. 5,6; 6,11.25.31; 7,9; 15,21-28; 16,5-12) los temas de la primera tentación —pan y hambre, palabra y desierto—, los cuales se concentran en los dos relatos de la multiplicación de los panes (cf. 14,13-21; 15,32-39). Es el equivalente de la tentación. El escenario no ha cambiado. Pero es claro que allí don-

[17] M. Brändle, *op. cit.*, 298.
[18] *In Lc, hom.* 29: PG 13, 1875s.
[19] *Fragm. in Mt*, 63: GCS 12, 41.
[20] Teodoro de Mopsuestia, *Fragm. dogm. ex libro de incarn. Filii Dei*, XIII: PG 66, 989s.

de Jesús superó la tentación del hambre atendiendo a la palabra de Dios, allí mismo se realiza como de suyo el milagro de los panes. De ahí parten las líneas que apuntan a la multiplicación del pan que aparece al final (cf. 26,26-28). También a ella le ha tocado un trozo del episodio de la tentación, que en ella pervive hasta que Jesús vuelva. Cuando aquélla se prosigue y se repite, se prosigue y se repite éste. Donde se produce el milagro del pan, allí se inmiscuye también la tentación. Pablo es consciente de este doble carácter cuando habla de hacerse reo del cuerpo del Señor, de la tentación del pan (cf. 1 Cor 11,27-34). Hay tratados de teología sacramental encerrados exclusivamente en los muros de la sala de la cena. Ampliar su horizonte por medio de las dimensiones radicadas en los misterios de la vida de Jesús sería a veces saludable, ya que sacaría a dichos tratados del callejón sin salida a que los conduce su unilateralidad, haciéndoles ver la conexión necesaria con toda la vida histórica de Jesús.

Christus magis extruens quam destruens (Tertuliano, *Adv. Marc.*, IV, 7, 7). La segunda ronda de la lucha entre Jesús y Satanás lleva la marca de la Escritura. El oponente, vencido antes con ayuda de la Biblia, se sirve ahora de esa misma arma. Como antes había echado mano del hambre, echa ahora mano del uso que Jesús hace de la Escritura para someterlo a una nueva prueba de fuerza. Pero ahora ya sabe a quién tiene delante. Tertuliano nota acertadamente: «Aquí la serpiente se quita la máscara porque tienta y ataca a Cristo Jesús en su condición de Hijo de Dios inmediatamente después del bautismo. Pero también es posible que su certeza de que Dios tiene un Hijo se basara en la Escritura misma, de la que saca ahora su proposición tentadora» [21]. Crisóstomo, prolongando acertadamente esta idea de Tertuliano en la homilía 13 sobre Mateo, hace decir al diablo con ocasión de la segunda tentación: «En vano te ha llamado el Padre Hijo suyo. Con su regalo te ha engañado. Si no es así, muéstranos que posees esa cualidad» [22]. Se ha descubierto que el pináculo del templo coincide con el lugar destinado a la lapidación en caso de blasfemia [23]. A blasfemia equivaldría, en último término, que Jesús hubiera secundado el plan del tentador. Es lo que afirma la respuesta de Jesús, revestida de una cita bíblica. Según ella, en la situación de Jesús se refleja el episodio de Dt 6,16; Ex 17,1-7. En aquella ocasión el pueblo provocó a Dios. Jesús, en cambio, como Israel verdadero, se atiene con obediencia incondicional a la voluntad de Dios. La tentación le muestra como alguien que, en pleno conflicto, se atiene inconmovible a la voluntad de Dios, que le llega en la palabra. Y la victoria conseguida sobre Satanás lo confirma en el papel de proclamar definitivamente y con plenos poderes la voluntad de Dios contenida en las palabras de la Escritura.

Esta idea suscitó en la exégesis patrística de las tentaciones el problema de la relación de Cristo con el AT, hasta cuajar en el problema de la *relecture chrétienne* del mismo. La idea patrística es que, en la historia de la salvación, la tentación supone el momento en que la antigua alianza desemboca en la nueva, que colma a la antigua, pero sin derogarla. Es lo mismo que dice la cita recién aducida de Tertuliano: en lugar de destruirlos, lo que hace Jesús respecto de la ley y los profetas es construir sobre ellos y desde ellos. Es claro que los Padres, leyendo como leen el episodio de la tentación con los ojos de su tiempo, ven en ella ante todo un filón para su polémica con el judaísmo y la gnosis. Al igual que en la escena de la tentación, se esgrimía entonces la Escritura contra la Escritura. El problema fundamental era saber quién era

[21] *Adv. Prax.*, 1, 1: PL 2, 154s.
[22] *Hom.*, XIII, 3: PG 57, 211s.
[23] Cf. N. Hyldal, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels:* TS 15 (1961) 113-127.

depositario e intérprete válido de la misma. Al valerse Satanás de un dicho de la Escritura está, sin quererlo, dando testimonio de que el AT se refiere a Cristo: la «carne» de Cristo es la auténtica «tierra santa» donde manan leche y miel, la «vere Judaea per fidei familiaritatem» [24]. Y Cristo en su respuesta se pronuncia claramente por el AT: «¿Quién es ese Dios y Señor del que da testimonio Cristo, al que nadie debe tentar...? Es, sin ninguna duda, el Dios que ha dado la ley, pues esas palabras están tomadas de la ley, y por el tenor de la ley mostró el Señor que la ley del Padre proclama la palabra del Señor» [25]. En este sentido, la Escritura y Cristo se complementan, se reconocen y se confiesan mutuamente. Por encima de todo condicionamiento temporal, el misterio de la tentación de Jesús nos recuerda que la relación de la Iglesia con el judaísmo y el AT y el problema del recto uso de la Escritura —razón por la cual ya Lutero calificó de «periculosissima» (WA 29, 58, 6) la segunda tentación— suponen una herencia del primitivo cristianismo, cuya solución sigue siendo hoy tan peliaguda y urgente como en tiempos de Jesús y de los Padres.

Dominador por «pasión». La tercera ronda del duelo entre Jesús y Satanás tiene lugar en un «monte muy alto» (4,8). El tentador ha cambiado de táctica. Sin cambiar de idea, trueca el ataque por un ofrecimiento. La oscura réplica veterotestamentaria de este momento en que la tentación llega a su clímax la constituyen las incidencias narradas en Dt 6,13-15 (Ex 32,8), cuando el pueblo abjuró de Dios para irse tras los ídolos, equivalente de los demonios (cf. Dt 32,17). En la figura de los reinos de este mundo se ve situado Jesús ante la misma alternativa: rendir culto a Dios o al diablo. Muchos intérpretes andan de cabeza intentando reconstruir al detalle el desarrollo de la escena descrita por Mt. Orígenes da una solución que conserva hoy toda su validez cuando sostiene que hay muchas cosas en la Biblia descritas como hechos reales, aunque de hecho no lo sean. Así, Orígenes rechaza la idea de que Satanás mostrara a Cristo todos los reinos empíricos del mundo: «No hay que pensar que al aludir a los reinos del mundo le mostrara, por ejemplo, el reino de los persas o de los indios. 'Le mostró todos los reinos del mundo' quiere decir que le mostró su reino, esto es, cómo él dominaba en el mundo» [26]. Por consiguiente, lo que el tentador mostró a Jesús fue el ámbito de su poderío, el ejército de hombres avasallados por él, su dominio moral sobre ellos.

Esta interpretación es, a la vez, un buen trampolín para explicar razonablemente lo que puede haber de atractivo para Jesús en la oferta de Satanás. La idea clave la tenemos, según Orígenes, en la idea de dominio: «Tanto el Hijo de Dios como el anticristo quieren dominar». Ambos son apasionados dominadores. Esta pasión es la que ha traído a Cristo al mundo. Pero esa pasión puede seguir dos caminos. El anticristo no puede dominar sino matando a sus súbditos. Cristo, en cambio, no puede dominar sino salvando a los demás. Orígenes capta magistralmente la onda de ese momento cuando hace decir al tentador de Jesús: «¿Ves cómo todos los hombres están bajo mi señorío?». Satanás conoce el flaco de Dios, su amor y su pasión por los hombres. Bastaría un compromiso, bien breve y barato, y Jesús habría llegado a la meta. La respuesta nos dice que fue otra la elección de Jesús: Jesús eligió el camino más largo, el esfuerzo, la cruz. Está echada la suerte contra Satanás. La pasión de Cristo se convierte en la «pasión». Pero en el misterio de la tentación queda

[24] Cf. Tertuliano, *De res.*, 26, 11s: PL 2, 833.
[25] Ireneo, *Adv. haer.*, V, 21, 3 (Harvey, II, 383).
[26] *In Lc, hom.* 30: PG 13, 1877s.

inscrito para siempre el recuerdo de que hemos sido «comprados caro» (1 Cor 6,20). Por sus pasiones paga Dios el precio de su vida.

γ) Cristo, segundo Adán (Lc).

«Prescindiendo de las peculiaridades estilísticas, son sobre todo dos los rasgos característicos del relato de Lucas: el orden distinto de la tentaciones —así concluyen en Jerusalén— y la observación conclusiva de su relato, que hace que el episodio de tentación recién narrado no sea sino un momento de la lucha continuada entre Jesús y el diablo»[27]. Lo que más nos acerca al sentido original de la localización dada por Lucas a cada una de las escenas de tentación es la idea de que el tema que determina el esquema de su evangelio es la marcha hacia Jerusalén, y que ese tema está ya influyendo decisivamente en la versión lucana de nuestra perícopa. El hecho de que en Lc el clímax local de las tentaciones coincida con el de su actividad nos está indicando inequívocamente que el episodio de tentación tiene su norte en el final de Jesús en Jerusalén. Una confirmación adicional de esta interpretación la tenemos en el hecho de que el relato concluye con la observación de que el diablo se separó de Jesús «por un tiempo» (cf. 4,13).

El desierto y Getsemaní. Este paso del relato de Lc nos brinda el engarce con una combinación muy del agrado de la exégesis, tanto antigua como moderna: es la combinación de la tentación y la pasión en la interpretación de Lc 4,13. Ya Ambrosio traza vigorosamente estas líneas de conexión: «Por eso dice la Escritura, no sin razón, que el diablo se alejó de él hasta otra ocasión, esto es, hasta la batalla; pues, cuando llegó la gran batalla de la sagrada pasión, volvió el enemigo a la carga con sus tentaciones»[28]. Recortado sobre la imagen de la lucha, el episodio de la tentación proporciona el espejo en que puede contemplarse el misterio de la pasión. Fue éste el camino por el cual la escena de la tentación de Jesús pudo ejercer un denso influjo en la soteriología y en la teología de la pasión patrística y medieval. Sus huellas repercuten también en la idea de milicia. Esto pone de manifiesto la inexplorada riqueza de estímulo que puede ocultarse bajo los misterios de la vida de Jesús. Entre la tentación y la pasión existe la misma relación que entre una lucha encubierta y una lucha patente. La pasión es la tentación explicitada. El problema de cuándo y cómo se encuentran Jesús y el tentador en la pasión ha recibido, naturalmente, diversas respuestas. Una respuesta no superada aún sitúa ese encuentro en la oración de Jesús en Getsemaní: «Fue su primer encuentro hostil con la carne y la sangre. Al final dice: Padre, aparta de mí este cáliz. Pero no como yo quiero, sino como tú quieres»[29]. Que ello no se refiere a tal o cual incidencia, sino a toda la pasión del Señor, nos lo dice Crisóstomo: «El diablo no actuó solo contra el Señor. Se valió también de otros. Es lo que Lucas da a entender cuando dice: se alejó de él hasta que llegara su oportunidad. Con ello da a entender que después le tentó por medio de sus cómplices»[30]. Agustín expone en un sermón a quién puede referirse eso: «El diablo, la astuta serpiente, se alejó tras la primera tentación. Volverá a la carga como león rugiente. Pero quien anda sobre leones y dragones (Sal 90,13) le derrotará. Volverá a la carga: entrará en Judas para hacerle traicionar a su Maestro. Seducirá a los judíos, no con lisonjas, sino a gritos. Y se hará dueño de sus cuerpos. Y con las lenguas de todos ellos gritará: ¡Crucifícale! ¡Cruci-

[27] R. Schnackenburg, *op. cit.*, 321.
[28] *Explan. Ps*, 43: CSEL 64, 285.
[29] Ambrosio, *Explan. Ps*, 1: CSEL 64, 32s.
[30] Crisóstomo, *In Mt, hom.* XIII, 4: PG 57, 212s.

fícale!» [31]. En el conjunto del relato de la pasión se percibe el eco de la voz del tentador. Por modos extraños se tocan la tentación y la pasión. Mutuamente se comentan. Tentación y pasión son la comitiva oculta de Jesús. El autor del *Opus imperfectum* ha atisbado magníficamente cómo esa vida oscila entre los dos polos: «Jesús es conducido por el Espíritu al desierto para ser bautizado por el fuego de la tentación, como luego será bautizado con la muerte» [32].

El desierto y el paraíso. Ya los Padres se percataron de que en la versión lucana de la tentación de Jesús se cruzan dos caminos: el uno lleva al huerto de Getsemaní; el otro, al del Edén. Esta idea constituye el preludio de la interpretación de Ambrosio: «Recordemos cómo el primer Adán fue expulsado del paraíso al desierto. Y observemos cómo el segundo Adán volvió del desierto al paraíso» [33]. Este paralelismo entre el primer Adán y el segundo responde plenamente a la idea de Lc, como se ve por el hecho de que en él forman un complejo de sentido unitario la narración del bautismo, la genealogía remontada hasta Adán y la tentación (cf. 3,21-4,13). Jesús aparece como el Adán de una nueva humanidad cuyo origen se sitúa en el bautismo del Señor. En él se unge y bautiza a Cristo como Adán y Mesías, como Hijo y Siervo de Dios. No puede dudarse de que el bautismo y la tentación revisten en Lc un carácter esencialmente mesiánico. Sin embargo, Lc presta especial atención a los aspectos paradigmáticos de estos acontecimientos, fijando su mirada en la situación de la comunidad. Este interés le lleva a presentar a Cristo como prototipo y representante de todos los bautizados. El es el Hijo de Dios, pero no aislado de sus hermanos los hombres, sino para ellos [34]. Lc ha integrado también este aspecto en su relato de la tentación al hacer que Jesús aparezca como nuevo Adán, como Mesías e Hijo de Dios, precisamente por ser tentado como un hombre más. En la tentación resalta, mucho más que la originalidad de Cristo, su solidaridad con los hombres. En la narración de la tentación del segundo Adán se repite el relato de la tentación y caída del primer Adán. A la vista de este paralelismo, comenta así nuestro texto Gregorio Magno: «El diablo, que había hecho caer al primer hombre, cayó ante el segundo al tentarle... El segundo hombre le derrota por el mismo camino por el que él pudo gloriarse de haber derribado al primero» [35]. Entrando en detalles, podrían descubrirse líneas muy sutiles, incluso estilísticas, que ponen de manifiesto la relación entre la táctica usada por el tentador en el paraíso y la usada en el desierto. A esta luz gana en hondura la observación final de Lc, según el cual Satanás agotó todas las formas de tentación. La tentación de Jesús se convierte en la síntesis representativa en la cual son superadas las diversas categorías de tentación satánica, y ejemplarmente lo son también las de cada uno de los cristianos. Si no nos quedamos en una exégesis moralizante, vemos cómo el episodio de la tentación se integra en el marco complexivo de la historia de la salvación, historia que, según Ireneo, había de recapitular con su destino Cristo, el segundo Adán (cf. *Adv. haer.*, V, 21, 1).

[31] *Sermo*, 284, 5: PL 38, 1291s (cf. Mt 27,40; Lc 23,37).
[32] *Hom.*, V: PG 56, 661s.
[33] *Expos. Ev. Lc*, 4, 7: CChr 14, 108.
[34] Cf. A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation (Lc IV, 1-13)*: Bibl 60 (1959) 617-628.
[35] *Hom.* XVI, 2s: PL 76, 1135s.

3. *La transfiguración de Jesús*

a) El dilema de la exégesis.

Los sinópticos relatan la perícopa de la transfiguración con una unanimidad como la que se da a veces en los relatos de milagros (cf. Mc 9,2-9; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36)[1]. Esta concordia se extiende incluso al marco más inmediato del episodio. En los tres viene precedida de la confesión de Pedro (cf. Mc 8,27-30 *par.),* del primer anuncio de la pasión (cf. Mc 8,31-33 *par.)* y de la instrucción sobre el camino doloroso que debe recorrer el discípulo de Jesús (cf. Mc 8, 34-9,1 *par.).* Sólo Mc y Mt refieren, al bajar del monte, la conversación sobre la vuelta de Elías (cf. Mc 9,10-13 *par.).* Seguidamente recobran el hilo común de la narración con la curación del niño epiléptico y el segundo anuncio de la pasión (cf. Mc 9,14-32 *par.).* Para la interpretación de este fragmento es importante notar que la joven Iglesia conservó el recuerdo de la transfiguración de su Señor en un contexto en el que predomina con mucho el tema de la cruz. El marco indica que el puesto central lo ocupa nuestra perícopa, y los detalles de la misma lo subrayan. Comienza con una exacta indicación cronológica (cf. Mc 9,2 *par.),* cosa que en Mc sólo tiene paralelo en el relato de la pasión[2]. El escenario y los testigos privilegiados de la escena se citan nominalmente (cf. Mc 9,2 *par.).*

Un cotejo de los sinópticos muestra que Mt y Lc han ampliado, corregido y aclarado en detalles el escueto texto original de Mc. Pero no han introducido ninguna variación sustancial. La crítica literaria y el examen redaccional nos ayudan a distinguir un núcleo presinóptico, constituido por Mc 9,2-8 (a excepción del v. 6), y un marco literario al comienzo (v. 2) y al final (vv. 9-10), cuyo fin es recalcar el carácter esotérico del hecho. En la base de ese núcleo presinóptico está una escena de epifanía o revelación que, en forma de *midrash,* describe la persona y la obra de Jesús por medio de imágenes, formas y hechos tomados del AT. Los ápices son dos: la presentación del transfigurado (vv. 2-6) y la teofanía (vv. 7s). Desde el punto de vista literario, este fragmento se distingue sobre todo por la uniformidad de los versículos y el paralelismo de los miembros. La presentación del transfigurado descubre que Jesús es el «Hijo del hombre celeste» (cf. Dn 7,13s; Mc 8,38; 13,26; Ap 1,13s). El vocabulario está, en parte, tomado del helenismo y denota un parentesco formal con los relatos pascuales (cf. μεταμορφοῦσθαι, λευκός, ἱμάτιον, δύναμις, δόξα, ὤφθη). Moisés y Elías aparecen como representantes del Mesías (cf. Mal LXX 3,23). Las palabras de Pedro aluden a la misión de Moisés (cf. Ex 25,8). La nube en cuanto símbolo de la presencia divina tiene su puesto en las teofanías veterotestamentarias (cf. Ex 16,10; 19,9; 24,15s; 32,9; Nm 11,25). Y el término ἐπισκιάζειν tiene su correspondencia en la tradición sacerdotal del Exodo (cf. Ex 40,35). La voz como punto culminante de la teofanía remite a la teología de la alianza (cf. Dt 4,11; 5,22). En la composición de su primera parte deben de haber influido Sal 2,7 e Is 42,1, mientras que la segunda parte expone una cita de Dt 18,15.18.

Este análisis muestra que el relato de la transfiguración es un producto de elementos un tanto heterogéneos, cuyo origen se puede, sí, determinar, pero que difícilmente pueden reducirse a un denominador común. Como atestigua

[1] Cf., sobre todo, L. F. Rivera, *Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci:* VD 46 (1968) 99-104; G. Schneider, *Transfiguración,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1962s); J. Blinzler, *Verklärung Jesu:* LThK X (1965) 709s, así como las obras citadas en la bibliografía.

[2] Cf. J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Barcelona 1964), comentario a 9,2.

la abigarrada y contradictoria historia de la exégesis de esta perícopa [3], la inter pretación de la misma corre el peligro constante de querer encuadrar la escen de la transfiguración dentro de una tipificación determinada. Parece como s hubieran aumentado en la misma proporción la luz del análisis y la incertidum bre de los exegetas. Parece como si el texto se vengara de quienes con un vivisección lo han convertido en una cantera, frustrando los denodados esfuer zos de quienes pretenden insuflar nueva vida en los miembros diseccionado del mismo. Con esta venganza, el texto guarda su secreto. Si es difícil recons truir el plano de un edificio utilizando sólo sus piedras aisladas, no lo es me nos descubrir el significado específico del relato de la transfiguración par tiendo de sus diferentes temas.

b) En camino.

Los tres sinópticos coinciden en situar la escena de la transfiguración estando Jesús de camino. Mc y Mt señalan Cesarea de Filipo como el punto crucial del viaje de Cristo: desde allí se encamina directamente a Jerusalén. Lc, en cambio, sitúa la transfiguración en el umbral mismo del gran viaje. Las enigmáticas palabras que Lc pone en boca de Jesús indican que la idea de ese viaje a Jerusalén no es una idea más puesta para unir diversos hechos: «Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga caminando, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,32s). El viaje jalona las etapas de un itinerario interno, y el relato de Mc permite reconstruirlo.

Con Mc 8,27 cambia el escenario. En Mc 8,27-30 Pedro ha confesado que Jesús es el Cristo. En Mc 8,31ss añade Jesús: ser Cristo equivale a padecer. Y en Mc 8,34-9,1 concluye: ser cristiano es padecer. El anuncio de la pasión desemboca directamente en el problema de cuál es la esencia del discípulo. La respuesta dice relación con la cruz: se entiende desde la cruz. Es decir, en Cesarea de Filipo comienzan a dibujarse los perfiles de la cruz. La cruz se desarrolla. La multitud se esfuma. La escena la llenan los discípulos. Las acciones poderosas de Jesús callan. Sólo se oye su enseñanza. Toma el relevo la instrucción sobre cuál es su servicio y qué significa seguirle. Este período dura hasta Mc 10,52, cuando Jesús llega a Jerusalén y comienzan los acontecimientos de la última semana. Este período queda descrito como una marcha hacia Jerusalén y hacia la muerte. Jesús y sus discípulos emprenden esa marcha en forma de adoctrinamiento. Ser discípulo significa estar en camino con Jesús hacia la persecución, el sufrimiento y la cruz.

Las dimensiones de esta peregrinación se acumulan con rara densidad en el relato marcano de la transfiguración. Según el dato introductorio, ésta tuvo lugar seis días después de la confesión de Pedro. Tal indicación se hace teniendo en cuenta los seis días que duró la estancia de Jesús en Jerusalén, que comenzó con la confesión de la multitud y acabó con la muerte. La dimensión de pasión está ya envolviendo la confesión de Pedro. Esa dimensión de pasión está ya en juego cuando Mc escribe: «Tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan» (Mc 9,2). Además de que παραλαμβάνειν en la segunda parte del evangelio significa que los discípulos acompañan a Jesús en su marcha hacia la pasión, la misma expresión se repite literalmente en la escena del huerto (cf. Mc 14, 33). Un paso más hacia el misterio de Cristo nos lo hace dar el término ἀναφέρει, que describe la subida y recuerda la frase con que Lc describe la ascensión de Jesús (cf. Lc 9,51; Hch 1,2.11). Puede que también se indique

[3] Sobre las diversas interpretaciones, cf. G. Schneider, *op. cit.*, 1962.

con ello una contraposición con el monte Sión, del cual hablan los Salmos de modo similar y que desde Ezequiel se denomina ὑψηλόν [4]. Puede establecerse también un paralelo con aquella otra subida al monte, cuya meta es καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ (Mc 3,14). El «caminar» de los discípulos con Jesús tuvo allí un comienzo sólo comparable a la novedad de la creación. En la segunda subida descubre a tres de ellos su verdadero misterio al iniciarlos en el misterio de la cruz y de la gloria. El tema del camino vuelve a reflejarse en la respuesta de Pedro. Esta respuesta ha de leerse a la luz de las curaciones del ciego de Betsaida, que se efectúa en dos tiempos (cf. Mc 8, 22-26, inmediatamente antes de Cesarea de Filipo), y del ciego Bartimeo (cf. Mc 10,46-52). A partir de su confesión, Pedro comienza a ver a Jesús como Mesías. Pero no del todo, ya que no quiere ver la cruz. En Mc 10,52, el ciego, nada más curado, se hace discípulo de Jesús y le sigue en su marcha hacia Jerusalén, esto es, hacia la cruz. A diferencia de Pedro, este ciego adquiere inmediatamente toda la visión. La respuesta de Pedro porta el estigma de quien todavía está en camino hacia la visión, como comenta acertadamente el mismo Mc: «No sabía lo que se decía» (9,6). No había comprendido todavía lo que Rabano Mauro dice atinadísimamente comentando el pasaje [5]: la *passio Redemptoris,* como *unica laudis materia,* no necesita casas ni templo. Su único cobijo es el amor. Agustín interpreta magistralmente la respuesta de aquel que está «en camino» y se niega a «seguir adelante». «'Señor, estamos muy bien aquí'. Pedro sintió hastío de la multitud. La soledad del monte le había captado. Aquí tenía a Cristo, pan del espíritu. ¿Por qué había de marcharse lejos de aquí, al encuentro del dolor, cuando aquí le invadía un santo sentimiento de amor a Dios, cuando aquí gozaba de una vida pura? Deseaba lo bueno. Por eso añadió: 'Si quieres, podemos hacer aquí tres tiendas' (Mt 17,4)... ¡Baja, Pedro! Tú querías quedarte en el monte. ¡Vuelve a bajar!... 'El amor no busca lo propio' (1 Cor 13,5). No busca lo propio. Y por eso entrega lo que posee... Esto no lo había entendido todavía Pedro cuando soñaba con vivir en el monte con Cristo. Pedro, Cristo te lo ha reservado para después de la muerte. Lo que ahora te dice es que bajes, que en la tierra te esfuerces por servir a la tierra y por ser odiado por ella y por ser crucificado en la tierra. Baja la Vida para ser muerta. Baja el Pan para pasar hambre. Baja el Camino para cansarse de andar. Baja la Fuente para pasar sed. ¿Y tú rehúyes el esfuerzo? ¡No busques lo tuyo! ¡Ten amor! ¡Anuncia la verdad! Así llegarás a lo eterno. Allí encontrarás seguridad» [6]. El monte de la transfiguración abre los ojos a los discípulos y les indica hacia dónde están «en camino». A él confluyen y de él parten todos los caminos que han emprendido y que aún habrán de emprender. De camino hacia Jerusalén serán iniciados de modo inolvidable en la realidad de que es allí adonde lleva su viaje. En este punto enlaza la perícopa de la transfiguración con el tema de la carta a los Hebreos, aun cuando ésta ponga el acento en la peregrinación hacia la ciudad celeste, mientras aquélla lo pone en la marcha hacia la cruz y la δόξα. Cruz y δόξα son las que procuran la permanente dinámica del discípulo. Sólo con estos presupuestos pueden los discípulos dar con la puerta que conduce a aquel que dijo de sí mismo: «Yo soy el camino» (cf. Jn 14,6). En el monte de la transfiguración, él, el Camino, indica a sus discípulos el «camino» para siempre (cf. Jn 13,31-17,26). Es el camino que desemboca en la paradoja.

[4] Cf. L. F. Rivera, *op. cit.,* 100.
[5] *Comment. in Mt,* V: PL 107, 998s.
[6] Agustín, *Das Antlitz der Kirche,* selección y traducción de H. U. von Balthasar (Einsiedeln ²1955) 36.

c) La paradoja.

La exégesis ha visto certeramente que la escena de la transfiguración no ti ne nada que ver con una vivencia de Jesús: es una revelación a los discípulos Pero si son los discípulos los auténticos destinatarios del suceso, es obvio qu la presentación del transfigurado desempeñe un papel secundario frente a voz que se deja oír desde la nube. La transfiguración dice en imagen lo qu la voz quiere decir en palabras. La voz consta de una declaración y de un orden. ¿Cuál es el núcleo de este mensaje? ¿Sacar del corazón de los discípulo el aguijón de la cruz? No parece tal. ¿O es una especie de «ensayo» de Pa cua ante un grupo reducido? Esto contravendría de lleno a la seriedad y orig nalidad del hecho. Las reflexiones antes enunciadas nos llevan a pensar que l que esta revelación pretende antes que nada es explicar a los discípulos qu Jesús está «en camino» y hacia dónde va.

No cabe duda alguna de que con el episodio de la transfiguración lo qu Mc pretende es abrir definitivamente los ojos de los discípulos a la necesida de la pasión y muerte de Jesús: Jesús está «en camino» hacia la cruz. Cuand la voz declara desde la nube que Jesús es su «Unigénito» o su «Hijo amado» lo hace con relación a la pasión. Jesús es Hijo de Dios no a pesar de la pa sión, sino por la pasión misma. La parábola de los viñadores homicidas atesti gua que, precisamente por ser el Hijo, ha de pagar Jesús con su vida (cf. M 12,1-12). Y rara vez Jesús se ha profesado Hijo tan expresamente como en e huerto, cuando reiterativamente ora a su «Padre» (cf. Mc 14,36). En el precis instante de su muerte se ve enfáticamente reconocido como Hijo (cf. Mc 15 39). La aparición de Moisés y Elías como representantes del Mesías sufrient (cf. Mal LXX 3,23) supone una inequívoca alusión a todo este orden de ideas Intencionadamente, Mc cita en primer lugar a Elías, ya que, a sus ojos, Elía encarna a Juan Bautista, el último de los profetas [8]. Según eso, cuando Mc hac que la voz de la nube califique a Jesús de Hijo, es más probable que esté pen sando en la figura de Isaac (cf. Gn 22,2.12.16) que no en la del Siervo d Yahvé (cf. Is 42,1).

En la patrística era corriente el paralelismo entre Cristo e Isaac. Crisósto mo, por ejemplo, lo expone con todas las letras en una de sus homilías: «Todo ello no era sino una sombra de la cruz. Por eso dijo Cristo a los judíos: Abra hán se alegró. Habiendo vivido hacía tantos años, ¿cómo podía verle? En imagen y en sombra. Lo mismo que Abrahán sacrificó una oveja en lugar de Isaac, el verdadero Cordero fue ofrendado para la salvación del mundo... Ya ves cómo de antemano todo se perfilaba en sombras: aquí y allí, el unigénito; aquí y allí, el amado y verdadero descendiente. Este es mi Hijo amado, mis preferencias están con él. Aquél fue llevado al sacrificio por su padre, y a éste es su Padre quien le entrega» [9]. Con mimo rebuscaron los Padres y teólogos de la Edad Media los detalles de aquella escena del AT con el fin de descubrir paralelos entre Isaac y Cristo. Buena parte de todo ello puede que no tenga hoy valor. Pero entre sus hallazgos había también mucho trigo bueno, que sólo la exégesis actual, en trabajosa búsqueda, ha acertado a descubrir. Con una seguridad casi instintiva reconocieron, por ejemplo, que Jn 8,56 hay que relacionarlo con Gn 22: «Llama a la cruz el día (de Abrahán), pues Abrahán la

[7] Cf. J. Blinzler, *op. cit.*, 710.

[8] Cf. A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangeliste dans les récits de la Transfiguration:* Bibl 39 (1958) 284.

[9] *Hom. in Gen,* 47, 3: PG 54, 432s.

prefiguró cuando ofrendó a Isaac y al carnero» [10]. Prescindiendo de detalles, los Padres no andaban tan descaminados cuando en la transfiguración veían una revelación de la Trinidad. Su trasfondo veterotestamentario hace de ella un comentario y una ilustración de la pasión y nos hace ver en el espejo de la cruz el misterio del Padre y el Hijo. Lo decisivo de la pasión no es lo que sucede en superficie, sino lo que se juega entre Padre e Hijo. Dios, quien como el *athleta* Abrahán se convierte en el *carnifex* de su propio Hijo [11], se revela en la pasión como Padre en toda su grandeza. Y la pasión muestra también cómo el Hijo, al sufrir con la obediencia con que sufre, viene a ser de lleno el Hijo de tal Padre. En la escena de la pasión, donde el Padre y el Hijo asumen ante el mundo plena y definitivamente su papel de Padre e Hijo, tiene lugar el verdadero encuentro del Padre con su Hijo.

La transfiguración nos presenta a Jesús en camino hacia ese pleno y último encuentro con su Padre, encuentro que tiene lugar en el marco de la cruz. En la cima de este encuentro pierde la cruz sus sombras tenebrosas y se transfigura en gloria refulgente. Jesús sabe que está en camino hacia el Padre y hacia sí mismo. Ambrosio lo ha formulado con acierto: «Ei enim, qui fideliter sacrificat, dies lucet, nox nulla est» [12]. Para él, la cruz deja de ser enigma o maldición. Para él, reververa en la cruz la voluntad del Padre (cf. Mc 14,36). He aquí la razón por la cual en el monte de la transfiguración están tan unidas cruz y gloria. No es que la cruz desaparezca. Entra en la *doxa,* como insinúa sutilmente Lc al apuntar que Moisés y Elías hablan con Jesús sobre el «final, que tendrá lugar en Jerusalén» (cf. Lc 9,31). Esto enuncia un correctivo irrelegable de la fe pascual cristiana: el Resucitado es y sigue siendo el Crucificado. Al igual que la cruz es más que una catástrofe, Pascua es más que la reparación de un desastre. Es la eternización de la cruz: «Nam gloria quoque appellatur crux ipsa» [13].

4. *Los milagros de Jesús*

No es preciso probar que en el marco de una reflexión sobre los misterios de la vida de Jesús se deben estudiar los milagros de Cristo narrados en la Escritura. Lo que sí podría discutirse es la forma de abordarlos. El pasado parece darles una orientación predominantemente apologética. A consecuencia de un planteamiento unilateral, el interés teológico se desplazó demasiado exclusivamente hacia la consideración de la relación del milagro con la naturaleza [1]. Esta consideración continuó abriéndose en una línea afín: la relación del milagro con la historia.

Con razón se acentúa hoy, frente a una concepción vacía y estrecha, la transparencia simbólica del fenómeno milagroso. Desde esta perspectiva se plantea de un modo nuevo el problema de los milagros de Jesús. Todo el que intenta una respuesta sabe que en primer lugar ha de remitirse a los enunciados inmediatos de los relatos bíblicos. Sólo entonces puede emitirse un juicio sobre la historicidad y el significado de los hechos milagrosos.

[10] Teofilacto, *Enarr. in Jo,* 8: PG 124, 37s.
[11] Cf. Basilio *Oratio,* 7: PG 85, 105s.
[12] Ambrosio, *De Cain et Abel,* I, 8: PL 14, 350.
[13] Eutimio Zig., *Comment. in Mt,* 17: PG 129, 481s.
[1] Cf. A. Kolping, *Wunder:* LThK X (1965) 1262.

a) Interpretaciones sinóptica y joánica.

Lo natural sería comenzar por discutir si Jesús hizo milagros y cuáles [2]. Pero aquí seguiremos el orden inverso: vamos a comenzar con unas reflexiones de teología bíblica. Este proceder se basa en que no tenemos delante los prodigios de Jesús, sino los relatos acerca de ellos. Y dichos relatos son ya interpretaciones, no reproducciones asépticas. Esto significa que los milagros, antes que un problema histórico, plantean un problema hermenéutico. A este proceder nos obliga también la circunstancia de que lo que «sabemos» sobre los milagros de Jesús lo sacamos de fuentes de tipo especial, y esas fuentes nos ponen en guardia contra la tendencia a interpretar el contenido de sus afirmaciones basándonos exclusivamente en nuestra conciencia histórica y crítica y a introducir precipitadamente en esos textos una determinada precomprensión de la historicidad y el milagro [3].

Un estudio de la interpretación de los milagros de Jesús debe, pues, guiarse por lo que figura en las «fuentes». Los relatos bíblicos de milagros no deben valorarse de acuerdo con la estrecha noción de fuente que emplean las ciencias históricas, según las cuales el sentido de la fuente estriba sólo en posibilitar el acceso al conocimiento del pasado. Las fuentes bíblicas nos transmiten un pasado, sí, pero no nos remontan a ese pasado. Las fuentes históricas tienen siempre tras de sí el hecho que transmiten. En cambio, las fuentes bíblicas tienen siempre el hecho por delante. Además, el manejo de las fuentes históricas va unido siempre a una desconfianza radical que exige leer el texto en sentido opuesto a su propia intención, reduciéndolo así a la función de puro medio. Lo que el texto dice no es relevante por sí mismo, sino sólo en cuanto exponente de un determinado tiempo. Se busca en el texto una realidad distinta de la tratada por él. La realidad histórica no está en el texto, sino detrás del mismo. De ahí se sigue que el texto sólo pueda ser fuente de algo distinto de lo que el texto mismo enuncia. Con ello cae por tierra la posibilidad de que algo que es fuente en lenguaje histórico lo pueda ser también en el orden del contenido de sus enunciados. Lo que de la fuente se desprende es un hecho histórico, son realidades históricamente consignadas que precisan de interpretación y que salen a la luz cuando el texto se usa como fuente. En cambio, los textos bíblicos, en nuestro caso los relatos de milagros, han de leerse como tales, como documentos verbales. La intención básica de estos textos no es reconstruir una realidad histórica, sino hablar por sí mismos. En lugar de un acontecimiento pasado aparece un hecho lingüístico que se realiza por encima del tiempo [4].

En lo que sigue intentaremos captar la forma que este acontecimiento reviste en los evangelios que lo transmiten. Dado que este intento no obedece

[2] Cf., por ejemplo, R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündingung* (Düsseldorf 1967) 25-52; A. Weiser, *Jesu Wunder damals und heute* (Stuttgart 1968) 9-15.

[3] Cf. las conclusiones de U. Forell, *Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Gotinga 1967); H. Schwarz, *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann* (Stuttgart 1966).

[4] Es clásica la formulación de Agustín, *In Jo*, 24: PL 35, 1593: «Miracula quae fecit Dominus noster Jesus Christus, sunt quidem divina opera, et ad intelligendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem... Nec tamen sufficit haec intueri in miraculis Christi. Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo; habent enim, si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est».

a un deseo de exactitud y totalidad histórica, no es necesario pasar revista a todo lo que en la Escritura responde a la etiqueta «milagro de Jesús» ni reconstruir con el material bíblico disperso un itinerario artificial de la actividad milagrosa de Jesús. En los evangelios no existe una visión de conjunto de los relatos de milagro. Ni nosotros la intentaremos. Ciñéndonos, en cambio, a determinadas perícopas, decantaremos tanto la unidad como la diversidad de ese fenómeno que se refracta en cada uno de los evangelios. La selección habrá de satisfacer a las exigencias exegéticas y habrá de tener también en cuenta la clasificación de los milagros de Jesús que suele hacer la teología.

α) Curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 *par.*).

Este episodio, el segundo de un primer grupo de relatos de milagro (cf. Mc 1,21-34), está en Mc estrechamente unido a la descripción de la ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mc 1,1). No es de desdeñar el problema del comienzo: ¿cuándo, cómo y dónde empezó Jesús de Nazaret? Con más urgencia que nunca se plantea en este punto el problema de algo que ha de resultar característico de una persona o cosa o de un movimiento. El evangelista intenta colaborar a la respuesta por medio de nuestra perícopa. El marco externo lo forman el bautismo y la tentación de Jesús, su presencia en Galilea y la vocación de los primeros discípulos (cf. Mc 1,9-20). El eslabón que une todos estos miembros es el episodio del bautismo, en que el Espíritu se adueña de Jesús, y éste llega a la certidumbre de que puede formular su pretensión mesiánica (cf. Mc 1,9-11). A renglón seguido se acentúa que es el Espíritu quien le lleva al desierto para demostrar allí su superioridad sobre Satanás (cf. Mc 1,12s). El movimiento así inaugurado tiene su continuación lógica en que Jesús enuncia la cercanía del reino de Dios. Lo revolucionario de ese momento tiene como consecuencia la llamada de los primeros discípulos (cf. Mc 1,14-20). Los versos siguientes sintetizan todo lo anterior y enuncian el tema de lo que sigue: «Entraron en Cafarnaún. Al llegar el sábado fue a la sinagoga y se puso a enseñar (ἐδίδασκεν). Y quedaron asombrados de su doctrina (διδαχή), porque les enseñaba como quien tiene autoridad (διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων) y no como los escribas» (Mc 1,21s). El ejemplo de la curación del poseso (Mc 1,23-26) verifica inmediatamente la verdad de esta afirmación. La escena desemboca en una pregunta, formulada a coro por la asombrada multitud, que recoge la idea expuesta en la introducción: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva expuesta con autoridad! (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν). Manda a los espíritus inmundos y le obedecen» (Mc 1,27). No es casual que el paso al episodio siguiente lleve por introducción: «Y cuando salieron de la sinagoga...» (Mc 1,29). La alusión a la sinagoga, lugar preferido de la enseñanza de Jesús [5], pretende situar ambos episodios en el mismo marco de fondo. Ese marco nos dará la clave de la interpretación. Tanto la curación del poseso como la de la suegra de Pedro se narran no por sí mismas, sino subrayando la relación con el διδάσκειν de Jesús. En la afirmación de que Jesús enseña hallamos un enunciado básico del Evangelio de Mc [6], que destaca con mucho sobre la actividad de anunciar (κηρύσσειν), actividad que cabe también en otros [7]. Un rasgo esencial de esta enseñanza es que se imparte «con autoridad» (κατ' ἐξουσίαν). Esto distingue la enseñanza de Jesús de la de los

[5] Cf. Mc 1,39 *par.*; 3,1 *par.*; 6,2 *par.*

[6] Cf. Mc 1,21s.27; 2,13; 4,1s; 6,2.7.35; 8,31; 9,31; 10,1.11.17s; 12,35.38. A diferencia de los otros sinópticos, Mc suele llamar διδάσκαλος a Jesús: cf. Mc 4,39; 9,5.17.38; 10,17.20.35.51; 11,21; 12,14.19.32; 13,1.

[7] Cf. Mc 1,4.7; 6,12.

escribas y apunta inequívocamente a un acontecer, a un movimiento desencadenado por esa enseñanza. Otro rasgo de esa διδαχή es que es «nueva» (cf. Mc 1,27), cosa que ha de leerse a la luz de los posteriores dichos sobre lo nuevo y lo viejo (cf. Mc 2,21s). Con ello se hace referencia a su independencia y, sobre todo, a la fuerza creadora del movimiento iniciado por Jesús [8]. Forma y contenido de dicha enseñanza parecen igualmente cargados de esa novedad. Su palabra es acción, y su acción es palabra. Es, a la vez, una enseñanza activa y una actividad enseñante. Cuando Jesús enseña, lo nuevo brota y comienza a propagarse irresistiblemente. No se limita a anunciar la irrupción del reino, de la gracia y de la salvación de Dios: con su enseñanza comienza el reino de Dios, sobreviene la gracia y la salvación. Para destacar esta dimensión de la enseñanza de Jesús narra Mc la curación de la suegra de Pedro [9]. Se ha notado que este relato no contiene ninguna palabra de Jesús [10]. Pienso que esta ausencia obedece principalmente a que Mc estructura y sitúa conscientemente el episodio de forma que quede bajo la sombra y el influjo de lo ocurrido en la sinagoga. La descripción produce la impresión de que aún duraba la enseñanza dotada de autoridad impartida por Jesús en la sinagoga, y el eco potente de su mensaje penetraba hasta la habitación de la enferma [11]. Es tan fuerte, tan amplia y tan penetrante la irradiación de esta nueva enseñanza, que un pequeño gesto basta para expulsar la fiebre. En resumen, se puede decir que este relato de Mc quiere ser el signo de la poderosa enseñanza de Jesús [12]. El principal centro de interés no es el milagro, sino la realidad cuyas huellas y consecuencias se reflejan en él: la nueva intervención de Dios que despunta en el διδάσκειν de Jesús.

Mateo ha tomado de Mc la curación de la suegra de Pedro y la ha incorporado a una serie de milagros compuesta artificialmente de diez narraciones (cf. Mt 8,14s). El conjunto adquiere un sesgo especial, importante para la interpretación, al venir inmediatamente detrás del Sermón de la Montaña (cf. Mt 5-7), así como por estar enmarcado juntamente con aquél por dos sumarios casi idénticos (Mt 4,23 y 9,35) que hacen de ambos conjuntos una unidad de composición e interpretación. El hilo conductor de todo el conjunto lo constituye la idea de que en él se expone la enseñanza y las curaciones operadas por Jesús [13]. Mt 5-7 muestra a Jesús como Mesías de la palabra. El subsiguiente ciclo de milagros lo presenta como Mesías de la acción [14]. Ese mesianismo se pone de manifiesto en que Jesús reivindica ante los hombres el derecho y la voluntad de Dios, interpreta la ley con autoridad, hace que triunfe esa voluntad de Dios y provoca el viraje decisivo en el proceso así desencadenado. Este índice cristológico anejo a todo el ciclo de milagros desempeña un papel de primer orden en la interpretación del primer grupo del ciclo, compuesto por las cura-

[8] A este fin se ordenan los coros finales, con sus expresiones admirativas: cf. Mc 1,27; 2,12; 4,41; 5,14.20.42; 7,37.

[9] Cf. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1967) 27.

[10] Así, R. H. Fuller, *op. cit.*, 56.

[11] Eso indica el doble εὐθύς del relato, eliminado por Mt y Lc. La citación nominal de los primeros discípulos, cuya vocación narra Mc 1,16-20, acentúa el engarce de lo aquí narrado con lo anterior.

[12] Lo mismo piensa E. Schweizer, *op. cit.*, 26s.

[13] Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga ⁴1950) 37, 106; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart ⁴1957) 120; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, en G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen ⁴1965) 234; R. H. Fuller, *op. cit.*, 87.

[14] Cf. J. Schniewind, *op. cit.*, 106.

ciones del leproso, del siervo del centurión, de la suegra de Pedro y por un sumario (cf. Mt 8,1-17). El evidente interés por la obra y la persona de Jesús viene explicado en la cita de reflexión, típica del primer evangelista, con que Mt corona su relato. Las tres curaciones caen bajo el lema de Is 53,4. Lo cual quiere decir que la actividad taumatúrgica de Jesús es cumplimiento de la predicción profética de que él habría de ser quien curara a los hombres de sus enfermedades y dolencias. Al proceder así, Mt ha asumido fundamentalmente el esquema de la fuente Q (cf. Mt 11,5 = Lc 7,22; Is 35,5s; 61,1), pero con una cierta diferencia, ya que reserva un lugar propio a los milagros en cuanto cumplimiento de la Escritura. De ahí se sigue, para la comprensión de los milagros dentro de nuestra perícopa, que éstos no tienen en el caso de Jesús expresividad y fuerza probativa propias. «Lo que les da significación cristológica es la indicación de que con ellos se cumple la Escritura o, lo que es lo mismo, la voluntad de Dios expresada en ella. Los milagros no acreditan. Son ellos quienes han de ser acreditados. Mt muestra que los milagros de Jesús son obra de su obediencia. Más exactamente: por un lado, son obra de la obediencia de Jesús a la voluntad de Dios; por otro, son una componente obvia de su obra de Mesías, obra que, en el Evangelio de Mt, es ante todo la instauración victoriosa del derecho y la voluntad de Dios» [15]. En la intersección de estas dos líneas es donde hay que ver la perícopa de la curación de la suegra de Pedro, perícopa que presenta Jesús sobre el telón de fondo de Is 53,4 cumpliendo obediente la voluntad de Dios. Con esa misma intención Mt elimina la observación de Mc, según el cual fueron los demás quienes hicieron caer en la cuenta a Jesús del estado de la enferma. Le basta con «verla» (cf. Mt 8,14) para saber qué tiene que hacer. Mt entiende este episodio como un fragmento de la obra de Cristo, en la cual uno se ve confrontado directamente con la voluntad y el derecho de Dios. A este fin ha abreviado notablemente el relato de Mc. Todas las demás personas y acciones han desaparecido de la escena. Este proceder es característico de Mt. En comparación con Mc y Lc, Mt da mucho más relieve al material discursivo que al narrativo. Donde mejor se aprecia esto es en los relatos de milagro (cf. Mt 8,1-4 *par.;* 8,14s; 8,28-34 *par.;* 9,1-8 *par.;* 9,18-26 *par.;* 14,13-21 *par.;* 17,14-21 *par.).* Este proceder de Mt no es caprichoso. Lo que con él pretende es centrar la atención en el núcleo esencial del episodio en cuestión. Es así como en nuestro caso Mt dirige toda la atención hacia Jesús y hacia la suegra de Pedro. Todo lo que sucede parece suceder únicamente entre Jesús y ella. En ella se concentra su acción. A esto se debe el que Mt difiera claramente de Mc y Lc al concluir diciendo: «Y ella se levantó y se puso a servirle» (Mt 8,15). Al igual que en Mc, tampoco es aquí el milagro una magnitud independiente. Si en Mc servía de signo de la enseñanza nueva de Jesús, en Mt sirve para proclamar y propagar el derecho de Dios que consta en la Escritura. Mc insinúa la relación entre Jesús y la doctrina. En cambio, Mt formula con claridad la función cristológica del milagro: con él realiza Jesús la obra del Siervo de Dios. Esto guarda relación con el hecho de que la cristología de Mt es más explícita que la de Mc, el cual desarrolla sobre todo una teología de la Palabra.

En Lc tenemos la narración de la curación de la suegra de Pedro dentro del plan básico de su evangelio, en el marco de la etapa caracterizada de «primer día», que abarca la actividad de Jesús en Galilea (cf. Lc 13,32) [16]. Para precisar el valor que así adquiere nuestra perícopa será bueno indicar cuál es en Lc la relación entre contenido de la fe (kerigma) y narración evangélica:

[15] H. J. Held, *op. cit.,* 242.
[16] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.,* 92.

«La narración es en Mc el desarrollo amplio del kerigma. En cambio, para Lc es la narración la fundamentación histórica del kerigma, distinta de él, y cuyo conocimiento lo presupone el kerigma (Lc 1,4). El relato histórico no es kerigma. Lo que hace es poner su presupuesto histórico. Con esta disociación entre kerigma y narración es ya posible que ambos se desarrollen como magnitudes autónomas. Este es el presupuesto de la ampliación que Lc efectúa en la forma del evangelio» [17]. En esta disociación entre kerigma y narración radica también el fundamento de la decisiva corrección operada por Lc frente a Mc y Mt. En estos últimos, el acento recaía en la διδαχή o palabra de Jesús. En Lc, el acento se desplaza hacia la «acción» (ποιεῖν) y la «obra» (ἔργον) de Jesús (cf. Lc 24,19; Hch 1,1). La prevalencia de la acción sobre la palabra y la relativa independencia de la narración frente al kerigma han dejado su impronta en los relatos lucanos de milagros. Fuera de la extraña laguna (cf. Mc 6,45-56; 7,24-8,10; 8,22-26) y el material propio (cf. Lc 5,1-11; 7,11-17; 13, 10-17; 14,1-6; 17,11-19), Lc se atiene paso por paso a Mc en cuanto al orden y la combinación de los milagros. La escena de Jesús de Nazaret (cf. Lc 4, 16-30) precede a los primeros relatos de milagro, que siguen el hilo de Mc. La escena de Nazaret ocupa una posición clave dentro del contexto inmediato. Pretende explicar por qué se dirige Jesús a Cafarnaún, a quienes no son sus paisanos [18]. Valiéndose de Is 61,1s y de un comentario al mismo, propone algo así como el programa de su actuación futura. El verso 23 alude inconfundiblemente al curso ulterior de los acontecimientos (cf. Lc 8,19-21; 9,9; 23,8). La contraseña de este contexto es el nombre de Cafarnaún. Lo que en este pasaje era todavía un anuncio pasa inmediatamente a ponerse por obra. La segunda de estas obras narradas por Lc es la curación de la suegra de Pedro (cf. Lc 4, 38s). En la composición de este pasaje puede haber influido, además del factor de tradición, la afición de Lc a confrontar hombre y mujer a la vez con el taumaturgo Jesús [19]. Nuestra perícopa estaba en Mc estrechamente unida con la de la curación del poseso bajo el epígrafe de la διδαχὴ καινή y suponía un episodio nuevo con respecto a esa διδαχή. En Lc, en cambio, nuestra perícopa es una repetición, en edición reducida, de lo que antes ha ocurrido en la sinagoga, suceso al cual, a diferencia de Mc y Mt, ha dado Lc la fisonomía de la liberación de un poseso (cf. la introducción del término ἐπετίμησεν en el verso 39). En Mt se veía a Jesús cumpliendo obediente el papel de Siervo de Dios del AT. En cambio, en Lc aparece más acusadamente como el auténtico protagonista (compárese Mt 8,17, donde Jesús actúa para cumplir la Escritura, con Lc 4,21, donde se acentúa que la Escritura está ya cumplida). No es la Escritura la que acredita la acción de Jesús, sino la acción de Jesús la que acredita la Escritura. Esta independencia de Jesús viene destacada por el rasgo de que le «ruegan» por la enferma (cf. Lc 4,38), rasgo que encontramos a menudo en los relatos de Lc [20]. En relación con esta nueva acentuación prestada por Lc al hecho está también la indicación de lo intenso de la fiebre (cf. Lc 4, 33.38). La fiebre misma se identifica con un demonio, como se ve por el hecho de que Jesús la «increpa» (cf. Lc 4,38). Esta comprobación se hace aún más significativa si se tiene en cuenta que, según Lc 4,13, las tentaciones de Satanás cesan para Jesús por completo hasta la hora de la pasión (cf. Lc 22,3).

[17] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga ^{5}1964) 3.

[18] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, 25-32.

[19] Cf. H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich 1965) 134.

[20] Cf. Lc 4,38 *par.*; 5,12 *par.*; 7,3 *par.*; 8,41 *par.*; 9,38 *par.*

Cuando Jesús aparece, el demonio no tiene más remedio que abandonar el campo [21]: quien amenaza entonces es Jesús. La frase final de la perícopa —la suegra se levanta «inmediatamente» (παραχρῆμα) y se pone a servirles (cf. Lc 4,39)— recuerda una de las expresiones preferidas por el evangelista para destacar la presencia divina en el hecho milagroso (cf. Lc 5,25; 8,44.47.55; 13,13; 18,43; Hch 3,7) [22], así como el carácter de interpelación que los milagros tienen. Lc sitúa el acento, más que en lo milagroso mismo, en la interpelación de Dios, manifiesta en las acciones de Jesús. En ellas se ve, aunque veladamente, el brazo de Dios. A diferencia de lo que ocurre en Mc y Mt, se podría decir que en Lc los milagros de Jesús son comprensibles y pretenden ser comprendidos, aun cuando de hecho no se comprendan (cf. Mt 11,2-6 *par.*; Mc 8,11-13 *par.*). En este sentido puede decirse que Lc ha amenguado un tanto el aspecto misterioso y ambiguo del hecho milagroso. Pero todo ello no es más que un reflejo fiel de que Lc presenta a Jesús más como realizador que como predicador. Fruto de este intento peculiar de Lc es, por ejemplo, la curación de la suegra de Pedro, donde Jesús representa en parte el papel de exorcista. Y esto prueba que es Lc quien mejor ha «narrado» los milagros.

β) La tempestad calmada (Mc 4,35-41 *par.*).

Con este episodio inicia Mc una serie de milagros que suceden en o junto al lago (cf. Mc 4,35-5,43) y en la época de la actividad de Jesús en Galilea. La unión con la precedente serie de parábolas se establece haciendo que el anterior grupo de oyentes pase a ser ahora un grupo de testigos (cf. Mc 4, 34-36). La nueva situación se perfila aún más acusadamente por la forma misma de situar el καὶ λέγει (Mc 4,35), que viene a expresar, más que un deseo de Jesús, una orden cuyo cumplimiento es seguro. Esta orden domina todo lo que sigue y supone una nueva alusión a la ἐξουσία de la palabra de Jesús. La escena misma la ha configurado Mc en estrecha concordancia con el modelo de una expulsión de demonio (cf. Mc 1,21-27). Como a un demonio «conmina» Jesús al viento y ordena callar al mar inquieto (cf. Mc 4,39) [23]. El verdadero trasfondo de esta descripción lo constituye el tema veterotestamentario de la lucha. No es la descripción de un conflicto momentáneo. Este fragmento es reflejo de un enfrentamiento total. El gran antagonista de Jesús es en este caso la naturaleza, con la cual parecen identificarse en cierto modo los discípulos por su modo de proceder. Ya el AT describe la creación como la lucha que ha de sostener Dios contra el mar, representado como un monstruo (cf. Sal 74,13s; 89,10-14; 104,5-9; Job 38,8-11; Jr 5,22; 31,35). También la tempestad y el agua son poderes maléficos (cf. Sal 65,8; 69,2s; 107,23-32; Is 43,2). Al vencer a estos elementos, vuelve a verse rescatada la creación hostil y sumisa a Satanás; Dios recupera el control sobre ella y la encamina a su meta escatológica [24]. La idea de que la lucha contra los demonios se continúa en el plano de la naturaleza desencadenada domina, sin duda, el ámbito de la exposición de Mc. Pero existen también otros temas. Así, por ejemplo, en el v. 40 se aborda el tema de la fe de los discípulos, mientras que el v. 41 acusa un claro interés cristológico. Esto último se explica a partir de la teoría del secreto mesiánico, típica de Mc, en la que los milagros tienen como fin provocar una pregunta

[21] H. Conzelmann, *op. cit.*, 22.
[22] Cf. H. J. Held, *op. cit.*, 170.
[23] Cf. H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTS 14 (1968) 232-246.
[24] Cf. *ibid.*, 244.

y un estupor cada vez más profundos (cf. Mc 1,27.34.44; 2,7.12; 3,12; 4,41; 5,43; 6,51s; 7,36s).

Mt inserta el episodio en su ciclo de milagros (cf. Mt 8,23-27), a renglón seguido de dos dichos sobre el seguimiento (cf. Mt 8,18-22)[25]. Que estos dos dichos determinan el horizonte de lo que sigue se ve claramente por el hecho de que el redactor enlaza intencionadamente con lo anterior por medio de ἠκολούθησαν (cf. Mt 8,23 *par.*). Este proceder está indicando que el tema del seguimiento se prolonga en la forma de un relato de milagro, que volverá a dar doctrina sobre la esencia y el estatuto del seguimiento. Ya el repetido αὐτῷ introductorio está indicando que es Cristo quien otorga a los suyos el poder ser discípulos (cf. Mt 8,23). Para desarrollar convenientemente esta idea, Mt abrevia y esquematiza enormemente el material de Mc. Así, por ejemplo, los cuatro versos con que Mc describe la situación quedan reducidos a dos (cf. Mc 4,35-39; Mt 8,23s) y su interés pasa a ser secundario. Todas las indicaciones convergen en el diálogo entre Jesús y sus discípulos. Los factores narrativos, fuertemente estereotipados, no cumplen otra función que la de introducir ese diálogo. Mt prefiere las verbos προσέρχεσθαι y λέγειν, que preparan directamente la petición (cf. Mt 8,2.5s.25; 9,18.20s.27; 14,15; 15,22; 16,1; 17,14s). La petición misma está formulada de tal manera que va más allá de la situación histórica de aquel momento. No es raro que revista la forma de oración dirigida al Kyrios de la comunidad posterior. El apuro mismo de los discípulos hace pensar en la situación de la naciente Iglesia. A la petición de los discípulos no responde Jesús inmediatamente con una palabra de poder, sino con un reproche que es una instrucción sobre lo que es ser discípulo de verdad. A este fin ha trastrocado Mt el orden de Mc, ha tachado la increpación de Jesús al viento y a las olas y ha dado la preferencia al reproche de Jesús a los suyos (cf. Mt 8,26; Mc 4,39s). Un discípulo de verdad no ha de tener miedo ni mengua en la fe. La expresión «poca fe» acusa claramente la mano del evangelista (cf. Mt 6,30; 14,31; 17,20). El interés no se centra en el hecho milagroso como tal. La escena está tan dominada por el diálogo que en Mt no se puede hablar propiamente de un «relato de milagro», sino de un «diálogo sobre el milagro»[26]. El horizonte de este diálogo lo constituye la situación de la oración escuchada, cosa que en ocasiones se subraya indicando en la introducción que el peticionario se postró ante Jesús (cf. Mt 8,2; 9,18). El significado de un milagro nunca se agota para Mt en el hecho mismo: hay un enunciado doctrinal que el milagro incluye y que es preciso proclamar. Por eso en una narración de milagro, Mt se fija preferentemente en el diálogo o en las palabras de Jesús. Uno de los temas centrales de este interés didáctico de Mt es el del seguimiento, como se ve por esta y otras perícopas (cf. Mt 9,2-17; 14,13-33; 15,32-39; 17,14-21). Las diversas variaciones de este tema básico muestran cómo en los detalles de los diversos relatos se reflejan los problemas concretos de la comunidad de seguidores.

Al igual que Mt, Lc toma de Mc el grupo de milagros localizados alrededor del lago (cf. Lc 8,22-56), sin alterar en nada su orden. El relato de la tempestad (cf. Lc 8,22-25) va precedido de la escena de Jesús y sus parientes (cf. Lc 8,18-21), que quieren «verle» a toda costa. «'Verle' quiere decir que quieren ver milagros... Pero no hay milagros por solicitud. Esto lo repite claramente Lucas. Sólo hay milagros por libre don. Esto responde al modo como uno llega a ser 'pariente': por elección libre»[27]. Sin embargo, al situar la escena inme-

[25] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.*, 86; H. J. Held, *op. cit.*, 189-192.
[26] Cf. H. J. Held, *op. cit.*, 221-224.
[27] H. Conzelmann, *op. cit.*, 42.

diata en el mar se crea una situación análoga a la de la presentación de Jesús en Nazaret (cf. Lc 4,16-30) y a la de la pesca con la vocación de Pedro (cf. Lc 5,1-11). La postura crítica de Jesús frente a sus parientes constituye el sombrío reverso de lo que será la auténtica relación con él por fe y libre elección. Este es el tema que Lc quiere desarrollar con la narración de la tempestad calmada, al hacer que Jesús realice ante sus verdaderos parientes, los discípulos, un milagro que nadie en absoluto le ha pedido. Puede verse una alusión a lo mismo en el hecho esotérico de que Lc elimine la presencia de otras barcas (cf. Mc 4,36; Lc 8,22). Es también de notar que, comparado con Mc, Lc deja a los discípulos relativamente en buen lugar: la pregunta que Jesús les dirige supone en ellos fe[28]. Para la comprensión del milagro, el mar desempeña un papel relevante. A diferencia de Mc, Lc no considera el mar como uno de los centros preferidos de la enseñanza de Jesús (cf. Mc 2,13; 3,7; 4,1; 7,31; 8,10). Más que magnitud geográfica, el mar es el lugar teológico de epifanías donde Jesús manifiesta su poder[29]. A este interés teológico responde el que el mar reciba rasgos fatídicos. Esta impresión la acusa más nuestro pasaje al describir la tempestad como un demonio que desciende al agua como elemento propio (cf. Lc 8,33 *par.*)[30]. Nuestra perícopa es, pues, a la vez, una ilustración del verdadero parentesco con Jesús y una epifanía de su poder.

γ) Curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43 *par.*).

Esta perícopa expone el último de los milagros junto al lago y consta de dos narraciones artificialmente ensambladas. Las unen las palabras de Jesús sobre la fe. Pero las une también el hecho de que la inclusión del relato de la hemorroísa provoca el retraso durante el cual muere la niña. La interrupción de la primera narración por medio de la segunda es, desde el punto de vista de la técnica narrativa, un recurso excelente. Ambos episodios muestran en la versión de Mc los rasgos típicos de un relato de milagro[31]. Pero el contexto en que han de leerse no hay por qué ir a buscarlo en paralelos extrajudíos y helenistas, sino en el mundo de la profecía y de la tradición veterotestamentarias. Son más los lazos que unen estas narraciones con la tradición de símbolos y tipologías del AT que con la taumaturgia de la época. Los fundadores de la tradición taumatúrgica judía pueden ser Moisés y Elías. Con referencia a estos modelos se ideaba el tiempo escatológico de salvación como vuelta y cumplimiento definitivo de los tiempos de Moisés y Elías y de las obras poderosas con que Dios había liberado a su pueblo en otro tiempo. En este sentido puede pensarse que Jesús es Moisés o Elías redivivo y el iniciador de los tiempos de salvación anunciados, donde vuelven a producirse los signos de los primeros tiempos. Desde este punto de vista, no es preciso dedicar un espacio especial a demostrar lo claramente que la temática de los milagros de Jesús está ya esbozada en los signos de Elías (cf. 2 Re 2,19-21; 4,1-7.33-37.42-44). Un análisis preciso de los relatos de milagros, incluidos estos dos, ha de tener en cuenta que estos episodios se nos narran siempre desde el punto de vista del observador y del destinatario, nunca del taumaturgo mismo. Esto tendrá consecuencias importantes en la composición de los relatos.

Ambas narraciones concuerdan en que la iniciativa no la toma Jesús, sino

[28] Cf. *ibid.*, 42.
[29] Cf. *ibid.*, 36.
[30] Cf. *ibid.*, 36, 42.
[31] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ⁵1961) 236-243; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁴1961) 78-87.

los hombres. Este rasgo se repite en muchos relatos de milagros (cf. Mc 1,23. 30.32.40; 2,3; 3,1; 4,37; 5,2.22.27; 6,35.48.55s; 7,24s.32; 8,1.22; 9,17s; 10,47). Lo importante no es lo que Jesús hace, sino la situación (enfermedad, necesidad, muerte) con que, sin quererlo ni buscarlo, se ve enfrentado. El centro de gravedad de estos episodios se desplaza claramente del lado de aquello ante lo cual está Jesús. La situación desesperada e indefensa de los hombres es lo que pone en marcha un movimiento que irrumpe sobre Jesús y le obliga a tomar una postura que hace que los hombres acudan a él. Da la impresión de que tanto Jesús como los peticionarios proceden por imperativo de una necesidad superior ineludible. En una ulterior visión retrospectiva se descubre que esa necesidad es un imperativo de la fe en que en Jesús despunta el definitivo tiempo de salvación (cf. Mc 5,34.36). El milagro no es pura cuestión de voluntad.

Llegamos más al fondo si tenemos en cuenta el trasfondo del primero de los relatos milagrosos (cf. Mc 5,27-30). El observador de este suceso llega a la conclusión de que Jesús tiene δύναμις. Pero las raíces de este acontecimiento particular son más hondas. El verdadero punto de arranque es que Jesús actúa por influjo del Espíritu (cf. Mc 1,10.12 *par.).* Es esto algo fundamental, un presupuesto esencial donde él se ve situado. El es portador del Espíritu, cuya δύναμις manifiesta con su palabra. Aquí no se discute la relación entre el Espíritu y la persona, sino que esa cuestión se deja deliberadamente abierta. El Espíritu aparece aquí como elemento activo, mientras que la persona se comporta de forma más bien pasiva. Así se comprende que de Jesús pueda brotar una fuerza sin él pretenderlo. Su poder (cf. expresiones como ἐξουσία, ἔξεστιν, δύναμις, δύνασθαι, δυνατός en Mc) sobrepasa a su querer. A la sombra de incidencias como ésta crece una muy antigua tradición de la *dýnamis* que aflora en los relatos de exorcismos y curaciones de Jesús y desemboca en la cristología del NT.

En la segunda narración (cf. Mc 5,21-24.35-43) nos sale al paso la misma tradición, pero esta vez a través de la palabra. También como portador de la palabra de Dios posee Jesús el Espíritu. Y el Espíritu se exterioriza en su palabra. Que el relato está centrado en el factor palabra se ve porque Jesús ni ora ni ruega: simplemente ordena. Para oídos judíos hay ahí una inaudita provocación a Dios. En la contraposición entre la muerte y el sueño de la muerte se manifiesta la diferencia que media entre esta escena y todos sus paralelos helenísticos. Mientras en éstos, con un eufemismo, se llama a la muerte sueño, en nuestra perícopa muerte y sueño se contraponen. Se trata de una muerte acaecida a la sombra de la promesa de Dios en el signo de la resurrección. Esta contraposición se refleja también en la distancia externa e interna que separa a Jesús de los hombres, distancia que, lejos de reducirse a la doctrina, se debe a que él y los hombres proceden de dos mundos distintos. Jesús vive esta situación aun pasando por encima de que haya quienes no le entienden y hasta se ríen de él (cf. Mc 5,40). La frase final registra el éxito del milagro y la impresión de los testigos. Pero no se queda ahí. Llama la atención sobre algo más o menos común a todos los milagros bíblicos: «El NT... no considera milagro únicamente lo espiritual, como puede ser la conversión, el perdón y la fe. Le interesa afirmar que Dios, en su intervención escatológica, al igual que en la creación, quiere y abarca la corporeidad, es decir, al hombre todo en su mundo» [32].

La elaboración redaccional que Mt hace de esta perícopa muestra que, para él, el relato de un milagro no es más que el vehículo de una determinada en-

[32] E. Käsemann, *Wunder:* RGG VI, 1837.

señanza. Nuestra perícopa sufre una fuerte variación en la versión de Mt (compárese Mc 5,21-23 con Mt 9,18-26: reducción de 23 versículos a 9). La escena pierde así plasticidad, pero el diálogo resulta más diáfano. La introducción estereotipada recuerda de lleno la postura de un peticionario (cf. Mt 9,18). El hecho de que en la versión de Mt la niña esté ya muerta no se debe únicamente a un deseo de hacer crecer la tensión interna del episodio, sino que resalta las especiales dificultades que hubo de superar nuestro peticionario. Dado que Mt ha tachado la recomendación dirigida a Jairo, recomendación de que tenga fe y no tenga miedo (cf. Mc 5,36), hay que ver en su proceder una muestra de fe inquebrantable. Con ello concuerda la circunstancia de que Jesús no opone ninguna resistencia a secundar la invitación (cf. Mt 9,19). Las reflexiones que la mujer se hace consigo misma suponen también un reflejo de su fe (cf. Mt 9,20s). Es común a los sinópticos el que la fe desempeñe un papel previo al milagro, y hay ejemplos donde esto se aprecia con más claridad aún que en éste. Esta fe brota normalmente en una situación de apuro. Se enciende, por así decirlo, en una herida patente o en un resquicio defectuoso de la existencia. Esta experiencia desencadena una serie de acciones que se abren paso hacia Jesús (cf. Mc 2,4; 10,50). A Mt le gusta ilustrar este aspecto modelando un diálogo (cf. Mt 8,5-13; 15,21-28). No es raro que esa fe no logre abrirse camino hasta Jesús sino a través de dificultades (cf. Mt 15,23; Mc 9,18.24; 10,48). Todos estos rasgos prestan a la fe un matiz acusadamente voluntarista. Tanto que Mt puede intercambiar querer y creer (cf. Mt 8,13; 15,28). Abreviando, se puede decir que esa fe es «un movimiento de la voluntad que tiende a Jesús en actitud de ruego» [33]. La fe así entendida desempeña un papel activo en la realización del milagro, como consta por aquello de «tu fe te ha salvado» (cf. Mc 5,34; 9,23; 10,52). Mt suele revestir esta fe en forma de petición. Es el caso de nuestra perícopa. La aplicación consecuente de la ley de la «dualidad escénica» (Bultmann), a la que se sacrifica la disputa de Jesús con sus discípulos (cf. Mc 5,29-33), desemboca directamente en un dicho sobre la fe, cuya importancia viene acentuada por el hecho de que Mt lo hace preceder a la curación. A diferencia de Mc y Lc, Mt introduce ese dicho con θάρσει, fórmula con la que Jesús anima y consuela a sus discípulos (cf. Mt 9,2; 14,27) y que extiende el ámbito de la enseñanza hasta la comunidad posterior. Sigue el dicho sobre la fe que hace milagros (cf. Mt 9,22). Esto o algo similar cumple en Mt la función de principio crítico en la selección y configuración de los relatos de milagro (cf. Mt 8,13; 9,29; 15,28; Mc 7,31-37; 8,22-26). El éxito del milagro se cita sólo de pasada (cf. Mt 9,22). Mt se muestra así hábil intérprete de los relatos de Mc. Su interpretación parece dictada por un interés objetivo. Las menguas se refieren a lo accidental y sirven para resaltar clara y correctamente lo que la tradición quiere decir, como se ve por las correcciones realizadas sobre Mc en nuestra perícopa [34]. Estos puntos de vista determinan la versión que Mt da de la resurrección de la hija del jefe de la sinagoga. Está pensada como una pura consecuencia de la fe paterna. Es acertado observar que el esquema que configura la escena es la situación de oración escuchada. Fe y milagro estarían, según eso, en la relación de petición y cumplimiento [35]. Es patente el trasfondo veterotestamentario de este planteamiento (cf. Is 25,9; 30,19; Sal 107; 145,18s; 33,18ss; 40,2ss; 42,6.12; 43,5; 55,17; 91,14ss).

Lc, que se atiene más estrechamente a su fuente e intenta mitigar las ten-

[33] A. Schlatter, *op. cit.*, 277.
[34] Cf. H. J. Held, *op. cit.*, 204-207; R. H. Fuller, *op. cit.*, 90s.
[35] Cf. H. J. Held, *op. cit.*, 272.

siones entre Mc y Mt, quiere narrar en su versión de la hemorroísa una «acción» de Jesús, destinada al público, a diferencia, por ejemplo, del apaciguamiento de la tempestad (cf. Lc 8,40). Narra lo que Mc, pero con mayor vigor, fluidez, precisión y agilidad. En la introducción destaca que se trata de la «única» hija del jefe de la sinagoga, rasgo que suele atribuirse a su talento narrativo [36], pero tras el cual puede ocultarse también un deseo de «simetría» (H. Flender), como puede observarse en el paralelo lucano de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (cf. Lc 7,11-17). Vigorosamente subraya Lc tanto el papel de la fe (cf. Lc 8,48.50) como la poderosa intervención de Dios, plasmada en el triple παραχρῆμα (cf. Lc 8,44.47.55), en el enfático μὴ φοβοῦ (cf. Lc 8,50) y en el μὴ κλαίετε (cf. Lc 8,52). La recomendación de que no tengan miedo recuerda las manifestaciones angélicas de las «prehistorias» de Mt y Lc (cf. Mt 1,20; Lc 1,13.30; 2,10), que anuncian e inauguran la nueva y definitiva intervención de Dios al instaurarse el plan salvador mesiánico. En este sentido, los milagros remiten a que en Jesús han aparecido los tiempos de salvación, a la vez que acreditan el tiempo de Jesús como tal tiempo de salvación.

δ) Da de comer a cuatro mil (Mc 8,1-10 *par.*).

H. Sahlin y otros piensan que la segunda multiplicación de los panes en Mc no es un duplicado de la primera, sino un paralelo (cf. Mc 6,32-44 *par.*) [37]. Su interpretación ha de partir de la perícopa del endemoniado geraseno, basado en Is 65,1-5 y que describe el primer encuentro de Jesús con el mundo pagano. Dentro del conjunto del Evangelio de Mc, esta escena introduce a un fragmento de composición artificial que llega hasta Mc 8,21. Si se comparan entre sí los relatos de milagro de esta parte, «se llega a la conclusión... de que estamos ante un desarrollo coherente, cuyo hilo conductor es la idea de misión. Jesús juzga en un principio que su misión salvadora se limita a Israel. Pero poco a poco va ampliándose su perspectiva, hasta referir a toda la humanidad su misión salvadora. El endemoniado geraseno es el primer pagano redimido. Y la relación que con él entabla Jesús es por propia iniciativa. El segundo paso lo da la mujer sirofenicia. Y es ella misma quien va en busca de Jesús. Luego vuelve Jesús a relacionarse con los paganos (la perícopa del tartamudo sordo). La situación ha cambiado para entonces por completo: los paganos le reciben con los brazos abiertos. Ya puede Jesús, con una nueva multiplicación, erigir simbólicamente una Iglesia en suelo pagano, a la vera de la Iglesia de Israel, erigida con la primera multiplicación» [38]. Queda abierto el problema de si las diferencias de número y lugar en ambas multiplicaciones nos sirven para clarificar la relación entre las dos, en el sentido de si una alude al círculo de los

[36] Cf. *ibíd.*, 170.

[37] Cf. H. Sahlin, *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markus-Evangeliums:* «Studia Theologica» 18 (1964) 159-172. Cf. también I. Buse, *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes:* ET 74 (1963) 167-170; J. Knackstedt, *De duplici miraculo multiplicationis panum:* VD 41 (1963) 39-51, 140-153; íd., *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium:* NTS 10 (1964) 309-335; A. G. Hebert, *History in the Feeding of the Five Thousand:* «Studia Evangelica» 2 (1963) 65-72; B. van Iersel, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI, 35-44 par.; VIII, 1-20 par.):* NovT 7 (1964) 167-194; íd., *Am Tisch des Herrn:* HLa 17 (1964) 145-149; A. Heising, *Exegese und Theologie der alt- und neutestamentlichen Speisewunder:* ZKTh 86 (1964) 80-96; íd., *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgart 1966); G. Friedrich, *Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mk 6,31-44; 8,1-9:* ThZ 20 (1964) 10-22.

[38] H. Sahlin, *op. cit.*, 169.

doce y otra a los siete que se agrupan alrededor de Esteban [39]. Nosotros nos vamos a fijar más bien en otra diferencia. En la multiplicación de los cinco mil son los discípulos quienes se sienten responsables del pueblo y preparan, por así decirlo, de lejos el milagro y prestan el impulso para él (cf. Mc 6,35s). Jesús parece confirmarles en su papel cuando les dice «dadles vosotros de comer» (Mc 6,37). La razón de este extraño proceder de Jesús puede estar en que inmediatamente antes se ha hablado de la misión (cf. Mc 6,7-12) y la vuelta de los Doce (cf. Mc 6,30), en quienes Jesús ha delegado, en cierto sentido, una parte de su misión para con Israel. En cambio, en la multiplicación de los cuatro mil es Jesús mismo el portavoz de la necesidad del pueblo (cf. Mc 8,2s). Es posible que esta diferencia entre Jesús y los discípulos refleje la situación misionera de la Iglesia. Ya al final de Mc 5,19 resuena de modo llamativo la idea de que, en última instancia, fue Jesús quien dio el impulso a la misión de los paganos, imponiendo al geraseno curado no el seguimiento directo, sino la tarea de proclamar entre los suyos lo que el Señor ha hecho con él. No cabe duda ninguna de que en la configuración de las multiplicaciones han intervenido temas veterotestamentarios (multiplicación: cf. 2 Re 4,24-44; desierto: cf. Ex 16; maná: cf. Dt 32,15; Sal 81,17; 105,40; banquete escatológico: cf. Sal 22,27). Lo que no se ha esclarecido y se sigue discutiendo es el influjo de la práctica eucarística de la Iglesia primitiva.

Ya en la introducción de la escena caracteriza Mt el episodio de la multiplicación de los panes como una escena de instrucción de los discípulos (cf. Mt 15,32), quedando el pueblo al margen como espectador mudo (compárese Mt 15, 35 con Mc 8,6). En Mt es más claro que en Mc el papel mediador de los discípulos entre Jesús y la multitud: «Tomó los siete panes..., se los dio a los discípulos y los discípulos se los dieron a la multitud» (Mt 15,36). En este rasgo y en algunas correcciones más (compárense Mt 15,32 con Mc 8,3; Mt 15, 34 con Mc 8,5) se reconocen indudablemente los rasgos del Señor pospascual y de los ministros de su Iglesia.

Los milagros citados en Mc 6,45-8,26 faltan en Lc. Quizá se deba esta laguna, en última instancia, a que el marco que Mc pone a estos fragmentos —en país «extranjero»— no es compatible con la concepción de Lc, quien limita estrictamente a Galilea la actividad de Jesús [40].

ε) Da de comer a cinco mil (Jn 6,1-15).

Aquí no es preciso determinar hasta qué punto recoge materiales sinópticos la versión joánica de la multiplicación, contenida en el libro de los signos [41]. En cuanto a su marco externo es claro, en primer lugar, que pertenece al grupo de los siete grandes milagros, típico de Jn, milagros a los que, a diferencia de los otros evangelios, da Jn el apelativo específico de σημεῖα. Su valoración dentro del cuarto evangelio puede esbozarse así: los milagros son para Jn algo más que condescendencia con la debilidad humana. Tienen una especie de necesidad. Es cierto que el estímulo concreto que los provoca sigue siendo la indigencia humana. Pero el eliminar esa indigencia es algo marginal. La clave para la comprensión de los milagros joánicos es la convicción de que Dios no puede manifestarse en la tierra sin el fulgor del milagro que le presenta como creador. La postura del evangelista frente a los milagros está tan lejos del afán

[39] Cf. A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, 54.

[40] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, 45-48.

[41] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.*, 101; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1965); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (primera parte) (Friburgo de Br. 1966) 51-54.

exagerado de milagros como de la crítica unilateral de los mismos. El patrón lo saca de la cristología. Su crítica a los milagros comienza allí donde se busca a Jesús no por sí mismo, sino por sus dones, allí donde sus dones comienzan a desplazar a Jesús. Por eso ha tachado de la tradición de milagros las curaciones de posesos, por ejemplo. Pero también Jn piensa que Dios no otorga su gloria sin sus milagros. Por eso nos ha transmitido toda una serie de milagros, lo más «milagroso» del NT [42].

El relato de la multiplicación de los panes lo ha tomado de la «fuente de los signos», alterándolo con añadidos y explicaciones de poca monta [43]. Lo que más resalta frente a las versiones de los sinópticos es cómo se ha acentuado la soberanía de Jesús, así como la orden expresa de recoger las sobras (cf. Jn 6,12). Toda la escena sirve de introducción y presupuesto del gran discurso simbólico subsiguiente sobre Jesús como pan de vida (cf. Jn 6,22-65). No es una innovación caprichosa. Jn entresaca aquellas líneas que son comunes a la tradición sinóptica. Pero lo hace más a conciencia y más expresamente (cf. Jn 5,1-47; 9,1-41; 11,1-46). El discurso del pan es, en cierto modo, la interpretación del milagro precedente. Para comenzar, Jesús rechaza claramente el afán milagrero de la multitud. Eso clasifica la multiplicación, en cuanto a rango y significado, entre los «signos» (cf. Jn 6,26; y ya Jn 6,14). Entre tales «signos» se cuentan sucesos milagrosos muy determinados, que se «ven» (cf. Jn 2, 23; 6,2.14) [44] y cuyo autor es sólo Jesús. Por eso no se producen más que durante la actividad pública del Jesús histórico (cf. Jn 12,37). Su función es hacer que los hombres piensen y entiendan más a fondo (cf. Jn 3,2; 7,31; 9,16; 11,47). No basta percibirlos por fuera (cf. Jn 4,48). El signo, por su misma constitución esencial, ha de ser percibido y contemplado en la fe. Sólo entonces comienza a hablar (cf. Jn 3,11; 6,26; 11,4.40). Lo que el creyente logra ver es la gloria del Cristo que actúa en la tierra. El signo hace que se mire al que lo realiza, que su gloria y poder salvador se transparenten sobre el fondo de la creación. Esta densidad cristológica propia de los signos presenta a Jesús como el lugar de la presencia y de la acción de Dios. En Jesús se colma la intervención escatológica de Dios (cf. Jn 6,35; 2,21).

Luego equipara Jesús el pan de la vida, con el cual se identifica una y otra vez (cf. Jn 6,35-51), a su carne, la carne que él dará por la vida del mundo (cf. Jn 6,51). Con ello se desvelan los paralelismos que median entre el milagro de la multiplicación y la eucaristía. Y a la vez se decantan las líneas que unen los «signos» de Jesús y sus «obras» o su «obra», su elevación en cruz. En pura terminología, los signos pueden en Jn llamarse también obras. Pero será difícil, si no imposible, hacerse entonces cargo de los rasgos comunes y diferenciales de ambos. El horizonte para una comprensión correcta de lo que son los ἔργα lo tenemos en la idea del envío del Hijo por el Padre. El papel preferente de las «obras» es acreditar a Jesús como enviado de Dios (cf. Jn 5,36; 10,25.37s; 14,11; 15,24), ya que aportan un testimonio fidedigno (cf. Jn 10,38; 14,11; 15,24) de que el Padre está en su Hijo y por él actúa (cf. Jn 14,10s). Así, desenmascaran el verdadero rostro de quien no cree e impelen a creer en Jesús (cf. Jn 10,25s; 15,24). En este significado forense son muy afines obras y signos. Junto a estas ideas late también en la versión joánica de la multiplicación la idea del auxilio y la misericordia de Dios. A su modo supone una prueba

[42] Cf. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tubinga ²1967) 43-45.

[43] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.*, 98-117; R. Schnackenburg, *op. cit.*, 51-53, 344-356; D. Mollat, *Le semeion johannique:* BEThL 13 (1959) 209-218.

[44] Cf. F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Friburgo de Br. 1965).

del poder de Dios en el ámbito de lo provisional. «Tales pruebas son realmente ambiguas. Y aisladas inducen a error... Quien no contempla en el don al donante y quien no es conducido por los dones al donante, confunde lo celeste con lo terreno y cae. Dicho de otro modo: el Logos que sale al encuentro del hombre no es únicamente alguien en quien se nos da agua, pan, luz, vida celeste, la verdad y el gozo, como si todo consistiera en aceptar ese mensaje. Procede de tal modo que su palabra se acredita incluso en el ámbito de lo provisional, y hay signos que declaran su verdadera dignidad. Tales signos pueden desorientar al mundo. Pero los suyos descubren en ellos a su pastor y la puerta de su redil. No hay palabra sin signos» [45].

b) Historicidad de los milagros de Jesús.

Las reflexiones precedentes han mostrado que en los relatos bíblicos de milagros nos encontramos con interpretaciones de hechos, no con esos hechos mismos. Son claras las huellas de complejas evoluciones. El problema de su historicidad cedió el paso al problema de su mensaje y significado. Este intento de interpretación, interesado sobre todo en el lenguaje y en los enunciados de los relatos, vio que en más de una ocasión eran muy variadas las posibles interpretaciones, variedad que ha quedado plasmada incluso en las diversas versiones bíblicas del mismo episodio. Parece que el modo como los autores bíblicos han procedido frente a estos sucesos —proceder descrito en el apartado primero— tiene frente al tratamiento puramente histórico la ventaja indiscutible de situarse más cerca de la verdadera intención de dichos sucesos y relatos y más cerca de lo que los mismos quieren seguir diciendo al lector futuro al cabo del tiempo. Pero sería errado esgrimir este punto de vista antitéticamente. No se puede prescindir de valorar esos textos en cuanto fuentes históricas. Ello puede, además, contribuir a arrojar más luz sobre lo que antes no distinguíamos sino a medias.

Los testimonios extrabíblicos de la actividad taumatúrgica de Jesús son discutidos en cuanto a valor y significado [46]. En cambio, esa actividad taumatúrgica misma está anclada en lo más hondo del kerigma neotestamentario, tal como nos consta en la Biblia [47]. Pero si se pregunta qué es lo que concretamente ocurrió, el texto no nos da directamente la respuesta deseada. Lo que de hecho ocurrió se nos escapa. Otro elemento que entra en juego es el hecho de que el concepto bíblico de milagro no se guía por la ley de causalidad, sino que depende de una visión teocéntrica de la naturaleza. La Escritura no conoce una ley natural autónoma que Dios tendría que quebrantar. Pese a los paralelismos, un cotejo con las otras religiones atestigua la originalidad de los relatos evangélicos de milagro [48]. A la pregunta de hasta qué punto los relatos de milagro enlazan con el Jesús histórico se intenta responder con la comprobación de si el material discursivo documenta al material narrativo. Relativamente bien documentada estaría la actividad exorcista de Jesús, que puede remitirse al dicho sobre Belzebú transmitido por Mc 3,22s y por Q (cf. Lc 11,19; Mt 12,27). De exorcismos y curaciones se habla también en el discurso de misión (cf. Mc 3,14s; Lc 10,9 *par.)* y en Lc 13,32; y, cuando Jesús responde a la pregunta del Bautista (cf. Mt 11,5s; Lc 7,22s), alude sobre todo a sus curaciones; y la bienaventuranza de los discípulos (cf. Mt 13,16s; Lc 10,24), así como las dia-

[45] E. Käsemann, *op. cit.,* 96s.
[46] Cf. H. van der Loos, *The miracles of Jesus* (Leiden 1965) 151-155.
[47] Cf. E. Käsemann, *Wunder:* RGG VI, 1837.
[48] Cf. A. Vögtle, *Wunder:* LThK X (1965) 1255-1261.

tribas contra las ciudades galileas (cf. Mt 11,20-24; Lc 10,13-15), no hacen sino una alusión genérica a su actividad taumatúrgica. Estas tradiciones tienen todas las garantías de credibilidad histórica. De todos modos, hay que guardarse de querer fundar unilateral y exclusivamente el material narrativo de la Biblia en el material discursivo. Un material narrativo excesivamente impreciso y exiguo dejaría también sin suelo firme al material discursivo.

En los evangelios tenemos los milagros en tres formas. Los sumarios son, sin duda, obra de los diversos redactores. Dichos sumarios caracterizan la actividad taumatúrgica de Jesús en general, a veces con expresiones que hacen cierta referencia a determinados relatos de milagro (cf. Mc 1,32-34 *par.;* 3,7-12 *par.;* 6,5s *par.;* 6,33-56 *par.;* Mt 4,23-25; 9,35; 14,14 *par.;* 15,29-31; 19,2; 21,14; Lc 7,21). Estos sumarios sirven para concluir resumiendo anteriores narraciones o para introducir narraciones subsiguientes a modo de epígrafe. Por otra parte, no es raro que en los llamados diálogos polémicos y de escuela encontremos milagros concretos. El episodio milagroso es, en este caso, el marco de un dicho o una polémica de Jesús. Su papel es entonces secundario (cf. Mc 2,1-12 *par.;* Mt 12,22s *par.).* Este condicionamiento cambia cuando expresa y únicamente se narran milagros. Aun cuando sea oscuro el problema de su origen, no puede hoy negarse que ciertas narraciones de milagros constituían una unidad fija ya antes de que los evangelistas hicieran su labor redaccional. Así, por ejemplo, se habla de que los milagros del lago (cf. Mc 4,35-5,43) formaban un bloque de tradición ya antes de Mc. Igualmente se supone que el ensamblaje de la curación de la hemorroísa con la resurrección de la hija de Jairo es anterior a Mc [49]. Es también característico de la forma en que hoy tenemos los relatos evangélicos de milagro la tendencia a hacerlos nominales, aun cuando la identificación en cada caso sea imposible. Un examen de la obra redaccional de cada evangelista comprueba la cautela y la fidelidad a la tradición. En una serie de milagros se destaca intencionadamente su carácter público. Así, por ejemplo, los exorcismos y curaciones suceden en público y al público van expresamente destinados. Las reacciones, los coros finales y los sumarios (cf. Mc 1,27.32-34.39; 2,12; 3,10-12; 6,55; 7,37) suponen la publicidad. De ahí se sigue, cuando menos, que el hecho de que Jesús realizaba expulsiones de demonios y curaciones era público y notorio durante el tiempo de su actividad. Todas estas reflexiones desembocan en la pregunta: ¿de dónde vienen las narraciones de milagros? Se puede responder con R. H. Fuller: «A pesar de que la tradición de que Jesús realizó exorcismos y curaciones (quizá éstas fuesen también originariamente exorcismos) esté muy bien atestiguada, de ninguno de los relatos evangélicos de milagro puede probarse con seguridad que sea auténtico. Unos pocos pueden remontarse a recuerdos concretos. Pero la mayor parte de ellos fueron probablemente de libre creación, sobre la base de la impresión general dejada por la actividad de Jesús» [50]. A esta explicación se le pueden poner reparos, ya que es discutible que esa «impresión general» dejada por la actividad de Jesús (¿cuándo, cómo, en quién actuó?) sea base suficiente de la existencia de muchos, y en gran parte coincidentes, relatos de milagro. El problema de la historia de las formas debe en este punto dejar paso a la crítica histórica. Ni siquiera en el caso de los milagros de Jesús puede sustituirse lo histórico por una consideración sociológica o histórico-formal. También en este terreno hay que respetar las reglas de juego relativamente propias de lo histórico.

Quien a propósito de los milagros bíblicos pretenda salir por los fueros de

[49] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.,* 62.
[50] *Ibid.,* 46.

la historia ha de estar bien dispuesto a preguntarse con toda seriedad si no volverá a abocar el problema a un callejón sin salida, cuya superación cuenta entre los logros indiscutidos de la historia de las formas. Al interrogar a las narraciones neotestamentarias en cuanto fuentes históricas habría que contar, por tanto, con el riesgo de que la realidad histórica en ellas escondida se difumine todavía más. De hecho, se hace un planteamiento más histórico cuando uno se contenta con los enunciados sacados directamente del texto. La curiosidad histórica no puede explicar por sí sola nuestro interés por la historicidad de los relatos de milagro del NT. Un planteamiento genuinamente histórico se sabe, en último término, al servicio de un interés superior y más amplio: con W. Dilthey, podemos llamarlo interés por la vida. Este interés es una componente tan real de la vida del intérprete como de la del autor del texto. Esta concordancia de interés funda también, en el caso de los milagros de Jesús, el interés histórico; establece las condiciones para su comprensión y echa el puente entre el pasado y el presente enunciativo del texto. Es claro que un texto no se entiende sino cuando se logra dar con aquello que lo provocó. Sólo esta vuelta del texto a su origen permite llegar del texto a una afirmación válida para el presente. Vistas así las cosas, el problema de la historicidad de los milagros recogidos en los evangelios no está bien planteado sino cuando remite al «texto» de tales textos. Ahora bien, ese «texto» es aquella realidad de la que proceden los textos bíblicos, a la que nos guían y en la que nos hacen detenernos. Ese texto básico de los relatos de milagro del NT lo dilucidaremos en el apartado siguiente.

La mentalidad histórica nos dice que esa realidad objetiva original, al tomar forma verbal en las narraciones, ha recibido a su vez una impronta histórica. La tensión aquí manifiesta entre una realidad supratemporal y un lenguaje temporal no es de un carácter tan absoluto que excluya toda posibilidad de comunicación entre el autor de entonces y sus intérpretes de después, entre el tiempo en que el texto surgió y el tiempo en que se lee. Esa posibilidad se debe, en último término, al hecho de que en todo cambio existen factores de continuidad. Precisamente en los milagros bíblicos inciden ámbitos de experiencia humana (enfermedad, muerte, posesión demoníaca) que son tan antiguos como la humanidad y, por su carácter enigmático, preocupan siempre al hombre.

Nuestra inquisición histórica ha de abordar aún la diferencia existente entre el lenguaje y la realidad en otro aspecto: el de la oposición entre el documento y el hecho histórico de que ha surgido. Un texto expone siempre un trozo de historia fosilizada, surgida del hecho y sólo comprensible recurriendo a él. Ese hecho no puede, de ningún modo, coincidir plenamente con lo que el texto dice, ya que abarca todo el horizonte que está en la base del texto y constituye la situación histórica que ha hecho posible que el texto haya surgido y diga lo que dice. Con otras palabras: no basta con explicar el contenido del texto; hay que examinar y explicar también su contexto existencial. La realidad que en el texto se hace lenguaje no ha podido ser dicha sino porque esa realidad es para el autor presencia manifiesta. Sólo se llega a la totalidad del texto cuando uno se adentra en la relación que media entre la realidad y el origen del texto. Tanto el lenguaje como la realidad del texto se remontan a un hecho original, al texto original común que está en la base de ambos.

Todo esto quiere decir que el problema de la historicidad de los milagros de Jesús no se resuelve remitiendo a paralelos extrabíblicos ni intentando una simple reconstrucción de las circunstancias históricas. Hay que recurrir más bien al acontecimiento global que constituye la fuente de la realidad de los milagros de Jesús y del discurso que los narra. Quien con esta perspectiva lea los relatos milagrosos del NT habrá de ser muy cauto a la hora de juzgar los

detalles históricos, pero fundamentalmente no podrá dudar de la historicidad de los milagros referidos. El acceso a esa historicidad no se consigue tanto por el camino de la documentación histórica cuanto partiendo de la realidad y manifestación de Jesucristo.

c) Los milagros de Jesús a la luz del misterio de Cristo.

Las reflexiones anteriores sobre el significado y la historicidad de los milagros de Jesús tienen su prolongación lógica en el problema de cuál es la realidad que está en la base de los relatos de milagro. Si se responde guiándose por el material bíblico, el punto de partida estará en la línea de un fenómeno literario.

Una simple observación nos dice que si los hechos de un hombre se toman aislados pueden, sí, contemplarse y narrarse, pero no explicarse y entenderse. Están todavía más vinculados a un contexto que las palabras. Y por eso precisan más de interpretación. Dado que no entregan su misterio por las buenas y al primer postor, están aún más expuestos, por ejemplo, a la arbitrariedad y a la desvalorización que las palabras. Por eso, más aún que las palabras de un hombre, son sus hechos los que están clamando que se les lea y entienda en su contexto. No es raro que la pregunta de cuál es el puesto y el valor de cada obra dentro del conjunto de una vida no reciba respuesta sino desde su fin, donde se esclarecen sus frutos y su misterio. Paradójicamente, ocurre que lo que al final se manifiesta marca un nuevo comienzo, y es desde ahí y hacia ahí como ha de escribirse la historia de una vida. Ni que decir tiene que ese fin no coincide necesariamente con el final biológico de un hombre. Hay quienes mueren ya antes de su muerte. En ese caso consta ya de antemano cuál es el entramado de esa vida. Pero puede también pasar que ese fin, para madurar del todo, necesite de un proceso más largo que sobrepase la barrera temporal de la muerte.

Si preguntamos en este sentido por el contexto de los relatos de milagro en el NT y de los propios milagros de Jesús, nos vemos remitidos inevitablemente al nuevo comienzo de su vida inaugurado precisamente por su final. Tanto ese final como ese comienzo se encuentran, según el NT, cuando Dios resucita a Jesús crucificado. Esto señala el punto de partida histórico de la fe en Cristo y viene a ser la fuente de que brota y se alimenta la penetración creyente [51]. Tanto la forma como el alcance y las consecuencias de este acontecimiento pueden explicarse y describirse en la línea de un «hecho de lenguaje» originario. La resurrección de Jesús desempeña a la vez la función de acontecimiento desencadenante y la del mensaje que debe proclamar. En el deber de hablar que comienza con ella encontramos sin duda uno de los aspectos originarios, si no el primordial, de la resurrección. El hecho de que a los discípulos, en cuanto testigos, les resulte imposible seguir callando forma parte esencial del mensaje de la resurrección (cf. Hch 4,20). El mensaje mismo les obliga a hablar y les capacita para ello (cf. Hch 2,14ss; 3,12ss; 4,8ss.31; 7,1ss; 10,34ss; 11,4ss). Una vez despierta en ellos la fe en la resurrección, no puede seguir siendo una fe muda. Quiere hablar, confesar, sufrir. Crea hombres que tienen algo que decir. Y eso, con una necesidad tan apremiante, que no pueden vivir sin decir lo que tienen que decir. Esta dinámica, que despunta con la Pascua, retoña en la historia de la joven Iglesia con una intensidad y extensión sin precedentes. La génesis de la Iglesia coincide esencialmente con este milagro «verbal» (cf. Hch 2) o, mejor, es ese milagro mismo. Y los fenómenos externos conco-

[51] Cf. R. Schnackenburg, *Cristología del NT*, supra, pp. 186-314.

mitantes son intrascendentes comparados con lo que entonces despertó la fe e impulsó a una transmisión entusiasta. Es notable el que no sean uno ni dos quienes se ponen en movimiento. Todo aquel que se ve alcanzado se convierte en un creyente que tiene que proclamar el mensaje original con seguridad. El contenido que una y otra vez se repite se resume en la breve profesión de que Jesús ha resucitado de verdad (cf. Mc 16,6; Mt 28,6; Lc 24,6.34; Hch 2, 24.32; 3,13ss.26; 4,10; 5,30s). La fe pascual de la comunidad de discípulos que ahí se manifiesta, lejos de quedarse en una simple repetición de lo mismo, desencadena un proceso de rememoración (cf. Jn 15,26; 16,4.13) que vierte en palabras la vida y la actuación pasadas de Jesús. Ese proceso vuelve a despertar, por así decirlo, todo el pasado de Jesús y proporciona a los discípulos la clave para entender la realidad y el sentido de ese pasado. En la confesión de que el Crucificado ha resucitado vuelve a resonar inconfundiblemente el Jesús histórico. En el caso de los milagros, esto quiere decir que la resurrección de Jesús y la fe en ella despiertan en los discípulos el recuerdo de las acciones de Jesús y los ponen en trance de hablar de ellas con veracidad. Resulta así que es el acontecimiento Cristo, con el desarrollo y la plenitud alcanzada en la Pascua, el texto inmediato al que deben su origen los relatos neotestamentarios de milagros. Cuando decimos que el acontecimiento pascual es la fuente de la comprensión y consignación de los milagros de Jesús, no estamos excluyendo ni mucho menos la importancia de lo históricamente acontecido. Pero sí decimos que esto último no puede decirse sino por el rodeo y a la luz de lo primero. Si tenemos en cuenta que los discípulos necesitaron que se les abrieran los ojos, nada tiene de extraño que vieran la realidad pasada de Jesús también de un modo nuevo. Pero sería equivocar radicalmente lo que en esa nueva visión y presencia de la vida de Jesús hay de influjo divino preconizar en su nombre que entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se abre una grieta insalvable. Las relaciones existentes entre el acontecimiento Cristo y los milagros pueden ponerse de manifiesto en una doble consideración. Por una parte, se puede decir que el acontecimiento Cristo, una vez manifestado definitivamente en el acontecimiento pascual, interpreta los milagros de Jesús. Por otra, puede decirse que los milagros contribuyen sustancialmente a interpretar y realizar el misterio de Cristo.

α) El acontecimiento Cristo interpreta los milagros de Jesús.

Al afirmar que sólo la fe en el Resucitado nos da la base para poder hablar de los milagros de Jesús y para creer en ellos estamos expresando un orden irreversible de valores. De ahí que el patrón de toda interpretación de los milagros de Jesús no haya de ser cada una de las acciones milagrosas del Jesús histórico, sino el único gran milagro que es Cristo mismo y que se manifestó plenamente en su resurrección de entre los muertos. Remitiéndonos a la versión que da Mt de la exigencia de un signo por parte de los judíos (cf. Mt 12,39-41), el signo como tal resulta ser el signo de Jonás, es decir, la resurrección: sobre ese horizonte debe moverse en adelante toda interpretación de los milagros. Toda comprensión de los milagros que de ello prescinda es inválida. Y en ello tenemos además la base para una nueva comprensión de qué es lo que en el ámbito cristiano puede seguirse considerando como milagro.

Al emprender una revisión del concepto de milagro a partir de la resurrección, resulta, en primer lugar, que todos los demás milagros se relativizan. Su significado cambia desde el momento en que el milagro expresado en la confesión de «ha resucitado» se convierte en límite y norma de todos los milagros. Dado que los milagros neotestamentarios se dicen precisamente del Jesús resucitado de entre los muertos, se establece un modo nuevo de definir la com-

prensión del milagro. Desde entonces es el acontecimiento Cristo el lugar donde definitiva y permanentemente «se superan» los milagros. Sólo la resurrección da derecho a atribuirlos a Jesús de modo inamisible e intransferible como obras «suyas». La resurrección proporciona el texto o el contexto donde los milagros deben insertarse. Sólo desde esta perspectiva se dilucida cuál es su puesto en la vida y la obra de Jesús. Así, el misterio de Cristo aparece como la verdadera fuerza de que proceden tanto los relatos como los milagros mismos. Este misterio domina todos los detalles históricos y recuerdos de la vida de Jesús. Al ponderar todas estas ideas se nos abre una vía para interpretar los fenómenos maravillosos del ámbito extracristiano. Si se reconoce el principio de la universalidad del acontecimiento Cristo, entonces hay que contar con la posibilidad y con el hecho de que el Λόγος σπερματικός de los Padres de la Iglesia esté también en acción en el ámbito extracristiano.

β) Los milagros de Jesús interpretan el acontecimiento Cristo.

Al igual que la visión neotestamentaria del milagro depende decisivamente del acontecimiento Cristo, también el misterio de Cristo está en esencial relación de dependencia de esos mismos milagros. Para poder vivir, el misterio de Cristo necesita desplegarse, explicitarse, plasmarse. En este sentido tiende a los milagros. Los milagros son ineludibles para una recta instauración del acontecimiento Cristo. Contribuyen a expresar lo que está en juego en la manifestación de Cristo. Tienen una función intransferible en la determinación de lo que es el acontecimiento Cristo, función que puede ser de carácter explicativo, correctivo, complementario, lindante y deslindante. Son como las huellas imborrables dejadas por el misterio de Cristo. Constituyen el cuerpo visible y tangible de su mensaje. Con ellos se inscribe en la órbita y la luz del misterio de Jesús un fragmento de su pasado. Y lo que aquí está en juego no es sólo una inserción cronológica del Jesús histórico, sino la conciencia de una unidad y una interconexión en definitiva inalienables. A partir de ahí no tenemos derecho a meter determinados milagros del NT dentro de una «cuenta teológica» o «histórica cerrada»[52]. Puede que los milagros de Jesús nos hagan hoy sentir más el escándalo y la necedad del misterio de Cristo que su riqueza. Pero también este escándalo es algo integrante de la fe en Cristo.

A la luz de los enunciados neotestamentarios, los milagros de Jesús reflejan el misterio de su persona, no a retazos, sino en toda su plenitud. Indican y preparan la muerte y resurrección de Jesús, al igual que, de modo provisional pero completo, desarrollan qué significan salvación y redención. Su carácter excepcional y esporádico hace también notar lo que todavía falta para que se colme la realidad Cristo. Mejor que las palabras, los milagros expresan con su unidad y diversidad las dimensiones concretas de la realidad Cristo.

Estas dos líneas interpretativas —el acontecimiento Cristo interpreta los milagros y los milagros interpretan el acontecimiento Cristo— forman una unidad indisoluble. La diferencia es que en un caso tenemos la base que hace posible los milagros y sus narraciones, y en el otro, su necesidad. No se da lo uno sin lo otro. A la interpretación de los milagros por medio del acontecimiento Cristo responde la interpretación del misterio de Cristo por los milagros. No es éste un proceder gratuito. Es un proceso vital necesario y esencial de la fe en Cristo. Con ello se niega con razón tanto la posibilidad de un pasado objetivamente perceptible como la de una relevancia abstracta de Cristo. Sería miope decir que los relatos de milagro deben establecer y conservar el pasado de Cristo. Es el acontecimiento Cristo el que impide que ese pasado

[52] Cf. R. H. Fuller, *op. cit.*, 45.

sea sólo pasado, el que lo pone en movimiento y, así, lo transforma, aun cuando su reproducción se ajuste exactamente al desarrollo histórico de los acontecimientos. Sin esta transformación perdería el pasado de Jesús su verdad propia. A todo ello se añade que las acciones milagrosas de Dios no pueden encuadrarse en ninguno de los métodos racionales y se resisten a todo intento de explicación. El Cristo de los milagros confronta con todo rigor al creyente con las aristas de la historia y de su misterio: «Dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,6).

CHRISTIAN SCHÜTZ

BIBLIOGRAFIA

I. EL BAUTISMO DE JESUS

1. *Artículos*

Catholicisme, I (París 1948) 1228-1229: *Baptême de Jésus* (H. Cazelles).
DBS I (1928) 852-924: *Baptême* (A. d'Alès y J. Coppens).
DThC VIII, 1 (1947) 646-656: Jean-Baptiste (H. Houbat).
Haag, H., *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 210-217: *Bautismo* (A. Hulsbosch).
LThK IX (1937) 1018-1020: *Taufe Christi* (J. Sauer).
LThK IX (²1964) 1323-1327: *Taufe Christi* (J. Blinzler-E. Sauser).
NCE I (1967) 54-58: *Baptism* (H. Müller).
ThW I (1933) 527-542: *Βάπτω...* (A. Oepke).

2. *Monografías*

Bartsch, H. W., *Die Taufe im Neuen Testament:* EvTh 8 (1948-49) 75-100.
Best, E., *Spirit-Baptism:* NT 4 (1960) 236-243.
Bieder, W., *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (Zurich 1966).
Braun, H., *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin,* en H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 168-172.
Bretscher, P. G., *Exodus 4,22-23 and the voice from heaven:* JBL 87 (1968) 301-311.
Bromiley, B. W., *The Baptism of Jesus:* ChrTo 9 (1965) 559-560.
Buse, I., *The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah 63:* JThS 7 (1956) 74-75.
Cock, J. de, *Het symbolism van de duif bij het dopsel van Christus:* «Bijdragen» 21 (1960) 363-376.
Cullmann, O., *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zurich ²1958).
Daniélou, J., *Sacramentum futuri* (París 1950).
Dölger, F. J., *Der Duchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe,* en F. J. Dölger, *Antike und Christentum,* II (Münster 1930) 70-79.
Dutheil, J., *Le baptême de Jésus au Jourdain* (Estrasburgo 1961).
Feuillet, A., *Le Symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême:* RSR 46 (1958) 524-544.
— *Le Baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11):* CBQ 21 (1959) 458-490.
— *Le baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 321-352.
— *Le coupe et le baptême de la Passion (Mc 10,35-40; cf. Mt 20,20-23; Lc 12,50):* RB 74 (1967) 356-391.
Knackstedt, J., *Manifestatio Ss. Trinitatis in Baptismo Domini:* VD 38 (1960) 76-91.
Kudasiewicz, J., *Chrzest Chrystusa:* AtKapl 68 (1965) 151-164.

Kuss, O., *Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament,* en O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung,* I (Ratisbona 1963) 93-120.
La Potterie, I. de, *L'onction du Christ:* NRTh 90 (1958) 225-252.
Legault, A., *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant:* ScEccl 13 (1961) 156-158.
Lindijer, C. H., *Jezus' doop in de Jordan:* NTT 18 (1964) 177-192.
Lundberg, P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Lund 1942).
Nisin, A., *Histoire de Jésus* (París 1960; trad. española: *Historia de Jesús,* Barcelona 1966).
Schneider, J., *Der historische Jesus und die urchristliche Taufe,* en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 530-542.
Vögtle, A., *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en J. B. Metz-W. Kern-A. Darlapp-H. Vorgrimler, *Gott in Welt,* I (Friburgo 1964) 608-667.
Wilkens, W., *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas:* ThZ 23 (1967) 26-47.
Zeller, D., *Jesu Taufe - ein literarischer Zugang zu Markus 1,9-11:* BuK 23 (1968) 90-94.

II. LA TENTACION DE JESUS

Artículos de diccionarios

Haag, H., *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 1914s: *Tentaciones de Jesús* (J. de Fraine).
LThK X (1965) 747s: *Versuchung Jesu* (R. Schnackenburg).
ThW VI (1959) 33-37: *Πεῖρα* (H. Seesemann).

Otra bibliografía

Argyle, A. W., *The Accounts of the Temptations of Jesus in Relation to the Q-Hypothesis:* ExpT 64 (1952-53) 382.
Baumbach, G., *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (Berlín 1963).
Bertrangs, A., *Jesus in de woestijn:* «Het Heilig Land» NS 17 (1964) 68-69.
Best, E., *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (Cambridge 1965).
Brändle, M., *Theologie der Versuchung Jesu:* «Der grosse Entschluss» 15 (1959-60) 292-298.
Cooke, B., *The Hour of Temptation:* «Way» 2 (1962) 177-187.
Dobbe, P., *The Temptations:* ExpT 72 (1959-60) 91-93.
Dondorp, A., *De verzoekeningen van Jezus Christus in de woestijn* (Kampen 1951).
Dupont, J., *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* NTS 3 (1956-57) 287-304.
— *Les tentations de Jésus dans le désert (Mt IV, 1-11):* «Assemblées du Seigneur» 26 (1962) 37-53.
— *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc (Luc IV, 1-13):* «Sciences Ecclés.» 14 (1962) 7-29.
— *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966) 30-76.
— *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas 1968).
Duquoc, C., *La tentation du Christ:* LumVi 73 (1961) 21-41.
Fascher, E., *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Halle 1949).
Feuillet, A., *Le récit lucanien de la tentation (Lc IV, 1-13):* Bibl 60 (1959) 613-631.
— *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1,12-13):* EstB 19 (1960) 49-73.
Folch Gomes, A., *As Tentações do Senhor:* «Rev. Gregoriana» 10 (1963) 4-18.
Gerhardson, B., *The Testing of God's Son (Matt 4,1-11 and par)* (Lund 1966).
González Faus, J. I., *La tentación de Jesús y la tentación cristiana,* en *La teología de cada día* (Salamanca 1976) 27-61.

Graham, E., *The Temptation in the Wilderness:* ChQR 162 (1961) 17-32.
Haverott, J., *Ist Jesus Christus von innen her versucht worden?: In Verbo tuo* (Siegburg 1963).
Hirsch, S., *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu* (Berlín 1932).
Holzmeister, U., «*Jesus lebte mit den wilden Tieren*» *Mk 1,13,* en *Vom Worte des Lebens* (Münster 1951) 85-92.
Hyldal, N., *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels:* TS 15 (1961), 113-127.
Kelly, H. A., *The Devil in the Desert:* CBQ 26 (1964) 190-220.
Ketter, P., *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (Münster 1918).
Köppen, K. P., *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche* (Tubinga 1961).
Leder, H. G., *Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte. Zur Interpretation von Mk I, 12f:* ZNW 54 (1963) 188-216.
Leonardi, G., *Le tentazioni di Gesù nel Nuovo Testamento prescindendo di quelle sinottiche nel deserto:* SP 11 (1964) 169-200.
Lohmeyer, E., *Die Versuchung Jesu:* ZSTh 14 (1937) 619-650.
Mauser, U. W., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition* (Londres 1963).
Meyer, A., *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi* (Zurich 1914) 434-468.
Riesenfeld, H., *Le caractère messianique de la tentation au désert,* en *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Brujas 1962) 51-63.
Sabbe, M., *De tentatione Jesu in deserto:* CollBrug 50 (1954) 200-222.
Schnackenburg, R., *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern:* ThQ 132 (1952) 297-326.
Steiner, M., *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène* (París 1962).
Strange, M., *Temptations:* «Worship» 36 (1962) 227-234.
Taylor, A. B., *Decision in the Desert. The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy:* «Interpretation» 14 (1960) 300-309.
Thompson, G. H. P., *Called-Proved-Obedient. A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke:* JTS 11 (1960) 1-12.
Vosté, J. M., *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu* (Roma 1934).
Zehndorfer, P., *Die Versuchung Jesu und die Versuchung Israels* (Viena 1961).

III. LA TRANSFIGURACION DE JESUS

Artículos de diccionarios

Haag, H., *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963): *Transfiguración* (G. Schneider).
LThK X (1965) 709s: *Verklärung Jesu* (J. Blinzler).

Otra bibliografía

Baltensweiler, H., *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Zurich 1959).
Blinzler, J., *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (Münster 1937).
Boobyer, G. H., *St. Mark and the Transfiguration:* JThS 41 (1940) 119-140.
— *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edimburgo 1942).
Caird, G. B., *The Transfiguration:* ExpT 67 (1955-56) 291-294.
Carlston, C. E., *Transfiguration and Resurrection:* JBL 80 (1961) 233-240.
Dabeck, P., «*Siehe, es erschienen Moses und Elias*» *(Mt 17,3):* Bibl 23 (1942) 175-189.
Dabrowski, E., *La Transfiguration de Jésus* (Roma 1939).
Denis, A.-M., *Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez Marc:* VS 41 (1959) 136-149.
Durwell, F. X., *La transfiguration de Jésus:* VS 35 (1951) 115-126.

Feuillet, A., *Les perspectives propres à chaque évangeliste dans les récits de la Transfiguration:* Bibl 39 (1958) 281-301.
Gerber, W., *Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f par:* ThZ 23 (1967) 385-395.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga ²1964).
Hirsch, S., *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu* (Berlín 1932).
Höller, J., *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte* (Friburgo de Br. 1937).
Käsemann, E., *Eine Apologie urchristlicher Eschatologie:* ZThK 49 (1952) 272-296.
Kenny, A., *The Transfiguration and the Agony in the Garden:* CBQ 19 (1957) 444-452.
McPhail, J. R., *The Bright Cloud. The Bible in the Light of the Transfiguration* (Londres 1956).
Miquel, P., *Le mystère de la Transfiguration:* QLP 42 (1961) 194-223.
Müller, H. P., *Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie:* ZNW 51 (1960) 56-64.
Ramsey, A. M., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres 1949).
Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré* (Lund 1947).
Rivera, L. F., *Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci:* VD 46 (1968) 99-104.
Sabbe, M., *De Transfiguratië van Jezus:* CollBrug-Gand 4 (1958) 467-503.
— *La rédaction du récit de la Transfiguration,* en *La Venue du Messie* (Lovaina 1963) 65-100.
Vosté, J. M., *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu* (Roma 1934).
Zielinski, B., *De doxa transfigurati:* VD 26 (1948) 291-303.
— *De Transfigurationis sensu:* VD 26 (1948) 335-343.

IV. LOS MILAGROS DE JESUS

Artículos de diccionarios

Bauer: *Diccionario de teología bíblica,* 649-655: *Milagro* (E. Pax).
DBS V (1957) 1299-1308: *Miracle* (A. Lefèvre).
CFT II (²1979) 18-36: *Milagro/Signo* (J. Gnilka y H. Fries).
LThK X (1965) 1215-1265: *Wunder* (B. Thum, H. Haag, J. Schmid, A. Vögtle, A. Kolping y J. B. Metz).
RGG VI (³1962) 1831-1845: *Wunder* (G. Mensching, W. Vollborn, E. Käsemann, J. Baur y W. Philipp).
Sacramentum Mundi, IV (Barcelona 1973) 595-605: *Milagro* (J. B. Metz), *Milagros de Jesús* (L. Monden).
ThW II (1935) 286-318: *Δύναμις* (W. Grundmann).
ThW VII (1964) 199-264: *Σημεῖον* (K. H. Rengstorf).

Otra bibliografía

Achtemeier, P. J., *Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea:* «Interpretation» 16 (1962) 169-176.
Bauernfeind, O., *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (Stuttgart 1927).
Becker, U.-Wibbing, S., *Wundergeschichten* (Gütersloh ²1965).
Bieler, L., *Theios Aner. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Christentum,* I-II (Viena 1935-36).
Boobyer, G. H., *The Eucharistic Interpretation of the Miracle of the Loaves in St. Mark's Gospel:* JThS 3 (1952) 161-171.
— *The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel:* JThS 4 (1953) 77-87.
Bornkamm, G., *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium:* «Jahrbuch der Theol. Schule Bethel» (1948) 48ss.

Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ⁵1961).
— *Die Frage des Wunders,* en *Glauben und Verstehen,* I (Tubinga ⁴1961) 214-228.
Burkill, T. A., *The Notion of Miracle with special Reference to St. Mark's Gospel:* ZNW 50 (1959) 33-48.
— *The Syrophoenician Woman. The Congruence of Mark 7,24-31:* ZNW 57 (1966) 23-37.
— *Mc 6,31-8,26: The Context of the Story of the Syrophoenician Woman,* en L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition* (Nueva York 1966) 329-344.
— *The historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mc 7,24-31):* NT 9 (1967) 161-177.
Buse, I., *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes:* ET 74 (1963) 167-170.
Connolly, D., *Ad miracula sanationum apud Matthaeum:* VD 45 (1967) 306-325.
Crossan, J., *La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús:* «Concilium» 50 (1969) 539-553.
Delling, G., *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament:* ZSTh 24 (1955) 265-280.
— *Josephus und das Wunderbare:* NovT 2 (1958) 291-309.
— *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu,* en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 389-402.
Dhanis, E., *Qu'est-ce qu'un miracle?:* Gr 40 (1959) 209-226.
Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁴1961).
Fiebig, P., *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1911).
— *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments* (Bonn 1921).
— *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Berlín ²1933).
Forell, U., *Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Gotinga 1967).
Fridrichsen, A., *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif* (Estrasburgo 1925).
Friedrich, G., *Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mk 6,31-44; 8,1-9:* ThZ 20 (1964) 10-22.
Fuller, R. H., *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Düsseldorf 1967).
Grant, R. M., *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952).
Greeven, H., *Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus:* «Jahrbuch der Theol. Schule Bethel» (1955) 65ss.
Groot, A. de, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1965).
Guardini, R., *Wunder und Zeichen* (Würzburgo 1957).
Gutbrod, K., *Die Wundergeschichten des Neuen Testaments, dargestellt nach den ersten drei Evangelien* (Munich 1967).
Guttmann, A., *The Significance of Miracles in Rabbinic Judaism:* HUCA 29 (1947) 363-406.
Hamp, V., *Genus litterarium in Wunderberichten,* en *Misc. Fernández* (Madrid 1961) 57-62.
Haspecker, J., *Wunder im Alten Testament* (Kevelaer 1965).
Hebert, A. G., *History in the Feeding of the Five Thousand:* «Studia Evangelica» 2 (1963) 65-72.
Heinemann, I., *Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der hellenistischen Zeit* (Homenaje a B. Heller) (Budapest 1941) 171-191.
Heising, A., *Exegese und Theologie der alt- und neutestamentlichen Speisewunder:* ZKTh 86 (1964) 80-96.
— *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgart 1966).
Held, H. J., *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen ⁴1965) 155-287.
Hempel, J., *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum,* en *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen,* III (1958) 237-314.

Hilgert, E., *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenererzählungen,* en F. Christ (ed.), *Oikonomia* (Hamburgo 1967) 51-56.
Hodges, Z. C., *The Blind Men at Jericho:* «Bibliotheca Sacra» 122 (1965) 319-330.
Iersel, B. van, *Am Tisch des Herrn:* HLa 17 (1964) 145-149.
— *Der Gelähmte aus Kapharnaum (Mk 2,1-12):* HLa 17 (1964) 73-75.
— *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35-44 par, VIII 1-20 par):* NovT 7 (1964) 167-194.
Kallas, J., *The Significance of the Synoptic Miracles* (Londres 1961).
Kamphaus, F., *Die Wunderberichte der Evangelien:* BuL 6 (1965) 122-135.
— *Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemässen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten* (Maguncia 1968).
Kee, H. C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTS 14 (1968) 232-246.
Keller, C. A., *Das Wort OTH als «Offenbarungszeichen Gottes»* (Basilea 1946).
Kertelge, K., *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht:* BuL 9 (1968) 140-153.
— *Jesús, sus milagros y Satanás:* «Concilium» 103 (1975) 359-369.
Klein, G., *Wunderglaube und Neues Testament* (Wuppertal ⁴1965).
Knackstedt, J., *De duplici miraculo multiplicationis panum:* VD 41 (1963) 39-51, 140-153.
— *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium:* NTS 10 (1964) 309-335.
Lamarche, P., *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles:* NRT 87 (1965) 515-526.
Latourelle, R., *Théologie de la Révélation* (París ²1967; trad. española: *Teología de la revelación,* Salamanca 1967).
Léon-Dufour, X., *La Guérison de la Belle-Mère de Simon Pierre:* EstB 24 (1965) 193-216.
Léon-Dufour, X (ed.), *Los milagros de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Lewis, C. S., *Miracles. A Preliminary Study* (Londres 1947).
Liégé, P. A., *Réflexions pour une apologétique du miracle:* RSPhTh 35 (1951) 249-254.
Loos, H. van der, *The miracles of Jesus* (Leiden 1965).
McGinley, J., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock 1944).
Marcozzi, V., *El milagro* (Barcelona 1965).
Marquardt, G., *Das Wunderproblem in der protestantischen Theologie der Gegenwart* (Munich 1933).
Masure, E., *Le miracle comme signe:* RSPhTh 43 (1959) 273-282.
Mead, R. T., *The Healing of the Paralytic-A Unit:* JBL 80 (1961) 348-354.
Menoud, Ph. H., *La signification du miracle dans le Nouveau Testament:* RHPhR 28 (1948) 173-192.
Mensching, G., *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker* (Leiden 1957).
Mollat, D., *Le semeion johannique:* BEThL 13 (1959) 209-218.
Monden, L., *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963).
Mussner, F., *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Munich 1967; trad. española: *Los milagros de Jesús,* Estella 1970).
Newman, J. H., *Two Essays on Miracles* (Londres 1897).
Perels, O., *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung* (Stuttgart 1934).
Quell, W., *Das Phänomen des Wunders im AT* (Homenaje a W. Rudolph) (Tubinga 1961) 253-300.
Ramsey, I. T., *The Miracles and the Resurrection* (Londres 1964).
Reitzenstein, R., *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906).
Renner, R., *Die Wunder Jesu in Theologie und Unterricht* (Lahr 1966).
Richardson, A., *The Miracle Stories of the Gospels* (Londres 1941; trad. española: *Las narraciones evangélicas sobre milagros,* Madrid 1974).
Sahlin, H., *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markus-Evangeliums:* «Studia Theologica» 18 (1964) 159-172.
Schell, H., *Apologie,* I (Paderborn 1901).
Schille, G., *Die urchristliche Wundertradition* (Stuttgart 1967).
— *Die Seesturmerzählung Markus 3,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung:* ZNW 56 (1965) 30-40.
Schlatter, A., *Das Wunder in der Synagoge* (Gütersloh 1912).

Schlingensiepen, H., *Die Wunder des Neuen Testaments* (Gütersloh 1933).
Schütz, H. J., *Beiträge zur Formgeschichte synoptischer Wundererzählungen, dargestellt an der vita Apolonii des Philostratus* (Jena 1953).
Schwarz, H., *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann* (Stuttgart 1966).
Smitmans, A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute* (Tubinga 1966).
Söhngen, G., *Wunderzeichen und Glaube,* en *Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 265-285.
Suhl, A., *Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung* (Gütersloh 1968).
Thielicke, H., *Das Wunder* (Leipzig 1939).
Trilling, W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1966; trad. española: *Jesús y los problemas de su historicidad,* Barcelona 1970) 96-105.
Vögtle, A., *Jesu Wunder einst und jetzt:* «Bibel und Leben» 2 (1961) 234-254.
Weinreich, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (Giessen 1909).
Weiser, A., *Jesu Wunder damals und heute* (Stuttgart 1968).

CAPITULO IX

EL MISTERIO PASCUAL

SECCION PRIMERA

ENCARNACION Y PASION

«Consideraremos ahora el problema y el dogma que tantas veces se pasa en silencio y que precisamente por eso voy a examinar con más empeño: esta gloriosa y preciosa sangre de Dios derramada por nosotros: ¿... por qué y para qué se pagó un precio tan alto?» [1]. Es el problema del sentido de la pasión: ¿es inevitable tras la encarnación? ¿No es al menos, como dicen los escotistas, algo añadido y accidental frente al fin principal, cual es la glorificación del Padre por el Hijo, que todo lo reasume en sí (Ef 1,10)? Y si la pasión es el centro de todo, hasta ser la encarnación misma un camino hacia ese fin, ¿no pasa la autoglorificación de Dios en el mundo a depender del pecado del hombre, no se convierte Dios en un medio para conseguir los fines de la creación? Evitando todo intento de armonización superficial [2], mostraremos en lo que sigue cómo el hecho de centrar la encarnación en la pasión permite armonizar los dos planteamientos: al servir y lavar los pies a su criatura, Dios se revela en lo más propio de su divinidad y da a conocer lo más hondo de su gloria.

A fin de captar en esta introducción el papel central que para toda la teología desempeña el triduo sacro recorremos (1) toda la economía salvífica desde una altura todavía abstracta; preguntamos luego a la (2) Escritura y (3) la tradición, y (4) concluimos con el problema de la *kénosis,* donde la encarnación reviste ya un carácter de «pasión».

1. *La encarnación, orientada a la pasión*

a) La imagen del hombre que nos presenta la revelación difiere fundamentalmente del concepto de «animal racional mortal» de un empirista. De hecho [3], el hombre, «desde antes de la fundación del mundo» y con la plenitud

[1] Gregorio de Nacianzo, *Or.* 45, 22: PG 36, 653A.

[2] Para una exacta delimitación del problema entre tomistas y escotistas, cf. A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum?* (Forsch. chr. Lit. Dogm. gesch., XVIII/2) (Paderborn 1938) 13-38. Por eso no hablaremos con Suárez de un «doble motivo fundamental de la encarnación». Bibliografía en *Summa Theol.* (BAC III), 1953 (Solano), 14-24.

[3] H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* (París 1965); íd., *Surnaturel. Études historiques* (París 1946). Atanasio *(Incarn.* 3: PG 25, 101BC) describe sencilla y magníficamente cómo el «primer Adán terreno» está llamado a participar en el segundo y a

de «bendición supraterrena», está «predeterminado» y escogido para ser «santo y puro» ante su Creador (Ef 1,3-4), y ello «en el Ungido», en el Hijo, y precisamente «en su sangre». Todo el orden de pecado y redención queda englobado e integrado en una idea del hombre que, ya en este primer paso, es de impronta económico-trinitaria. Sin duda, «el hombre» no es, a los ojos de Dios, «el primer hombre Adán, alma viviente», sin referencia al segundo, «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45). Pero la muerte, al entrar en el mundo «por el pecado» (Rom 5,12), desgarra por medio el ser del hombre tal como Dios lo pensaba. No hay filosofía ni religión capaz de modelar un todo coherente con el fragmento que es la vida terrena camino de la muerte [4]. No hay filosofía ni religión capaz de dar con el trozo («inmortalidad del alma», «transmigración de las almas» o lo que sea) que cubra el hueco producido por la muerte. La imagen rota por la mitad no puede restaurarse sino desde Dios, no puede restaurarla sino el «segundo Adán, que viene del cielo». El centro de esta acción restauradora es necesariamente el propio punto de ruptura: muerte, hades, extravío en la lejanía de Dios. Un «lugar», pues, que se halla fuera de la antropología corriente y que tampoco es contemplado por el adagio filosófico de que la vida es aprender a morir.

b) Partiendo del tema del «hombre mortal» cabe, a lo sumo, introducir en nuestra problemática la idea de que, quien vive con vistas al «acto de morir», siempre es libre para imprimir al conjunto de su existencia este o aquel sentido global. Es decir, mientras el hombre vive, ese sentido está al aire. Con

una felicidad eterna en Dios: al ver Dios que «el género humano, por la ley de su propia esencia, sería incapaz de perdurar, apiadado de él, le otorgó el favor de perseverar..., le hizo partícipe de la fuerza de su propio Logos...». Más a fondo va el más sólido teólogo de entre los primeros apologetas, Atenágoras, cuyo escrito *Sobre la resurrección de los muertos* (hacia 177) es «lo mejor que han escrito los antiguos sobre la resurrección» (Altaner-Stuiber, 74, Ed. Otto [Cop. Apolog., VII], 1857, 187-291). A pesar de ser filósofo ateniense, corta radicalmente con la idea de que el hombre es básicamente un alma inmortal (que ha de liberarse de la carne en que ha caído). Para él, el hombre es inseparablemente cuerpo-alma, destinado por la bondad del Creador a conocer el ser y la voluntad de Dios. De la eternidad del objeto percibido (la sabiduría y la gloria de Dios), ya en la tierra, se sigue la eternidad del acto subjetivo de conocimiento y amor. Pero el sujeto es el hombre corpóreo-espiritual. Y es la resurrección de ese sujeto indisociable lo que Dios quiere al crear al hombre. De esta misma verdad puede hacerse una demostración apologética (Dios tiene sabiduría, poder y voluntad para hacer que el hombre sea imperecedero) o darse una explicación dogmática: partiendo de que Dios, que es la causa, ha creado al hombre para sí y lo ha puesto por encima del animal perecedero; o partiendo de la doble naturaleza del hombre mismo, que realiza todos sus actos (los de goce y los de renuncia, los buenos y los malos) siempre como sujeto corpóreo y espiritual; y, finalmente, por la providencia universal, que hará que sobre el hombre destinado a la eternidad se pronuncie un juicio correspondiente a su existencia espiritual y corpórea, juicio que sólo será correcto si en él entra también el cuerpo. A esta notable antropología cristiana no puede reprochársele que deduzca la resurrección como un postulado de la naturaleza, pues para Atenágoras todo descansa en una gracia primera del Dios creador, siendo ajena a su mundo de ideas la distinción entre «inmortalidad natural y sobrenatural». A lo sumo podría ponérsele el reparo de que ve la muerte nada más que como una «cierta anomalía» (τις ἀνωμαλία, núm. 16), ya que la considera «hermana del sueño» más que desgarrador efecto del pecado, y por eso no habla de que la muerte y resurrección de Cristo sea el prototipo de la permanencia del «hombre en identidad consigo mismo» (núm. 25). Pero lo que aquí a nosotros más nos interesa es su idea de que el hombre corpóreo y espiritual es inseparable de su destino eterno más allá de la muerte.

[4] Ampliamente al respecto: H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963) 61-123.

ello no quiero decir que en el acto supremo de la muerte sea el hombre por sí mismo capaz de dar a su existencia el sentido trascendente previsto por Dios. Lo que quiero decir es que, mientras dura la vida, su sentido sigue indeciso y oculto; que sólo el muerto adquiere en el juicio de Dios su orientación definitiva. Por eso la salvación del hombre por Cristo no puede realizarse definitivamente en el acto de la encarnación (en sentido precisivo) ni a lo largo de su vida mortal: únicamente puede realizarse en el hiato de la muerte.

c) Considerémoslo ahora desde la perspectiva de Dios: si Dios quiso hacer la «experiencia» (πειράζειν; cf. Heb 2,18; 4,15)[5] de la existencia humana «desde dentro»[6], para «desde dentro» restaurarla y sanarla, hubo de poner el acento decisivo en el punto en el que el hombre pecador y mortal llega «al final» —perdido en la muerte sin por eso encontrar a Dios; hundido en la «fosa»[7], en el abismo de tristeza, pobreza y tiniebla, sin poder salir de ahí por sus propias fuerzas para reanudar en la experiencia de «estar acabado» los cabos sueltos de la idea del hombre—: en la identidad del Crucificado y el Resucitado.

d) Sólo cuando Dios mismo ha recogido esta última experiencia de su mundo —mundo que en la libertad humana tiene la posibilidad de dejar de lado la obediencia a Dios y así perder a Dios—, sólo entonces deja de ser alguien que juzga a sus criaturas desde fuera y desde arriba. Ha experimentado el mundo desde dentro, se ha hecho hombre y conoce experimentalmente todas las dimensiones de la existencia humana (hasta el abismo del infierno). Así se hace norma del hombre, en cuanto que el Padre (como Creador que es) transfiere al Hijo (como redentor) «todo el juicio» (Jn 5,22; cf. Hen 51), que en adelante consiste en que «él vendrá sobre las nubes: todos lo verán con sus ojos, también aquellos que lo traspasaron, y todos los pueblos reconocerán lo que han hecho con aquel que es el alfa y la omega, con aquel que (como traspasado) es, era y será» (Ap 1,7-8; Jn 19,37; Zac 12,10-14). La cruz (Mt 24, 30), o mejor, el crucificado, es el punto de referencia de toda la existencia humana personal y social: punto de referencia en cuanto juicio final y redención «como por el fuego» (1 Cor 3,15). Habremos de mostrar cómo en todo ello se ve cumplida la «profecía» básica de la antigua alianza. Pero, resumiendo estos cuatro primeros puntos, hemos de decir ante todo que en ese acontecer llega el mundo por medio de Dios a su meta («soteriología») y que además el mismo Dios, con ocasión del extravío del mundo, consigue su más auténtica revelación y glorificación («teología», «doxología»).

2. *El testimonio de la Escritura*

Que los evangelios son «relatos de la pasión con una introducción prolija» (M. Kähler) es evidente tanto por su estructura interna como por el lugar que ocupan en la predicación primitiva: las primeras predicaciones de los apóstoles no hablan fundamentalmente más que de la muerte y resurrección de Cristo; y al hacerlo pueden remitirse a unas palabras del Señor: «Está escrito que el Cristo había de padecer y resucitar al tercer día de entre los muertos, y que había de predicarse en su nombre la conversión para perdón de los pecados a

[5] J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la «Souffrance éducatrice»*: RSR 43 (1955) 481-523.

[6] Atanasio, *Incarn.* 44: PG 25, 173C-176A.

[7] Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in der individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (Zollikon 1947) 52s, 82.

todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas» (Lc 24,46-48). Los discípulos lo atestiguan relatando lo que han vivido y saliendo garantes de ello. Pablo seguirá esta línea al pie de la letra. Y los evangelistas la confirmarán con su exposición. Pero todos ellos, como muestra el texto que acabo de citar, aducen en primer lugar el AT como prueba.

a) «Cristo murió por nuestros pecados *según las Escrituras,* fue sepultado y resucitó al tercer día *según las Escrituras*» (1 Cor 15,3ss; cf. Hch 26,22s). Esta frase la transmite Pablo como «tradición». Según 1 Pe 1,11, también los profetas se ocuparon de indagar con antelación, en el «espíritu de Cristo», «sus sufrimientos y la gloria subsiguiente». Pruebas de Escritura en favor de la muerte y resurrección aduce ya Pedro en su discurso de Pentecostés (Hch 2, 25ss.34ss). Y en su discurso del templo (Hch 3,18.22s) oímos cómo hizo Dios que se cumplieran el padecimiento preanunciado del Mesías y su resurrección. La perspectiva del cumplimiento sirve para ver que toda la existencia «tipomorfa» de Israel converge en el triduo sacro. Esta convergencia se puede probar estrictamente, aunque no a base de textos concretos como Is 53, Os 6,2, Jon 2,1 y los salmos 16 y 110. Se puede probar a partir de toda la orientación del pueblo hacia una meta trascendente, a partir de la teología del sacrificio (Rom 4,25; Heb), a partir sobre todo de la teología del mediador vicario entre Dios y los hombres, figura que desde el Moisés del Deuteronomio (1,37; 3,26; 4,21), pasando por Oseas, Jeremías y Ezequiel hasta llegar al «Siervo de Dios», irá adoptando, cada vez más acusados, los rasgos del mediador entre Dios y el pueblo, entre el cielo y la tierra, cargado con la culpa de todos para cumplir con la alianza. Es cierto que, si el punto de convergencia no lo diera Dios —en la nueva alianza—, no se podría construir por sólo la antigua alianza. Pero la indeducibilidad de su trascendencia y la incompatibilidad humana de los símbolos y teologúmenos que la sustentan constituyen una prueba negativa de que los enunciados positivos neotestamentarios son correctos [1].

b) Es sabido (1 Cor 1,17) que para *Pablo* coinciden la predicación del evangelio y la predicación de la cruz de Jesucristo (la resurrección demuestra que la cruz es salvación) [2]. En Corinto no quiere Pablo saber más que de la cruz de Cristo (1 Cor 1,23; 2,2); y ante los gálatas no quiere gloriarse sino en la cruz (Gál 6,14). La cruz constituye el centro de la historia de la salvación, pues en ella se cumple la promesa y se hace pedazos toda la ley con su carácter de maldición (Rom 4). Es el centro de la historia universal porque reconcilia a todos en el cuerpo crucificado (Ef 2,14ss), superando las categorías de «elegido» y «no elegido». Y es el centro de toda creación y predestinación, ya que «antes de la fundación del mundo» fuimos predestinados en la sangre de Cristo para ser hijos de Dios (Ef 1,4ss). Lo único que Pablo quiere con su predicación es servir a la reconciliación del mundo con Dios en la cruz de Jesús (2 Cor 5,18). Pero al hacerlo no proclama un hecho histórico más entre otros: lo que proclama es que en la cruz y la resurrección se ha producido el trueque y la «recreación» de todas las cosas —«pasó lo viejo; todo es nuevo» (2 Cor 5,17)— y con ello se ha desvelado la más honda verdad de la historia. Esta verdad es escandalosa para los judíos y constituye una necedad para los paganos porque parece hablar de la «debilidad e imbecilidad de Dios». Pero esa verdad está dotada de una fuerza crítica que en la cruz pone de manifiesto toda la «fuerza de Dios» (1 Cor 1,18.24). Esa fuerza es tal, que incluso puede,

[1] Cf. nuestro volumen *Alter Bund,* en *Herrlichkeit,* III/2, primera parte (Einsiedeln 1967).

[2] A. Oepke, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Gütersloh 1920); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tubinga 1959).

paradójicamente, salvar (Rom 11,26) al Israel que ha tropezado con la piedra angular (Rom 9,30ss). La existencia cristiana es «reflejo» de la forma de Cristo: si uno ha muerto por todos, todos han muerto radicalmente (2 Cor 5,14). La fe lo tiene que ratificar (Rom 6,3ss), la existencia lo tiene que hacer palmario (2 Cor 4,10). Y si esa muerte se produjo por amor «a mí» (Gál 2,20), mi respuesta ha de ser una «fe» de total entrega a ese destino divino; y el escándalo y la persecución pasan a ser títulos de gloria del cristiano (Gál 5,11; 6,12-14).

c) Los *sinópticos* narran la prehistoria de la pasión a la luz de la cruz y resurrección de Jesús. La cruz no es en ellos «un acontecimiento aislado..., sino *el* acontecimiento al cual se encamina la historia de su vida y por el cual reciben sentido los demás sucesos» [3]. La constante presencia de la luz de la resurrección en la vida hace que las sombras de la cruz sean aún más sombrías: esa luz no produce en ningún momento un efecto que apunte hacia el docetismo. La vida de Jesús transcurre a impulsos del δεῖ, del imperativo de «padecer mucho» (Mc 8,31 *par.;* Lc 17,25; 22,37; 24,7.26.44). A ello le lleva su actitud de servicio, cuando él tendría derecho a vivir como Señor. Su servicio llega hasta a entregar su vida para rescatar a la multitud (Mc 10,45). A ello se encamina también la tentación, que no concluyó con la del desierto (Lc 4, 13) y que la carta a los Hebreos ve correr pareja con todo el padecer de su vida (2,18; 4,15): ese «suspirar» de Jesús por la generación con que le ha tocado vivir (Mc 8,12) y que le resulta «insoportable» (Mc 9,19). Una vez que ha dado signos suficientes de su misión divina, pone a los suyos en tesitura de confesión. Y el tiempo que desde ese momento queda hasta la pasión está jalonado por las predicciones de sus sufrimientos (Mc 8,31s; 9,30s; 10,32s). A la primera responden los discípulos con el desconcierto: «¿Qué puede significar la resurrección de los muertos?» (9,10). La segunda vez no entienden ni se atreven a preguntar (9,32). Y la tercera, como Jesús iba por delante hacia Jerusalén «con gesto decidido» (Lc 9,51), «le siguen desconcertados y con miedo» (Mc 10,32). Cuando habla del seguimiento, pone la cruz como forma básica y típica de negación propia (Mc 8,34s): hay que «beber el cáliz» y «ser bautizado» (10,38). El mismo sueña con ese final (Lc 12,50), como sueña con la cena en que finalmente repartirá su carne sacrificada y su sangre derramada (Lc 22,15). A pesar de que el imperativo divino marca su camino, todo sucede con absoluta libertad por su parte. El sabe lo que hace cuando provoca a sus adversarios (quienes ya desde muy pronto «buscan perderle», Mc 3,6): los provoca saltándose el sábado, distinguiendo lo original y lo advenedizo en la ley; y los provoca, finalmente, poniéndose por encima de todas las instancias de la ley, de la que sólo él es intérprete auténtico (Mt 5,21ss). Su autoridad es poder contra todo reino hostil a Dios: él es «el más fuerte» (Mc 3,27). Numerosos milagros prueban esa autoridad. Pero él paga esa autoridad con su fuerza (Mc 5,30 *par.),* como dice Pablo cuando afirma de sí mismo: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12,10). Lucas habla de la pasión durante la transfiguración (Lc 9,31). Marcos, inmediatamente después: con el precursor Juan (Elías) hizo Herodes (Jezabel) lo que quiso. Lo mismo pasará con el Hijo del hombre (Mc 9,12s). Los precedentes son martiriales.*

También el Evangelio de *Juan* está dominado por el «es preciso» (3,14; 20,9; cf. 12,34), que es a la vez libertad absoluta (Jn 10,18; 14,31b; 18,11). Camino y meta están aquí integrados de manera que muerte y resurrección van unidas como tránsito hacia el Padre; y la pasión (18,4-8) es la consagración de Jesús por los hombres que Dios le ha dado (17,19) y la prueba de su extre-

[3] P. Tillich, *Systematische Theologie,* II (Stuttgart 1958) 171.

mado amor a los amigos (15,10). Lo que exige a cambio no es sólo «entrega a los hermanos» (1 Jn 3,16), sino el mismo marchar gozoso del Señor hacia la muerte, que le devuelve al Padre (Jn 14,28). Pero la sombra de la cruz es tan pesada que Jesús ya antes «llora» y «se conturba» (11,33ss). Y, conturbado, quisiera esquivar esa «hora». Pero se mantiene (12,27-28). «Hacerse carne» y «no ser recibido» (1,14.11) es ya de antemano «ser pulverizado» (6,54.56), desaparecer en la tierra por la muerte (12,24), ser «alzado» en muerte-resurrección como serpiente donde se recoge y muere todo veneno (3,14), como ese único que de buen grado se ofrenda por los muchos —más de los que los homicidas piensan— (11,50ss), como pan de vida que desaparece en la boca del traidor (13,26), como luz que brilla en la ciega y hostil tiniebla (1,5). Y eso tan esencialmente que, siendo él el juicio subsistente, sin ponerse a juzgar (12,47; 3,17) y siendo amor toda su existencia, provoca una división inexorable, una crisis: aceptación o rechazo (3,19s), tanto más radicales cuanto más a fondo se ha desvelado la palabra del amor: al amor abismal responde el odio abismal (15,22ss). Los cristianos se verán en la misma contradicción (15,18s; 16,1-4). Desde el prólogo parte una línea que pasa por el lavatorio de los pies —gesto que resume la peculiar unidad joánica de lo dulce y lo implacable, del abajamiento indecible y la purificación sublimadora—, sigue en el gran discurso de despedida —cuando a la «hora» de la cruz entrega Jesús todo a su Padre— y llega a la escena del Tiberíades, cuando coloca a la oficialidad de la Iglesia bajo la ley del mayor amor y del seguimiento hasta la cruz.

Todo el NT está centrado en la cruz y la resurrección. Bajo esta luz pasa la antigua alianza a ser un único preludio del triduo sacro, centro y final de los caminos de Dios.

3. *El testimonio de la tradición*

En ningún otro principio teológico coinciden Oriente y Occidente tan plenamente como en el principio de que la encarnación se produjo para redimir a la humanidad en la cruz. No contento con profesar una profunda devoción a la cruz [1], el Oriente ha enmarcado siempre en el conjunto de la economía redentora una teoría que le es propia: el hecho de que fuese asumido un individuo tomado del seno del conjunto de la humanidad (entendida como una especie de «universal concreto») es algo que afecta y santifica a toda esa humanidad. «Asumir al hombre» significa cargar con su destino concreto, incluido el sufrimiento, la muerte y el infierno, en solidaridad con todos los hombres. Oigamos a los Padres mismos:

Tertuliano: «Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset» [2]. Atanasio: «El Logos de suyo no podía morir. Por eso tomó un cuerpo que pudiera morir, para ofrecerlo por todos» [3]. «El Logos impasible portó

[1] P. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les Grecs:* EO 5 (1905) 193-202, 257-264; A. Rücker, *Die adoratio crucis am Karfreitag in den orientalischen Riten,* en *Misc. Liturg. Mohlberg,* I (Roma 1948) 379-406; S. Salaville, *Le coup de lance et la plaie du côté dans la liturgie orientale:* «L'unité de l'Église» 8 (1929) 77-86; J. Vogt, *Berichte über Kreuzeserscheinungen im 4. Jahrhundert,* en *Παγκράτεια, Mélanges Henri Grégoire I* (1949) 593-606.

[2] *De carne Christi,* 6: PL 2, 764A.

[3] *De incarn.* 20: PG 25, 152B. A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum?* (Paderborn 1938), resume así a Atanasio: «Tras el pecado habíamos de volver a recibir la gracia; pero no desde fuera, sino desde dentro; habíamos de recibir la divinización en relación con el cuerpo» (53). Redimir «no es simplemente quitar el pecado..., es una sobreabun-

un cuerpo... para tomar sobre sí lo nuestro y ofrecerlo en sacrificio... para que todo el hombre alcance la salvación» [4]. Gregorio de Nisa: «Si interrogamos al misterio, nos dirá que su muerte no fue una secuela de su nacimiento, sino que nació para poder morir» [5]. Fiel a la tradición de Ireneo, Hipólito insiste en que Cristo hubo de asumir el mismo material de que nosotros constamos. Si no, no habría podido recabar de nosotros cosas que él no hizo. «Para ser como nosotros, cargó con lo penoso: quiso pasar hambre, pasar sed, dormir, no resistir al sufrimiento, obedecer a la muerte, resucitar visiblemente. En todo ello ofreció su propia humanidad como sacrificio primicial» [6]. Para Gregorio de Nacianzo, la encarnación consiste en la asimilación de lo maldito de la humanidad. Y sólo asumiendo todas las partes del hombre afectadas por la muerte —cuerpo, alma, espíritu— pudo Cristo actuar como fermento en la masa para santificar a todos [7]. Crisóstomo habla en el mismo tono [8]. Para Cirilo de Alejandría, Cristo se convierte por nosotros «en maldición» al asumir un cuerpo para redimir a los hombres [9]. Al crear, tenía Dios prevista la redención por medio de Cristo [10]. De los griegos pasa esta idea a la teología latina. León Magno: «In nostra descendit, ut non solum substantiam, sed etiam conditionem naturae peccatricis assumeret» [11]. «Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci possit affigi» [12]. Hilario: «En (todo) el resto aparece ya la disposición de la voluntad del Padre: la virgen, el nacimiento, el cuerpo. Y después: la cruz, la muerte, el infierno: nuestra salvación» [13]. Y lo mismo Ambrosio [14]. Para Máximo el Confesor, la sucesión de encarnación, muerte, resurrección ofrece al creyente y al pensador teológico una visión cada vez más honda de la creación del mundo: «El misterio de la encarnación de la Palabra encierra el resumen interpretativo de todos los enigmas y modelos de la Escritura, así como el sentido de todas las criaturas sensibles y espirituales. Pero quien conoce el misterio de la cruz y del sepulcro, conoce las verdaderas razones *(logi)* de todas las cosas. Y, finalmente, quien se adentra en la fuerza oculta de la resurrección descubre el fin último por el que Dios creó todo desde el principio» [15]. Nicolás Cabasilas da la razón soteriológica de este paso: «Los hombres se distinguen de Dios por tres cosas: por su naturaleza, por su pecado y por su muerte. Pero el Redentor hizo que desaparecieran los obstáculos que impi-

dancia de vida... por medio de la encarnación de Dios, por medio de la sangre y el sacrificio de este Dios hecho hombre» (55).

[4] *Ep. ad Epict.* 6-7: PG 26, 1061A.

[5] *Or. cat.* 32: PG 45, 80A. Una encarnación sin redención habría sido superflua: *Antirret.* 51: PG 45, 1245B.

[6] *Adv. Haer.* X, 33: PG 16/3, 3452C. Para Ireneo, cf. *Adv. Haer.* V, 14, 1 (también III, 16, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1; 17, 1). Cuando Ireneo habla de «recapitulación» de manera que parece que es sobre todo la encarnación o determinados hechos de la vida de Jesús lo que logra la vuelta de la raza de Adán a la unidad con Dios, en todos los pasajes decisivos contrapone la obediencia del nuevo Adán a la desobediencia del antiguo: el hombre es liberado por el Dios-hombre de los «poderes» de la muerte y el demonio.

[7] *Or. theol.* 4, 21: PG 36, 13B.

[8] *In Ep. ad Hebr.* h. 5, 11: PG 63, 46; *In Ep. ad Eph.* 1: PG 62, 14.

[9] *Thes.* XV: PG 75, 265.

[10] *Thesaurus,* Assert. XV: PG 75, 282A.

[11] *Sermo,* 71, 2: PL 54, 387.

[12] *Sermo,* 48, 1: PL 54, 298. Cf. *Tomus,* I: PL 54, 763; *Sermo,* 46, 1: PL 54, 292; *Sermo,* 59, 8: PL 54, 342, etc.

[13] *De Trin.* II, 24: PL 10, 66A.

[14] *De incarn. Domini,* 54: PL 16, 831.

[15] *Cap. theologica et oecumenica,* I, 66: PG 90, 1108AB.

den una relación directa. Para ello eliminó uno por uno dichos obstáculos: el primero, asumiendo la naturaleza humana; el segundo, muriendo en cruz; el último, desterrando por completo de la naturaleza humana, al resucitar, la tiranía de la muerte» [16].

Estos textos muestran, en primer lugar, que la encarnación está ordenada a la cruz: acaban así con un mito extendido en los libros de teología, según el cual la teología griega, al contrario que la latina, piensa que la redención se produjo fundamentalmente en la encarnación misma y que frente a ella la cruz no es más que una especie de epifenómeno. De ahí que refuten también el mito moderno (que pretende basarse en el anterior) de que el cristianismo es ante todo «encarnacionismo», inserción en el mundo (profano) y no morir a este mundo [17].

Pero esos textos muestran además, y en un nivel más profundo, que quien dice encarnación está ya diciendo cruz. Por dos razones: porque el Hijo de Dios asume la naturaleza como está, caída; es decir, con el gusano de la mortalidad, la fragilidad, la autoalienación y la muerte: con la muerte, que entró en el mundo por el pecado. Agustín escribe: «Ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. An potius et in vita et in morte simul est» [18]. Por eso puede Bernardo aventurar la afirmación siguiente: «Fortasse crux ipsa nos sumus, cui Christus memoratur infixus... 'Infixus sum in limo profundi' (Ps 28,3): quoniam de limo plasmati sumus. Sed tunc quidem limus paradisi fuimus, nunc vero limus profundi: *barro y fango del abismo*» [19]. La segunda razón no radica en las características del hombre asumido, sino en las del Logos que asume: ya el *hacerse* hombre es para él abajamiento en un sentido muy oculto, pero muy real; e incluso, como algunos dicen, es un abajamiento mayor que la subida a la cruz. Con ello está planteado un nuevo problema de la teología de la pasión: el que nace no de la relación horizontal entre el pesebre y la cruz, sino de la relación vertical entre el cielo y el pesebre: el problema de la *kénosis*.

[16] *De vita in Christo*, III: PG 150, 572CD.

[17] Cf. los diagnósticos y avisos de H. de Lubac, *Paradoxes* (París ²1959) 41ss: «El cristianismo ario es un cristianismo totalmente encarnado: se es cristiano ya por nacimiento carnal». «¡Qué plan tan magnífico de cristianismo encarnado esboza Satán ante el Señor en el desierto! Pero Jesús prefirió un cristianismo crucificado». «El misterio de Cristo es también nuestro misterio. Lo que sucedió en la Cabeza debe también suceder en los miembros: encarnación, muerte y resurrección, es decir, arraigo, desarraigo y transformación. Una vida no es auténticamente cristiana si no contiene este ritmo de tres tiempos». «Cristo no vino para realizar la obra de la encarnación. La Palabra se hizo carne para llevar a cabo la obra de la redención». «¿Humanizar primero y luego cristianizar? Si la empresa tiene éxito, el cristianismo llega tarde, el sitio está ya ocupado. ¿Y quién dice que lo cristiano no posee fuerza humanizadora?».

[18] *Civ. Dei*, 13, 10: PL 41, 383; cf. *Conf.*, I, 6: PL 32, 663s. C. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus* (Giessen 1932); cf. «Catholica» 1 (1923) 159-190.

[19] *In vig. Nat. sermo*, 4: PL 183, 103B. Para todo ello, el sutil libro de J. P. Jossua *Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal chez les Pères de l'Église de St. Irénée à S. Léon le Grand* (París 1968), donde se supera la tesis antes sustentada, sobre todo por P. Malevez, sobre el «encarnacionismo» de los Padres griegos, en la línea de una idea de redención (con la cruz como centro) común a Oriente y Occidente.

4. *La «kénosis» y la nueva imagen de Dios*

Tan difícil es el problema de la *kénosis* [1] desde el punto de vista exegético [2], tradicional [3] y dogmático [4], que aquí sólo podemos tocarlo en la medida en que lo exige nuestro tema. El enunciado fundamental del himno prepaulino completado por Pablo en Flp 2 reza así: «El (Cristo Jesús), siendo de condición divina, no consideró una presa (o un bien que era preciso conservar, o un privilegio que había que defender a toda costa) ser igual a Dios, sino que se vació de sí mismo tomando la condición de siervo, con el aspecto de un hombre más, con el porte de un hombre, se abajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte». Y Pablo apostilla: «y muerte de cruz». Y sigue el himno: «Por eso Dios lo encumbró (sobremanera: ὑπερ-) y le concedió un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en el infierno, y toda lengua confiese: Jesucristo es Señor para la gloria del Padre». Puede considerarse probado que el sujeto que se «vacía» al asumir la condición de siervo no es el Cristo ya hecho hombre, sino el sujeto supramundano, que es de condición divina. Es más, en esta primera *kénosis* está ya comprendida y proyectada la segunda, la de no apetecer como hombre la misma (ὁμοίωμα y σχῆμα son sinónimos aproximados de μορφή) condición de los demás, sino abajarse aún más en la obediencia: hasta la muerte de cruz. Si el enunciado básico se refiere al Logos preexistente, entonces el ἁρπαγμός no significa algo que se arrebata injusta o violentamente, sino «una cosa valiosa y poseída justamente que ha de conservarse a toda costa». Y esa cosa no puede ser otra que la (condición de) gloria (la aludida en la última frase acerca del Padre), a la que se renuncia en la *kénosis*. Es cierto que, como observa Käsemann [5], no se debe sobrecargar el texto introduciendo en él la doctrina dogmática de las dos naturalezas, sino ver en él «la sucesión de fases diversas en la continuidad de un único drama salvífico» y, por tanto, hablar con P. Henry de *conditions* (y no de naturalezas) del sujeto. No obstante, sigue en pie el problema: si se quiere entender cristianamente este esquema

[1] Exposiciones generales menos recientes: O. Bensow, *Die Lehre von der Kenose* (Leipzig 1903); H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose,* 2 vols. (Roma 1914 y 1921); P. Henry, *Kénose:* DBS V (1957) 7-161 (con amplia bibliografía; falta el análisis de Käsemann).

[2] Fundamentales hoy: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11:* ZThK 47 (1950) 313-360, citado según *Exeget. Versuche und Besinnungen,* I (Gotinga ²1965) 51-95; A. Feuillet, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur* (París 1942); J. Dupont, *Jésus Christ dans son abaissement:* RSR 37 (1950) 500-514; L. Cerfaux, *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu,* en *Recueil L. Cerfaux* (París 1954) 425-437; O. Michel, *Zur Exegese von Phil 2,5-11,* en *Theologie als Glaubenswagnis* (Hamburgo 1954) 79-95; L. Krinetzki, *Der Einfluss von Is 52,13-53,12 par auf Phil 2,6-11:* ThQ 139 (1959) 157-193, 291-388; R. Schnackenburg, *supra,* cap. IV, sección 4.ª, 1.

[3] J. Gewiess, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle:* ThQ 128 (1948) 463-487. Discusión exhaustiva de todos los textos patrísticos en P. Henry, *op. cit.,* 56-136.

[4] Sobre la dogmática y sobre los errores dogmáticos de la Edad Moderna (kenóticos de los siglos XVI/XVII y XIX), cf. M. Waldhäuser, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie* (Maguncia 1912); P. Henry, *op. cit.,* 136-158, detalladamente sobre Bulgakow. Sobre los anglicanos, cf. A. M. Ramsey, *From Gore to Temple* (Londres 1960).

[5] *Op. cit.,* 80.

(quizá originariamente «mítico»), no hay más remedio que interpretarlo en el horizonte de la cristología y, consiguientemente, de la doctrina de la Trinidad. Entonces hay que admitir que en el Dios supramundano e «inmutable» ha «sucedido» algo. Y ese suceso que se describe en términos de «vaciamiento» (anonadamiento) y «abajamiento» es «abandonar la igualdad con Dios» (ἴσα θεῷ) por lo que toca a la preciosa posesión de la «gloria».

El verdadero problema estuvo oculto mientras, con los arrianos, se negó la igualdad de esencia del Hijo con el Padre (ya se interpretara el ἁρπαγμός como *res rapienda* o *rapta)* o, con los gnósticos, se afirmó que el Logos no asume más que un cuerpo aparente (lo cual excluiría una *kénosis)* o, con Nestorio, se puso el acento en que un hombre «ascendió» a la categoría de Hombre-Dios: así sólo entraba en juego la segunda parte del himno. En lucha contra este triple frente herético entró la ortodoxia, con la ventaja de tomar el texto literalmente y con toda la dificultad de su interpretación. Había que pasar entre dos escollos: no defender la inmutabilidad de Dios de forma que excluyera que ocurre algo real en el Logos anterior al mundo, que se dispone a encarnarse, y evitar que ese suceso real degenerara en teopasquismo [6].

La ortodoxia tuvo a su disposición una primera idea básica que pudieron esgrimir Atanasio contra Arrio y Apolinar, Cirilo contra Nestorio y León contra Eutiques: cuando Dios decide que el Logos se haga hombre, ello implica para el Logos una verdadera humillación, un verdadero abajamiento, tanto más cuanto que ya desde siempre entraba en cuenta la condición histórica en que se encontraba la humanidad pecadora. Atanasio establece así el movimiento básico de lo acaecido en Cristo: descenso y no ascenso. Cita Flp 2 y prosigue: «¿Qué puede haber de más luminoso y convincente que estas palabras? No vino a más, sino que, siendo Dios, tomó la condición de siervo y, al hacerlo, lejos de venir a más, se puso por los suelos». Era el hombre el que precisaba de la elevación, «dada la postración de la carne y de la muerte». El Logos, que no precisaba de elevación alguna, tomó esa condición «y por nosotros sufrió como hombre la muerte en su carne para ofrecerse en la muerte al Padre por nosotros» y elevarnos así a la altura que desde la eternidad es propia suya [7]. Ahí está también el punto fuerte de Cirilo contra una cristología nestoriana que hoy podríamos calificar de «antropología dinámico-trascendental»: Cirilo no parte de que el hombre tenga una estructura «abierta» que se trasciende, sino de que Dios renuncia a sí mismo y desciende por amor [8]. Para Dios, la encarnación no es un incremento: es un vaciamiento [9]. Es cierto que, según Cirilo, la encarnación no altera en nada la condición divina (ni, por tanto, la gloria) del Logos eterno. Pero, en la perspectiva de la preexistencia, es un acto totalmente libre en el que el Logos acepta los límites (μέτρον se repite una y otra vez) y la ἀδοξία [10] de la naturaleza humana, lo cual implica un «vaciamiento de la plenitud» y una «humillación de lo elevado» [11]. La misma preocupación de armonizar la integridad e impasibilidad de la divinidad con la promoción del hombre mediante la humillante («divinitatem usque ad

[6] En lo que sigue prescindiremos ya del problema exegético.

[7] *Adv. Arium,* I, 40-41: PG 26, 93CD, 96CD.

[8] «La encarnación es en sí una humillación. Esto lo dice Cirilo tan a menudo que no cabe dudar de ello» (Spindeler, *op. cit.,* 110; ahí ve él el gran argumento contra Nestorio: 112-113).

[9] *Apol. pro 12. cap.,* anath. 10: PG 76, 366; *Ep. 55 in s. symb.:* PG 77, 304.

[10] *Dial. de trin. 5*: PG 75, 933B.

[11] *Ad Reginas,* 2, 19: PG 76, 1360B.

humana submisit») asunción de la «conditio naturae peccatricis» [12] caracteriza a León Magno. En la línea de lo que aquí queremos destacar, Hilario dice acerca de la encarnación (no expresamente de la cruz): «Su bajeza es nuestra alteza, su debilidad es nuestra gloria» [13], y habla de la «debilidad del abajamiento emprendido», del «amenguamiento de la fuerza indescriptible hasta el paciente aceptar el cuerpo» [14]. Luis de Granada dirá en esta línea que la encarnación es para Dios más humillante que la cruz [15]. Con una humillación, dice Agustín, comienza la encarnación [16].

Ahora bien, ¿es intrínsecamente compatible este enunciado con el de la inmutabilidad de Dios y, consiguientemente, con el de la gloria que el Hijo de Dios tiene en el Padre? Desde la madura cristología de Efeso y Calcedonia volvamos la mirada al himno de Flp 2, y ello con la intención de no forzar su densidad «dogmática». No podremos menos de comprobar en su lenguaje arcaico, en su balbuceo del misterio, algo que no percibimos en las precisas fórmulas sobre la inmutabilidad de Dios. Se palpa ese resto que los kenóticos rusos, ingleses y alemanes de los siglos XIX y XX intentan hacer suyo.

Pero tenemos también los casi sobrehumanos esfuerzos de Hilario por expresar sin trabas el misterio de la *kénosis,* esfuerzos que si no nos satisfacen plenamente, sí nos ponen en la senda verdadera. Para Hilario, todo se produce en virtud de la soberana libertad de Dios (y, por tanto, de su poder y majestad), que tiene la facultad de «someterse por obediencia a la (posible) asunción de la condición de siervo, despojándose de la condición divina» [17]: permaneciendo en sí mismo (puesto que todo sucede por el poder de su soberanía), tiene la facultad de despojarse de sí mismo (en lo referente a su condición de gloria). Si ambas condiciones o formas (μορφαί) fuesen sin más compatibles (como pensaban los tres grandes doctores antes citados), no ocurriría nada propiamente en Dios. El sujeto sigue siendo el mismo («non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est»); pero un cambio de estado es inevitable: «cum accipere formam servi nisi per evacuationem suam (!) non potuerit qui manebat (ὑπάρχων!) in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu» [18]. Se produce una duplicidad que no se elimina hasta que la forma servil es elevada a la forma gloriosa del Kyrios [19]. El intermedio lo cubre la «vacuitatis dispensatio» [20], que, sin alterar («non demutatus») al Hijo de Dios, significa que se repliega en sí mismo («intra se latens»), que «se vacía dentro de su propio poder» («intra suam ipse vacuefactus potestatem») [21] sin perder su libre poder divino («cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permaneat») [22].

En estas afirmaciones falta la dimensión trinitaria, esto es, la de las personas en cuanto procesiones, relaciones y misiones. Es la dimensión que despunta

[12] León, *Sermo,* 3, 2: PL 54, 145; *Sermo,* 71, 2: PL 54, 387. La encarnación como «inclinatio maiestatis», y con ello como «humilitas»: *Sermo 26, 1 in Nat.,* 6: PL 54, 212-213.
[13] Hilario, *De Trin.* II, 25: PL 10, 67A.
[14] *Ibid.,* XI, 48: PL 10, 432A.
[15] Luis de Granada, *Obras completas.*
[16] *In Jo tr.,* 104, 3: PL 35, 1903.
[17] *De Trin.* VIII, 45: PL 10, 270.
[18] *Ibid.,* IX, 14: PL 10, 292B.
[19] *Ibid.,* IX, 39: PL 10, 312A.
[20] *Ibid.,* IX, 41: PL 10, 314B.
[21] *Ibid.,* XI, 48: PL 10, 432A.
[22] *Ibid.,* XII, 6: PL 10, 437B.

como neotestamentaria en el himno de Flp 2 sin otro aparato conceptual que el de la idea veterotestamentaria de Dios. El acento recae en el enunciado: «A pesar de ser de condición divina (dicho en lenguaje dogmático: a pesar de participar ὁμοουσίως de la esencia divina), pensó que no debía aferrarse a ella como a una posesión preciosa e inalienable». Si este aferrarse podría ser una propiedad fundamental del Dios veterotestamentario, que con nadie comparte ni *puede* compartir su gloria, que se contradiría a sí mismo si renunciara a su honor y su gloria, no sirve ya para caracterizar a «Jesucristo» en cuanto sujeto anterior al mundo y, por tanto, divino. Aun siendo de condición divina, él puede renunciar a su gloria. Es tan divinamente libre que puede atarse a la obediencia servil. En esta ruptura entre ambas ideas de Dios se enfrentan por un momento el Hijo, que se despoja, y el Dios Padre, descrito aún hasta cierto punto con rasgos veterotestamentarios (Flp 2,11). Pero la reflexión teológica equilibra pronto esta oposición: es el Padre mismo quien «piensa que no ha de aferrarse» a su Hijo y lo «entrega» *(tradere:* Jn 19,11; Rom 4,25; 8,32; *dare:* Jn 3,16; 6,32, etc.). Y, con todo, sigue hablándose del Espíritu como del «don» de ambos.

No se trata, pues, de una especie de tentación «mítica» anterior al mundo que induciría al Hijo, como hombre original, a adueñarse inmediatamente de la gloria suprema sin encarnación. Ni tenemos aquí un paralelo con Adán, que desoyendo el precepto de Dios «arrebató»[23] la manzana. Lo que aquí está en juego, al menos de fondo, es el viraje decisivo en la visión de Dios: de ser primariamente «poder absoluto» pasa a ser absoluto «amor». Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto de lo que nosotros llamamos fuerza y debilidad. El anonadamiento de Dios en la encarnación es ónticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal. Partiendo de aquí, la definición primaria de persona creada no ha de ser la de «subsistencia en sí». Si ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, la persona será «regreso *(reflexio completa)* desde el despojo» y «existir por sí como interioridad que se expresa entregándose». Los conceptos de «pobreza» y «riqueza» se hacen dialécticos. Lo cual no quiere decir que la esencia de Dios sea en sí (unívocamente) «kenótica», como si un mismo concepto pudiera abarcar la *kénosis* y el fundamento divino que la hace posible. Ese es en parte el error de los kenóticos modernos. Lo que quiero decir es que, como Hilario pretendía indicar a su modo, el «poder» divino es de tal calidad que puede hacer sitio en sí mismo a un despojo como el de la encarnación y la cruz y puede llevar ese despojo hasta el colmo. Entre condición divina y condición servil reina analogía de naturalezas en la identidad de persona, según aquello de la «maior dissimilitudo in tanta similitudine» (DS 806).

Sólo ahora tenemos el camino expedito para abordar especulativamente dos principios enunciados en la Escritura y en la tradición, pero cuya comprensión estaba bloqueada por las tomas de postura antiheréticas (inmutabilidad de la divinidad e inmutación de la condición divina y de la gloria del Hijo incluso durante su *kénosis).* Uno es el principio joánico de que en el colmo de la condición servil, en la cruz, irrumpe la gloria del Hijo, en cuanto que en ese momento llega y se revela su amor hasta el colmo (divino). El segundo es el principio de que el Dios trino, con la encarnación del Hijo, no sólo ha venido en auxilio del mundo, sino que se ha revelado a sí mismo en su más honda

[23] Sobre estas y otras posibles fuentes del himno, cf. P. Henry, *op. cit.,* 38-56; es posible que en él hayan influido los cantos del Siervo —como piensan él y Krinetzki—; pero en este contexto ese influjo no es decisivo.

peculiaridad. Este principio no aparece plenamente en la teología trinitaria de los Padres y de Agustín: habrá que esperar hasta Ricardo de San Víctor.

Sólo desde esta perspectiva se comprenden algunas afirmaciones de los Padres. Entre ellas, por ejemplo, esta declaración de Orígenes: «No hay por qué tener miedo a decir que la bondad de Cristo aparece mayor, más divina y realmente conforme con la imagen del Padre cuando se humilla obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, que si hubiera considerado un bien irrenunciable ser igual a Dios y se hubiera negado a hacerse siervo por la salvación del mundo» [24]. O la de Crisóstomo: «Nada hay tan sublime como el hecho de que Dios derramó su sangre por nosotros. Y más que tomarnos por hijos, más que todo lo demás, es que ni a su propio Hijo le perdonara... Esto es con mucho lo mayor» [25]. Cirilo hablará incluso de una *felix culpa,* no para nosotros, sino para el Hijo de Dios, ya que le dio la oportunidad de conseguir con su humillación una nueva gloria [26]. A base de textos así, Lossky explica la *kénosis* como revelación de la Trinidad [27]. Por eso es comprensible que de cuando en cuando asome oscura y titubeante la idea de que el modelo primero del Creador al crear el hombre fue el Hijo encarnado como Redentor [28].

Si ponderamos convenientemente todo lo dicho, resulta que la encarnación de la segunda persona de Dios no deja sin afectar a las relaciones de las personas divinas. El lenguaje y el pensamiento humano fracasan ante este misterio: que las relaciones eternas entre Padre e Hijo durante el «tiempo» de la vida eterna de Cristo tengan su clímax (en un sentido que no se debe trivializar) en las relaciones entre el hombre Jesús y su Padre celestial; que el Espíritu Santo viva entre ellos y que, en cuanto procede del Hijo, se vea también afectado por su humanidad... Un problema que intentaron abordar a su modo los kenóticos modernos: los luteranos Chemnitz (1522-1586) y Brentz (1499-1570) admitieron una *communicatio idiomatum* entre las naturalezas humana y divina de Cristo, en el sentido de que la humanidad debía participar de la omnipotencia y omnipresencia de la divinidad: para Chemnitz, nada más que «potencialmente» (en cuanto a la posesión), y «actualmente» (en cuanto al uso: χρῆσις) sólo cuando la voluntad de Cristo lo permite. Para Brentz, el estado de *exinanitio* es siempre coextensivo al de *exaltatio;* sólo que esa omnipresencia, aunque siempre a disposición de Cristo, queda a menudo oculta (κρύψις) por razón de la economía. A Chemnitz le sigue la escuela de Giessen, y a Brentz, la de Tubinga. Brentz había desarrollado más consecuentemente la *communicatio idiomatum,* mientras que Giessen le reprocha haber recaído en el *extra calvinisticum,* según el cual el Logos no deja de gobernar el mundo ni durante la vida y muerte de Jesús, con lo cual realiza la encarnación y la muerte como si se tratara, por decirlo así, de una ocupación más —idea ésta que consecuentemente

[24] *In Jo,* I, 32: Preuschen, IV, 41.
[25] *In Eph,* 1: PG 62, 14.
[26] *De Trin.* 5: PG 75, 968.
[27] *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (Graz 1961) 182s: «Esta renuncia a su propia voluntad no es una decisión, no es un acto propio, sino que es como el ser mismo de las tres personas divinas, quienes no tienen más que un único querer correspondiente a su naturaleza común... La *kénosis*... y la obra del Hijo encarnado (es) la obra de la Santísima Trinidad, de la cual no puede separarse Cristo».
[28] Tertuliano, *Adv. Prax.* 12: PL 2, 167; Pseudo-Gregorio de Nisa, *De eo quid sit ad imaginem:* PG 44, 1328; Anastasio Sinaíta, *In Hex.,* lib. 6: PG 89, 930: Dice Dios, el Creador trino: «Hagamos al hombre a nuestra imagen». Y esa imagen es ya de antemano el Hijo encarnado; y en esas palabras está ya el asentimiento del Hijo a la encarnación; *ibíd.,* 935B: Cristo es el único en quien se cumplió el encargo recibido por el hombre en el paraíso de que dominara toda la creación.

hubo de ser la de un Agustín [29] y un Tomás [30]—. La problemática de las dos escuelas luteranas no toca el núcleo del problema de la *kénosis,* porque ante todo tienen en cuenta la existencia de lo limitado dentro de lo ilimitado, aun cuando ven que lo segundo está seriamente afectado por lo primero. Les faltan además nuestras categorías de personalidad divina: barajan las propiedades divinas desde una perspectiva hasta cierto punto veterotestamentaria, y en ese marco sitúan la encarnación.

Los kenóticos alemanes del siglo XIX [31] escriben después de Hegel, para quien el sujeto absoluto, a fin de hacerse concreto y sustantivo, se hace finito en la naturaleza y en la historia. Así resulta que el punto de mira de estos teólogos es inverso: sujeto de la *kénosis* no es el hecho hombre, sino el que se hace hombre. Se trata de una «autolimitación de lo divino», como dice Thomasius. El Hijo renuncia, según él, a las propiedades divinas «relativas» al mundo, como son la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia, etc., para conservar las propiedades inmanentes, como la verdad, la santidad y el amor. Como esta autolimitación de la divinidad es absolutamente libre y obra del amor, no acaba con la divinidad de Dios. Frank será más radical y hablará de que la conciencia del Hijo eterno se depotencia en conciencia finita, pero de modo que el Hijo encarnado se sabe Hijo de Dios. La semejanza del hombre con Dios se convierte en receptáculo de un contenido divino que se condensa y limita en ella. Gess va todavía más lejos: el Logos hecho hombre renuncia también a las propiedades inmanentes y a su conciencia eterna. Este sistema diluye en último término al Logos en el proceso del mundo, y la Trinidad sólo emerge a través de la economía. Es cierto que Thomasius está aún cerca de las intuiciones de Hilario, pero con su distinción entre propiedades inmanentes y trascendentes —en sí insostenible— no sobrepasa el horizonte veterotestamentario.

Si el kenotismo alemán fue provocado por el idealismo especulativo, también la «marejada kenótica» (Ramsey) de la teología anglicana entre 1890 y 1910 está influida indirectamente por Hegel (a través del influjo de T. H. Green) y por la idea de que la evolución cósmica culmina en Cristo. Pero esencialmente es un intento autónomo de reconciliar la cristología patrística con el realismo terreno del hombre Jesús, puesto de manifiesto por la investigación de los evangelios. El punto débil de esta escuela consiste en que, mientras el idealismo especulativo equipara conciencia y persona, pone el acento en lo em-

[29] A Agustín podemos caracterizarlo con solas las palabras siguientes: «Sic se exinanivit formam servi accipiens, non forman Dei amittens; forma servi *accessit,* non forma Dei discessit» *(Sermo,* 183, 4, 5: PL 38, 990). Pero este puro «añadirse» a lo divino contradice el sentido del «vaciarse» de Flp 2, del «empobrecerse» de 2 Cor 8,9, y contradice también los enunciados aducidos de los Padres griegos, según los cuales el Logos con encarnarse no ganó nada, sino que se degradó a la condición de siervo.

[30] Para Tomás de Aquino, cf. *S. Th.* III, q. 14, a. 1 ad 2; a. 2c; q. 15, a. 5 ad 3, donde toca el problema de la delimitación de la beatitud en el alma de Cristo: «dispensative» la restringe de tal modo el mismo Hijo encarnado que de la mente «non derivatur ad vires sensibiles». El autolimitarse para sufrir es también libre: no se debe a limitación natural ajena a su voluntad. El sujeto de tales actos de autolimitación es el Hijo encarnado mismo. Estas afirmaciones quieren decir que la «ontología de Cristo» ha de precisarse desde lo funcional soteriológico.

[31] Sobre todo, G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (Erlangen 1853-1861; ²1886-1888) § 40s; K. T. A. Liebner, *Christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip* (Gotinga 1849) (más acusadamente hegeliano); F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit* (Erlangen 1878-1880; ²1885-1886) § 34; W. F. Gess, *Christi Person und Werk* (Basilea 1887). Para los demás, cf. O. Bensow, *op. cit.,* 61s, 91s. A ellos se une el congregacionalista A. M. Fairbairn, *Christ in Modern Theology* (Londres 1893).

pírico de la conciencia de Jesús, conciencia que, como humana e histórica que es, no puede menos de ser limitada. También para Charles Gore es ya la creación, y más la encarnación, «autolimitación» de Dios, siendo ella el verdadero desvelamiento de Dios. Pues el puro «poder físico hace que el sujeto se encuentre con su simple 'afirmación' y poderío. La renuncia, en cambio, es la más alta prueba del amor». Así habla Gore [32], a quien sigue Frank Weston en *The One Christ* (1907). Weston critica las debilidades de Gore e intenta reconciliar las categorías ónticas tradicionales con las idealistas de conciencia, admitiendo en Cristo dos naturalezas y dos facultades cognoscitivas y volitivas, pero *una sola* conciencia donde una de las facultades es codeterminada por la otra: no hay acción ni pasión del Encarnado en la que no intervenga la naturaleza divina; pero tampoco hay ninguna relación del Hijo eterno con el Padre y con el mundo que no vaya condicionada por la autolimitación del hombre Jesús. Con la misma conciencia con que en la tierra es el hombre limitado y obediente, con esa misma conciencia es en el cielo el rector del mundo. Tales especulaciones llevan a un callejón sin salida. Su único valor es resaltar la hondura del misterio de la *kénosis*. Igual que con la antigua teología óntica había sido imposible hacer creíble que la encarnación fuera un «elemento nuevo añadido» a la naturaleza inmutable de Dios (ya que la *kénosis* no es ganancia, no es ἁρπαγμός), tampoco la teología de la conciencia —sea especulativa o empírica— logra dar con un *tertium quid* que permita dominar la confluencia de la conciencia humana y divina. Debe seguir en pie la *paradoja* de que en una humanidad sin mengua pueda hacérsenos presente todo el poder y la gloria de Dios.

Lleva razón P. Althaus: «La cristología debe idearse desde la cruz: en la absoluta impotencia del Crucificado, en su debilidad mortal, de la que no se debe sustraer la «naturaleza divina», reina sin mengua ninguna la divinidad de Dios. Pablo aplica a su propia vida unas palabras del Señor: 'La fuerza se cumple en la debilidad' (2 Cor 12,9). En esas palabras reconocemos por la fe en Jesucristo una ley de la misma vida divina. Con este reconocimiento se quiebra la antigua concepción de la inmutabilidad de Dios. La cristología debe tomar muy en serio que es Dios mismo quien en su Hijo entra realmente en la pasión y que, al hacerlo, es y sigue siendo plenamente Dios» (P. Althaus, *Kenosis:* RGG III, 1245s).

Por tanto, hay que estar de acuerdo con los Padres que no sólo equiparan la *kénosis* —en cuanto renuncia y autolimitación de Dios— con la *libertad* divina (contra la idea de que aquí se produce un proceso natural y gnóstico o lógico y hegeliano), sino que también ven brillar la *omnipotencia* de Dios en la impotencia del Hijo encarnado y crucificado. Se puede decir que el Hijo libremente «se ovilla» [33] para germinar como la «diminuta semilla de mostaza» en virtud de su potencia interna [34]. Y por lo que toca al sufrimiento de la cruz, Hilario puede acentuar tanto la libertad divina, de la cual pende la condición servil, que roza los límites del docetismo [35]. Finalmente, Gregorio de Nisa puede decir: «Prueba mucho más patente de su poder que la magnitud de sus milagros es el hecho de que la naturaleza omnipotente fuera capaz de descender hasta la bajura del hombre... El descenso de Dios es cierto exceso de poder, para el cual no supone óbice alguno lo que parece contrario a su natura-

[32] *Bampton Lectures* (Londres 1891) 160.

[33] *Homélies Pascales,* I (ed. Nautin, 165): συναθροῖσας καὶ συναγαγὼν τοσοῦτος ἦλθεν ὅσος ἐθέλησεν.

[34] Gregorio de Elvira, *Tr.* 7: PL supl. I, 464.

[35] *De Trin.* X, 10: PL 10, 350AB; cf. Tomás, *S. Th.* III, q. 15, a. 5 ad 1.

leza... La altura brilla en la bajura, sin que por ello la altura quede rebajada» [36].

Hay una verdad teológica que media entre ambos extremos irreconciliables: de una parte, una «inmutabilidad de Dios» tal que la encarnación se comporta como una «incidencia» externa; de otra, una «mutabilidad de Dios» tal que la conciencia divina del Hijo se ve «enajenada» por el tiempo de la encarnación en una conciencia humana [37]: esa verdad atañe al «*cordero degollado desde la creación del mundo*» (Ap 13,8; cf. 5,6.9.12). Ahí se cruzan claramente dos líneas: el «degüello» no es un elemento gnóstico, un sacrificio celeste independiente del Gólgota: es el aspecto de eternidad del sacrificio histórico y sangriento de la cruz (Ap 5,12), como profusamente supone Pablo. Pero, de todos modos, indica una permanente situación supratemporal del «cordero». Y no sólo —como explica la «escuela francesa»— que el «estado sacrificial» perdure en el resucitado, sino que ese estado del Hijo es coextensivo con toda la creación y afecta de algún modo a su ser divino. La moderna teología rusa [38] ha situado certeramente este aspecto en el centro —aunque sin escapar a tentaciones gnósticas y hegelianas [39]—. Parece posible [40] despojar la visión fundamental de Bulgakow de sus presupuestos «sofiológicos» y decantar la idea central —desarrollada en múltiples facetas— que antes hemos situado en el centro: el presupuesto último de la *kénosis* es la «abnegación» de las personas (como puras relaciones) en la vida intratrinitaria del amor. Se da además una *kénosis* básica con la creación como tal, puesto que Dios desde la eternidad asume la responsabilidad de su éxito (aun contando con la libertad humana) y, al prever el pecado, «incluye» la cruz (como fundamento de la creación): «La cruz de Cristo va inscrita en el mundo creado desde su fundación» [41]. Finalmente, en el mundo real pecador, «su pasión redentora comienza en el momento de la encarnación» [42]. Y puesto que el acto de querer la *kénosis* redentora es un acto indivisiblemente trinitario, Dios Padre y el Espíritu Santo están también comprometidos hasta el fondo en la *kénosis:* el Padre enviando y abandonando [43]; el Espíritu uniendo a través de la separación y la distancia [44]. Esto se refiere a la «Trinidad económica», que, según Bulgakow, debe distinguirse de la «inmanente». Pero ya se ve cómo (adoptando la perspectiva de Schelling y Hegel) la Trinidad económica «va ya incluida en» la inmanente, de modo que el proceso de creación del mundo y la relación de Dios con él siguen siendo decisión libérrima suya.

[36] *Or. cat.* 24: PG 45, 64CD.

[37] D. M. Baillie, *Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung* (Gotinga 1959), pregunta con toda razón a los modernos kenóticos por qué entonces la *kénosis* dura sólo un tiempo y no todo el tiempo que Cristo es hombre, es decir, para siempre (110). Una objeción semejante había formulado ya Weston contra Gore.

[38] Cf. N. Gorodetsky, *The humiliated Christ in modern Russian thought* (Londres 1938) (sobre todo Solowjew, Tarejew y Bulgakow).

[39] Esto es claro en Bulgakow cuando hace de la *Sofía,* como realidad creada y como realidad increada, una «condición de posibilidad» de la unidad de ambas naturalezas en Cristo, así como un esquema supracristológico de la cristología *(Du Verbe Incarné; Agnus Dei,* París 1943, 113ss, 121ss). Gnóstica es la idea de que la cruz histórica no es más que la traducción fenoménica de un Gólgota metafísico *(ibid.,* 238ss).

[40] Cf. la crítica conclusiva de P. Henry sobre Bulgakow, *op. cit.,* 154s.

[41] Bulgakow, *op. cit.,* 281.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.,* 289, 305s.

[44] *Ibid.,* 306.

El más notable teólogo congregacionalista, P. T. Forsyth, puso a su modo el sacrificio celeste del Cordero en el centro —que une a Dios y al mundo—: llama a ese sacrificio el «acto crucial», en el que se cruzan y se unen creación y redención. «El sacrificio (de Cristo) comenzó antes de que él viniera al mundo, y su cruz era la cruz 'del cordero degollado desde la fundación del mundo'. Allí arriba existe un Calvario de donde ha partido todo. Por grande que sea la obediencia de Cristo, no tendría dimensión divina ni podría obligarnos a obedecer si no se alzase de antemano por encima de la tierra. Su obediencia de hombre no era más que un aspecto de esa otra obediencia suprema que le movió a hacerse hombre» [45]. El anglicano William Temple lo explicará en su libro *Christus Veritas* (1924) diciendo que la cruz «es el descubrimiento de un misterio de la misma vida divina» [46]; no que Dios sea directamente sujeto de nuestro padecer, sino que al Creador y Redentor no le es extraño ni exterior nada de lo que ocurre en la creación, de la cual responde y por la cual «ha pagado». Ya Orígenes intentaba trascender el dogma de la pura «apatía» de Dios cuando, hablando del Hijo que sufre en la cruz, decía: «Quizá no esté exento de πάθος el Padre mismo» [47]. Y el «sublime altare tuum» del canon de la misa romana, ¿qué otra cosa significa sino el aspecto eterno del sacrificio del Gólgota tal como lo encarna el Cordero eternamente degollado, sentado eternamente con el Padre en el trono de donde salen los «relámpagos y el fragor de trueno» de la gloria (Ap 4,5)? [48].

5. *La pasión en los autores espirituales*

En lo que sigue trataremos de una «teología de la pasión, del descenso a los infiernos y de la resurrección». En contraste con la teología usual de escuela, que encabeza el presente capítulo con títulos abstractos como «redención», «justificación», etc., esta teología adopta como objeto primario la realidad concretísima y personal de que el Hombre-Dios, «por mí» y «por nosotros», padece, desciende a los infiernos y resucita. No hay duda de que la causa de que ese planteamiento abstracto pasase al primer plano fueron las luchas heresiológicas de los primeros siglos (desde Ireneo al Damasceno y la Escolástica, pasando por Atanasio y Cirilo), aunque el objeto intencional último de las luchas conceptuales siguiera siendo siempre la persona concreta de Cristo en su función (primaria) de Redentor y (secundaria) de Revelador. Pero, para que junto a esta dogmática conciliar y de escuela apareciera el valor teológico del elemento personal, fue preciso que una y otra vez se produjera una reacción que, partiendo de una teología implícita de los grandes santos y de su experiencia de Cristo, intentara con más o menos fortuna virar hacia una teología

[45] *The Person and Place of Christ* (Londres 1909) 271. Cf. el fundamental artículo de Klaus Rosenthal, *Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Lehre und Bekenntnis nach Peter Taylor Forsyth:* KuD 7 (1961) 237-259.

[46] 262. Sobre las relaciones entre eucaristía y pasión, cf. *infra,* pp. 710ss.

[47] *Mat. 17,17:* Klostermann, X, 637.

[48] Un esbozo de fundamentación trinitaria de la *kénosis* parece encontrarse ya en Mario Victorino, quien llama ya al primer origen del Logos *recessio* y, por tanto, *passio,* echando mano de la *hylē noētē* de Plotino: *Adv. Arium,* IV, 31: PL 8, 1135D. Pero esta fundamentación le permite prescindir de una *kénosis* en sentido moderno: «Intelligamus autem ipsum se exinanisse, non in eo esse quod potentiam suam alibi demiserit aut se privaverit, sed ad sordida quaeque se humiliaverit, ad postrema officia descendens» *(In Phil.* II: PL 8, 1208). Cf. P. Henry, *op. cit.,* 114-117.

de la pasión. En la Edad Media y Moderna nunca se logró del todo fundir la teología «científica» con la teología que, con un ligero aire despectivo, suele llamarse «afectiva». Y hoy más que nunca está depreciado este segundo tipo de teología. El mismo planteamiento «existencial» no pone en primer plano a Cristo, sino al sujeto necesitado de redención.

Pero no hay que olvidar que el modelo y punto de partida de toda teología, cual es la Sagrada Escritura, es un ejemplo de coherencia total entre el planteamiento concreto y el abstracto (o mejor, universal); y eso tanto en las situaciones proféticas decisivas del AT (salvación y juicio, situación del Mediador, etc.) como en todas las facetas de la teología neotestamentaria de la pasión. La raíz de todo lo que es la fe, la justificación y la santificación está para Pablo en el «Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2, 20), y ha dado con ello la prueba trinitaria del amor y la entrega del Padre (Rom 8,32), y de que en nosotros ha sido derramado el amor del Espíritu (Rom 5,5). Para toda la cristología de Juan son esencialmente una la persona y la función; y el amor de Dios se concreta con una exclusividad casi escalofriante en la persona y la obra de Cristo (1 Jn 4,2.9-10, etc.). Dígase lo mismo de los sinópticos: todos los «títulos» de Cristo le señalan como la única persona en la cual Dios se muestra salvador del mundo. Esa misma unidad se da, con un acento fuertemente afectivo, en Ignacio de Antioquía y, envuelta en un lenguaje helenista, pero claramente reconocible, en Clemente Romano.

Con los apologetas de un lado y con Ireneo y Tertuliano de otro, comienza un discurso «abstracto», a la vez «polémico» y «diplomático», que se impone por medio de los documentos teológicos y conciliares de la época de los Padres. Un nuevo tono, personal y afectivo, asoma en Orígenes: su comentario al Cantar de los Cantares influye directamente en Beda y Bernardo, e indirectamente en Francisco y en la mística renana [1].

Pero de donde parte, sobre todo, una y otra vez una teología de la pasión es de las grandes figuras de santos fundadores, cuyo carisma consistió en pasar por encima de las convenciones y sumergirse en una «contemporaneidad» con el evangelio para legar a sus hijos e hijas su más honda experiencia. Basta enumerar los nombres: las famosísimas tentaciones de Antonio son, sin duda, primariamente experiencias de la pasión [2]. Las reglas de san Basilio y sus introducciones rezuman el espíritu de la cruz [3]. De la teología espiritual de los orientales, desde Evagrio y Nilo hasta Máximo y Simeón, trataremos expresamente cuando hablemos del abandono de Dios [4]. La conversión de Agustín sucede en dos etapas: primero se convierte al Dios único y bueno (de Plotino) y luego al débil Dios crucificado *(Conf.,* VII, 18), porque sólo en el Crucificado se hace concreto Dios (X, 43), y todo el fulgor del mundo redimido brota de la «sedienta raíz» del Dios paciente [5]. De aquí saca la temprana Edad Media su «teología afectiva», aunque siempre interferida por las sucesivas oleadas de teología areopagítica y apofática, que no es teología de la pasión en sentido propio.

[1] F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951). Ya G. Bardy, *La Vie Spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (París 1935) 214ss; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950).

[2] Cf. en la *Vita Antonii* de Atanasio, caps. 75, 78, 79: PG 26, 948-953.

[3] PG 31, 619s.

[4] Cf. *infra,* pp. 700s.

[5] *Sermo,* 44, 1-2: PL 38, 259s: «'Ascendit... sicut radix in terra sitienti'. Crevit illud granum sinapis... Unde haec tanta pulchritudo? De nescio qua radice surrexit... Quaeramus radicem. Conspicuus est, humiliatus est, flagellatus est, crucifixus est, vulneratus est, contemptus est...».

Raras veces se armonizan ambas corrientes [6]. Ni siquiera en Buenaventura. La contenida teología de la pasión de Benito se manifiesta indirectamente en sus «grados de humildad», registra una cierta novedad en las asombrosas plegarias de pasión de Anselmo y, finalmente, en la mística de Helfta. El gran impulso de Bernardo no llega a desarrollarse plenamente ni en su escuela ni en la escuela de San Víctor: se interfieren esquemas neoplatónicos de ascensión mística (de matiz agustiniano o dionisiano). La experiencia del *Poverello* en el monte Alvernia, cima de su meditación de la cruz, es desarrollada por los discípulos en dos direcciones: Buenaventura vuelve a integrarla en el esquema «ascensional»; los espirituales, en un joaquinismo, el cual, pese a su piedad efectiva, piensa que la pasión ha de ser radicalmente superada por la edad del Espíritu. Así, la gran obra de Ubertino de Casale, copia formal de Buenaventura [7], no da lo que promete su título: *Arbor vitae crucifixae Jesu* [8]. El fruto más puro del árbol franciscano fue Isabel de Turingia, sin olvidar por ello a Jacopone de Todi. La época fuerte de la teología de la pasión va de 1300 a 1700. Mientras la postura de Suso está dividida entre estados de pasión y devoción a la «sabiduría», Taulero es el padre (a través de Suso) de una teología ampliamente refractada de la cruz, que afecta a todos los países de Europa y a las grandes órdenes (dominicos, jesuitas, carmelitas, etc.). La mística «pasional» femenina logra a menudo expresiones magníficas [9]. Un nuevo impulso lo da la contemplación de la pasión de Ignacio de Loyola. Sin ser independiente de la contemplación concreta de la tardía Edad Media, Ignacio inaugura en su mística de la «llamada» de Jesús desde la cruz y del «coloquio con el Crucificado» *(Ejerc.,* núms. 97s, 165s, 53s, 61) una nueva teología personal y dialogal. Junto a Ignacio, que no desarrolló por sí mismo su teología de la cruz, está el agustino Lutero, quien, desde su época católica (cruz y humillación de Dios) hasta sus últimos años, no cesó de construir toda su teología partiendo del acontecimiento de la pasión.

A pesar de los grandes impulsos dados por los santos, no se logró constituir junto a la soteriología abstracta una auténtica teología del triduo sacro. A grandes rasgos, la razón fue que la teología implícita de los santos se encerraba en un tipo especial de teología «afectiva» o «espiritual» y estaba, además, vinculada a un esquema antropocéntrico de ascenso y purificación, predominante incluso en el doctor de la Iglesia Juan de la Cruz.

Hay un cúmulo de devociones, más bien populares, centradas en la pasión: la del viacrucis [10], la del Corazón de Jesús (esencialmente es devoción a la pasión

[6] El ejemplo asombroso de fusión auténtica nos lo vuelve a dar una figura de fundador: Pablo de la Cruz, fundador de los pasionistas. Cf. St. Breton, *La Mystique de la Passion. S. Paul de la Croix* (París 1962).

[7] F. Callaey, *Étude sur Ubertin de Casale* (Lovaina 1911) 73s.

[8] Reedición de Turín, 1961, con introducción y bibliografía de Charles T. Davis.

[9] Sobre todo, Metgilda de Magdeburgo, Gertrudis de Helfta, Angela de Foligno, Margarita Ebner (edit. por J. Prestel, Weimar 1939) y Catalina de Siena, y más tarde María de la Encarnación *(Oeuvres complètes,* 4 vols., París 1929).

[10] K. A. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen zur völligen Ausbildung* (Friburgo 1908). Habría que tener también en cuenta el calendario litúrgico: triduo sacro, invención de la cruz (cf. J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende,* Paderborn 1913), exaltación de la cruz, preciosísima sangre, los dolores de María, etc., en torno al cual se ha desarrollado una teología específica. Sólo con la liturgia del triduo sacro puede desarrollarse una teología del misterio pascual entero (así, L. Bouyer, *Le Mystère Pascal,* París ^{5}1957), pero al hacerlo quedará necesariamente demasiado corto el sábado santo.

y ha provocado toda una teología cristocéntrica [11]) y las innumerables representaciones dramáticas de la pasión (que frecuentemente duran días enteros y encierran una gran carga teológica [12]). Si prescindimos de ellas, pocas son las crestas teológicas que emergen de la marea literaria. La manida obra de Jacob Gretser, *De Cruce Christi,* vol. I (en tres libros, 1588), vol. II (con textos griegos, apéndice, 1600), no merece apenas consideración, porque se detiene en la materialidad histórica de la cruz, de su veneración e imitación, y porque (en el libro cuarto) no sale de la «cruz espiritual»: falta, pues, en ella la auténtica teología de la cruz. Citemos, en cambio, dos obras sobresalientes: al final del Renacimiento escribe Jean de la Ceppède sus *Théorèmes sur le Sacré Mystère de Notre Rédemption* [13], tres libros de cien sonetos cada uno, un cuarto libro con cincuenta sonetos sobre el descenso a los infiernos y tres libros más con ciento sesenta y cinco sonetos sobre la resurrección, la ascensión y la efusión del Espíritu, todo ello de gran valor literario, acompañado de amplios comentarios tomados de los Padres y de la Escolástica. La inspiración es ignaciana. Al comienzo del Barroco compone el oratoriano de tinte jansenista J. J. Duguet un *Traité de la Croix de Notre Seigneur Jésus-Christ* en catorce tomos, y dos tomos más de contemplaciones teológicas titulados *Le Tombeau de Jésus-Christ,* que incorporan también toda la especulación patrística (1733ss) [14]. Una de las cimas de la teología rigorista de la pasión (si bien el editor, P. F. Florand OP, ha demostrado que se halla inserta en una línea tradicional) es *La Croix de Jésus,* de Luis Chardon (París 1647) [15]. Sobre esta obra hemos de volver. Obra de parecida intensidad no ha vuelto a aparecer después de la Ilustración [16].

Hemos citado estas obras porque, cuando menos, suponen el intento de armonizar la devoción personal y concreta a la pasión con la visión económica de conjunto de la patrística —la cruz como cumbre de toda la obra redentora y reveladora del Dios trinitario—. Este equilibrio ha sido siempre inestable. Ni siquiera la liturgia histórica ha sabido mantenerlo definitivamente [17]. Concretarse a determinados misterios (en recuerdo de determinadas situaciones del drama salvífico) encierra siempre el peligro de perder de vista el curso total del drama y con él su dramatismo. Por otra parte, concretar (recuérdese a un Pablo) no es ni mucho menos lo mismo que retroceder al «Cristo según la car-

[11] En la devoción al Corazón de Jesús es céntrica la lanzada del costado. Richtstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung im deutschen Mittelalter* (Munich ²1924); A. Bea-H. Rahner-H. Rondet-F. Schwendimann, *Cor Jesu,* 2 vols. (Roma ²1956); J. Heer, *Der Durchbohrte* (Roma 1966).

[12] Como el *Christus patiens* (siglos XI-XII: PG 38, 133-138), atribuido a Gregorio Nacianceno, o el drama tan representativo de Arnoul Gréban, *Le Mystère de la Passion,* en 30.574 versos (anterior a 1452), que enmarca la pasión entre creación, historia de la salvación y un final escatológico. Edición de Gaston Paris y Gaston Raynaud (París 1878). Bibliografía sobre los dramas de la pasión: LThK IX (1964) 374s.

[13] Reedición, con introducción de Jean Rousset (Ginebra 1966).

[14] Cf. A. Guny, *Duguet:* DS III (1957) 1759-1769, sobre todo 1766.

[15] Reedición: Ed. du Cerf, 1937. Sobre ello, H. Bremond, *Hist. sent. rel.,* t. 8 *(La Métaphysique des Saints,* II, París 1930, 19-77); Y. Congar, «*La Croix de Jésus*» *du P. Chardon:* VS suppl. 51 (1937) 42-57, y también en *Les Voies du Dieu Vivant* (París 1962) 129-141.

[16] Sobre todo ello: Basilio de S. Pablo, *La espiritualidad de la Pasión* (Madrid 1961); DS III (1957) 767s.

[17] O. Casel, *Art und Sinn der ältesten Osterfeier:* JLW 14 (1934) 58ss, 69s. Para la Edad Media, ante todo, H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (París ²1949); A. Franz, *Messe im deutschen Mittelalter* (Friburgo 1902).

ne» [18]. Tras la larga experiencia de la historia de la teología, lo que hoy habría que hacer sería intentar una penetración *teológica* de cada uno de los misterios salvíficos en su contexto encarnatorio, sin caer por ello en un interés historizante ateológico y, sobre todo, sin perder de vista el trasfondo trinitario y lo funcional de la obra de Jesús, es decir, la referencia trinitaria de su persona.

SECCION SEGUNDA

LA MUERTE DE DIOS

1. *El hiato*

Sin el Hijo nadie puede ver al Padre (Jn 1,18), nadie puede llegar al Padre (Jn 14,6), a nadie puede revelársele el Padre (Mt 11,27). Si esto es así, una vez que el Hijo, Palabra del Padre, está muerto, nadie puede ver ni oír ni llegar al Padre. Y ese día en que el Hijo murió y Dios se hizo inasequible existe. Es más, como la tradición nos ha dicho, Dios se hizo hombre en orden a ese día. Se puede decir que vino para llevar nuestros pecados en la cruz, para romper nuestra factura, para triunfar sobre dominaciones y potestades (Col 2,14s). Pero ese «triunfo» se produce cuando Cristo grita al verse abandonado por Dios en las tinieblas (Mc 15,33-37), cuando «bebe el cáliz», cuando «pasa por el bautismo» (Mc 10,38), que le sumerge en la muerte y en el infierno. Entonces el silencio se cierra, como se cierra la tumba sellada. Al final de la pasión, cuando la Palabra de Dios está muerta, la Iglesia no tiene ya palabras. Mientras muere la semilla de mostaza, no hay nada que cosechar. La muerte de la Palabra de Dios no es una situación más de la vida de Jesús, como si la muerte no fuese sino una breve interrupción de una vida que luego en Pascua habría de proseguirse sin más, según parecen indicar algunas palabras consoladoras de Jesús a sus discípulos, como aquellas que hablan de que su ausencia no durará más que un «ratito». Entre la muerte de un hombre, muerte que, por definición, es final sin regreso, y eso que llamamos resurrección no existe conmensurabilidad. Hay que comenzar valorando esto seriamente: lo mismo que un hombre que muere y es enterrado queda mudo y no dice ni comunica nada, así cuando muere el hombre Jesús, que era la palabra, la manifestación y la comunicación de Dios, cesa lo que en su vida era revelación de Dios. Es más, este cese no es el cese cuasi natural del muerto del AT, que se va a la tumba para volver al polvo del que vino. Es la caída del «maldito» (Gál 3,13) lejos de Dios; es la caída del «pecado» personificado (2 Cor 5,21), que se ve «arrojado» (Ap 20,14) al lugar en que debe «consumirse» (Ap 19,3; «la ciudad de la nada se derrumba y se arruina»: Is 25,10): «Pánico, hoya y trampa contra ti, morador de la tierra. El que se escape del pánico caerá en la hoya, y el que suba de la hoya caerá en la trampa» (Is 24,17s = Jr 48,43s). Pues aquí muere la quintaesencia de la segunda muerte: lo definitivamente rechazado como mal-

[18] Así, aunque con excesiva unilateralidad, F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit:* Chalkedon, III, 287-340.

dito por Dios en el«juicio» (Jn 12,31) se hunde en el lugar que le corresponde. En ese «definitivamente» no hay tiempo.

Existe el gran peligro de que nos comportemos como espectadores de un espectáculo inconcebible que esperan a que cambie la escena. En esa falta de tiempo no parece tampoco que exista quien suceda a aquel que se ha visto reducido al silencio. Romano el Músico ha cantado a María al pie de la cruz en su himno 35, y en el diálogo hace que el Hijo explique a la Madre cómo él, como médico, hubo de desnudarse para llegar al lugar donde yacen los enfermos de muerte y poder curarlos. La Madre le ruega que la lleve consigo. El la previene: toda la creación temblará, huirán la tierra y el mar, los montes se tambalearán, las tumbas quedarán vacías... Entonces se interrumpe el diálogo, y la oración del poeta se dirige al Hijo, «poseedor de los dolores» [1]. No sabemos si se produce el seguimiento a través del caos del mundo que se hunde o si María se queda fija mirando al Hijo que desaparece camino de la inaccesible tiniebla, camino de lo inalcanzable [2]. Los apóstoles aguardan en el vacío. En todo caso, no entienden que se dé una resurrección ni qué puede ser eso de resucitar (Jn 20,9; Lc 24,21). Lo único que Magdalena puede hacer es buscar al amado —su cadáver, naturalmente— en la vacía tumba, llorándole con ojos vacíos y tanteándole con vacías manos (Jn 20,11.15). Bajo el velo de un ilimitado cansancio de muerte no bulle ya nada que pueda parecerse a una fe viva y esperanzada.

El poeta hace decir a Cristo: «Descendí hasta donde el ser proyecta su sombra, miré al abismo y grité: '¡Padre!, ¿dónde estás?'. Pero no escuché sino el torbellino eterno que nadie rige... Y cuando miré al mar inconmensurable en busca de los ojos divinos, el mar me miró fijamente con las órbitas vacías y sin fondo. Y la eternidad se extendía sobre el caos, lo roía y se rumiaba a sí misma» [3]. Con bastante frecuencia se ha tomado esta «visión» como punto de partida de la moderna teología de la muerte de Dios. Pero hay algo más interesante para nosotros: el vacío y el abandono que tal visión expresa es más hondo que el que puede causar una muerte normal de un hombre en el mundo. Con otras palabras: lo propio de la teología del Sábado Santo no consiste en el cumplimiento de un acto final de entrega del Hijo encarnado al Padre, como el acto que toda muerte humana —más o menos ratificada por el individuo— comporta estructuralmente. Lo propio es algo totalmente único, que se expresa en la «vivencia» de toda impiedad —es decir, de todo pecado del mundo— como sufrimiento y caída en la «segunda muerte» o «segundo caos», fuera del mundo ordenado por Dios al principio. Así, es Dios, realmente, quien carga con lo absolutamente antidivino, con lo eternamente rechazado por él; y carga con ello en la forma de la extrema obediencia del Hijo al Padre. Procediendo así, por decirlo con la expresión de Lutero, se oculta al manifestarse *sub contrario*. Es la radicalidad de este ocultamiento lo que atrae la mirada hacia él, lo que llama la atención de los ojos de la fe. Ahora bien, es extraordinariamente difícil abarcar la «absoluta paradoja» que se encierra en este hiato, así como la continuidad entre el resucitado, el muerto y el que antes vivió. Sin embargo, es necesario intentarlo. Pero tal intento aumenta la paradoja. Si uno se queda en el puro *sub contrario*, entonces es inevitable pasar de Lutero a Hegel: la cristología puramente dialéctica se trueca en una pura dialéctica «filo-

[1] Romano el Músico, *Hymnes*, IV, 13-17 (Sources Chr., 128; París 1967) 179-187.

[2] A. von Speyr, *Kreuz und Hölle* (impresión privada 1966) 49, 80, 120s, 134s, 139s, 144, 147s, 316-324. El descenso a los infiernos al morir no podía ir incluido en el sí de María.

[3] J. Paul, *Siebenkäs*, en *Werke*, II (Munich 1959) 269.

sófica» como cifra del mundo. Por otra parte, el callejón sin salida *(aporía)* que abre sus fauces en el hiato de la muerte del hombre y de Dios no puede trivializarse a base de reducirlo a una analogía domeñable entre el antes y el después, entre el Jesús mortal y el Kyrios resucitado, entre el cielo y la tierra. No es lícito eliminar «el escándalo de la cruz» (Gál 5,11) ni «reducir a la nada la cruz de Cristo» (1 Cor 1,17).

2. *La «palabra de la cruz» y su lógica*

En un artículo así titulado [4], E. Stauffer ha desarrollado con acierto el problema. Partiendo de 2 Cor 8,9 (Jesucristo, «siendo rico, se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza»), muestra cómo este enunciado antitético es un tópico central en la predicación paulina (cf. Gál 4,5; 3,13s; 2 Cor 5,21; Rom 8,3s; Gál 2,19; Rom 7,4): se trata siempre de enunciar el escándalo, pero en conexión con su significado y efecto para nosotros y el mundo. La eficacia de este hecho histórico único, incondicional e indeclinable, es un «principio» que afecta al ser de todo lo creado. «Si uno murió por todos, pienso que todos murieron» (2 Cor 5,14). La universalidad de la segunda comprobación no es disociable de la singularidad de la primera. Pero «estar muerto con él» no quiere decir «ser arrebatado con él al abismo», pues «él murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» *(ibid.,* 15). El hecho de que el Unico descienda al abismo lleva consigo que todos asciendan de ese mismo abismo. Y lo que hace posible este trueque dialéctico es, por un lado, que él descendió «por todos» (no simplemente al «morir», sino al ser quemado como macho cabrío expiatorio fuera del campamento de Dios, Heb 13,11s), y por otro, que él resucitó como prototipo. Si no, al hundirse él en el abismo no habrían resucitado «todos». El ha de ser la «primicia de los durmientes» (1 Cor 15,20), el «primogénito de los muertos» (Col 1,18).

Es cierto, pues, que está patente la «paradoja absoluta» de Kierkegaard en el hiato del *sub contrario* de Lutero; pero no se limita a su afirmación estática. La fórmula paradójica tiene, por el contrario, una dinámica interna que se manifiesta en la finalidad (se hizo pobre *para que* vosotros os hagáis ricos). Y esa finalidad prende una luz en las tinieblas de la incapacidad racional de comprender: la luz del *amor,* por cuya lógica se guía Pablo para sacar la «conclusión» dicha (κρίναντας; 2 Cor 5,14: «el amor de Cristo» le espolea y obliga a sacar esta conclusión y las consecuencias existenciales que de ella se derivan). Si la muerte de Jesús es función del amor absoluto, tiene la validez y la fuerza de un principio. No es ésta una lógica formal. Es la lógica colmada, creada y coincidente con la singularidad y personalidad del Logos eterno y encarnado. Y esta fuerza categórica forma también parte del «escándalo» y no puede ser «desvirtuada» ni «vaciada». Esta es la única lógica que conoce el NT.

E. Stauffer puede, por eso, calificar el citado tópico paulino de «fórmula de ruptura», que él considera como un «desarrollo original» sobre el esquema mítico de ascenso y descenso, en cuanto que la «discontinuidad paradójica del enunciado queda superada por el movimiento dialéctico contrario de la oración final». «Paradoja y razón, escándalo y sabiduría, muerte y vida se contraponen»..., «siendo ahí donde se afianza o se estrella toda idea de Dios, del mundo

[4] E. Stauffer, *Vom λόγος τοῦ σταυροῦ und seiner Logik:* «Theol. Stud. Krit.» 103 (1931) 179-188.

y de la historia»[5]. No es posible ni una teología que no esté intrínsecamente marcada y estructurada por «la palabra de la cruz» ni una teología que se quede anclada en el gran antagonismo (escándalo) que en el ser y en el pensar reina entre Dios y el hombre (en todo caso, una teología dialéctica de ese tipo no sería paulina).

Todo ello vale también de las fórmulas dialécticas de 1 Cor 1,17ss, cuya intención antignóstica ha destacado U. Wilckens[6]. La «sabiduría» de los corintios ha situado definitivamente al creyente más allá de la cruz, lo cual se intenta probar aduciendo que Cristo (= la sabiduría) pasó inadvertido a los ángeles o príncipes de este mundo, quienes por error lo crucificaron —llevado por el calor de la polémica, Pablo mismo hace suya esa ideología: ¡1 Cor 2,8!—, mientras que toda la fuerza de su manifestación residiría en su exaltación o resurrección. Frente a esto, Pablo quiere comenzar ateniéndose a la paradoja de la cruz: en la debilidad de Dios se manifiesta su fuerza, en su imbecilidad se muestra su superioridad sobre la sabiduría humana. Por eso Pablo, ante esta gente que ya ha superado la cruz, «no quiere saber de otra cosa que del Crucificado». En él está el centro de la salvación. Pero esta reducción polémica encierra en sí misma la dinámica que la supera: si la debilidad de Dios es más fuerte y la imbecilidad de Dios es más sabia que los hombres, serían «vacías paradojas estos comparativos hirientes si no apuntaran a algo que está en el centro de lo sucedido en la cruz... y que es realmente fuerte y sabio... Ello implica evidentemente... que Jesús fue resucitado por Dios... Y lo implica de tal modo que la afirmación de la resurrección es inseparable de la crucifixión, ya que ambas realidades están objetiva y estrechamente unidas»[7]. Pablo sabe lo que dice cuando habla de «*Cristo* crucificado» (1 Cor 1,23; 2,2): «Es pneumático quien tiene el espíritu de Cristo crucificado... Por tanto, todo el *pathos* con que el gnóstico habla de sí mismo ha de ponerse al servicio de la proclamación de Cristo crucificado», hasta el límite mismo del equívoco[8], cosa que ocurriría si las expresiones polémicas no estuvieran equilibradas por otras formulaciones de la doctrina.

Del hecho de que la fuerza de la resurrección de Cristo se muestre precisamente cuando el creyente, y sobre todo el Apóstol, muere con él, no puede sacarse la conclusión de que la dialéctica muerte-vida tenga en sí misma su propia razón de ser. La paradoja de esta unidad de destino demuestra una clara y no dialéctica superioridad de la fuerza de la resurrección, esto es, de la gloria de Dios. Esa superioridad rompe el equilibrio entre la «muerte cotidiana del hombre viejo» y la «revitalización diaria del nuevo» en virtud de un predominio infinito del peso de la gloria» (2 Cor 4,16s).

Cristiana sólo puede ser una teología que entienda dinámicamente el escándalo ineludible de la cruz: como crisis, pero como crisis que supone el viraje del eón antiguo al nuevo, con la tensión que media entre «situación y meta del mundo». Pero lo que une estos dos términos no es una evolución inmanente, sino el instante imperceptible que separa el sábado del domingo de Pascua. Esto se ve también desde la antropología, dado que la «evolución», concíbasela como se la conciba, no puede nunca unir los dos cabos de un hombre que está partido por medio. Lo más que se puede hacer de la mano de la evolución es

[5] *Ibid.*, 186.

[6] U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2* (Tubinga 1959); íd., *Kreuz und Weisheit:* KuD 3 (1957) 77-108.

[7] U. Wilckens, *Kreuz und Weisheit:* KuD 3 (1957) 87.

[8] *Ibid.*, 92.

ver que los individuos enfermos y tarados son estadios regresivos de una humanidad que camina hacia su salud. Pero Jesús no vino a animar a los sanos, sino a sanar a los enfermos (Mc 2,17 *par.).* La verdadera teología tiene trabajo de sobra si se ocupa de su principal objeto: la «muerte de Dios» en el triduo sacro. Entonces no le queda tiempo para ocuparse de problemas superfluos [9].

3. *Cruz y filosofía*

Lo que acabo de decir muestra lo difícil que ha de resultar distinguir entre una afirmación teológica válida sobre el triduo sacro y el trastrueque (a menudo imperceptible) de la misma por una verdad filosófica universalmente válida, universalmente cognoscible al margen de la fe. La dificultad crece si hacemos entrar en juego el problema de la *kénosis* o del «eterno degüello del Cordero», cuyo sujeto es el Logos preexistente, esto es, Dios mismo. Aun dejando de lado las formas de filosofía que se salen claramente del ámbito teológico cristiano, quedan en pie varias formas de pensamiento de acusada ambigüedad, o formas tales que por su contexto y coloración pueden pasar por enunciados tanto filosóficos como teológicos.

a) Ya el primer ejemplo es equívoco: las teologías de la cruz que aparecen en los apócrifos de los Hechos se mueven en unos términos difícilmente precisables entre una gnosis filosófica no cristiana y un cristianismo en el cual lo gnóstico o neoplatónico no es más que un revestimiento externo. Para Valentín (simplificando su pensamiento), la cruz verdadera es idéntica al Logos (Cristo), que en el cielo procede del *pléroma* para salvar a la *sofía (-Achamoth),* que cayó de la plenitud y origina la materia. La «cruz celeste» tiene dos funciones básicas (δύο ἐνεργείας): consolidar lo que, en otro caso, se disgregaría —la cruz es *horos:* barrera— y separar lo material caótico [10]. Desde aquí hay que interpretar las revelaciones de los *Hechos de Juan* (97s). Mientras Jesús padece o parece padecer en la cruz rodeado por la multitud, Juan recibe del Cristo celeste una iluminación sobre la verdadera cruz, la «sólida y luminosa cruz», que los hombres llaman también Logos, razón, pan, resurrección, verdad, fe, etc., que es la delimitación de todas las cosas y que supone un «padecer» puramente gnóstico: «Oyes decir que he sufrido, y en realidad no he sufrido. Oyes decir que no he sufrido, y en realidad he sufrido... Reconóceme por ello como el tormento del Logos, la transfixión del Logos, la sangre del Logos, la ulceración del Logos, la sutura del Logos, la muerte del Logos». Todo lo que sucedió en el Calvario no fue más que «un suceso simbólico y económico» [11].

Mientras la línea valentiniana (incluso en sus estadios previos) incluye deformaciones filosóficas de motivos cristianos, del *Timeo* de Platón (36b) viene

[9] Es una pena que la teología escolástica no haya acertado a plantear el problema del Sábado Santo y haya trabajado en falso sobre el problema de si Jesús, mientras estuvo muerto, siguió siendo hombre y el Dios-hombre. Las disputas sobre este tema fueron acaloradas en el siglo XII. Textos en Roberto de Melún, *Quaestiones de div. pagina,* 59 (ed. Martin), nota 30; A. Landgraf, *Das Problem «Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis» in der Frühscholastik,* en *Hom. A. Pelzer* (Lovaina 1947) 109-158, y F. Pelster, *Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O. F. M. über die Frage: «Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo»:* RThAM 16 (1949) 259-280.

[10] Ireneo, *Adv. Haer.* I, 2, 2; I, 3, 5: PG 7, 453B-456A; 476A.

[11] K. Schäferdiek, *Johannesakten,* en W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* II (Berlín 1964) 157-159, y las notas de la p. 143.

la idea de que el Demiurgo cortó el alma del mundo a modo de cruz, en forma de X, idea que sirve de base a las especulaciones del platonismo de escuela (de un Albino), especulaciones que parecen constituir el trasfondo de la teología de la cruz de los *Hechos de Andrés*. La cruz «ha sido plantada en el cosmos para consolidar lo inestable». «Una parte de ti se alza hasta el cielo, para que así señales al Logos celeste, cabeza de todas las cosas»; los brazos derecho e izquierdo de la cruz ponen en fuga a los enemigos caóticos y agavillan el cosmos; la parte inferior, bien metida en lo profundo, une lo ínfimo con lo sumo. La cruz tiene dimensiones cósmicas. Se la canta por haber «unido todo el mundo» *(Mart.,* I, 4) [12]. Aquí enlaza la *Homilía del Pseudo-Hipólito,* de indudable ortodoxia, cuando atribuye a la cruz un significado cósmico, y ello con imágenes que recuerdan a Platón y hasta al budismo [13]: «De este árbol me nutro para la vida eterna..., en sus raíces me arraigo, con sus ramas me extiendo... Este árbol grande como el cielo ha crecido desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal que se alza entre el cielo y la tierra. Es el sólido punto de apoyo del universo, el quicio de todas las cosas, el cimiento del orbe de la tierra, el eje cósmico. En sí unifica las múltiples formas de la naturaleza humana. Está fijado con los clavos invisibles del Espíritu para no perder su unión con lo divino. Toca las cimas más altas del cielo y apoya sus pies en la tierra, y con sus inconmensurables brazos abarca la ancha atmósfera intermedia» [14]. Aquí el teologúmeno de la cruz, sin perder su realidad histórica, ha sustituido a un filosofúmeno o lo ha absorbido.

[12] M. Hornschuh, *Andreasakten,* en Schneemelcher, II, 292-293. Cf. W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi:* ZNW 14 (1913) 280s.

[13] H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (París 1950) cap. 2: *Deux arbres cosmiques,* 55-79. Notas sobre ello, en 157-170. Aquí se encontrarán también notas sobre la figura de gigante que a veces se atribuye tanto a Buda como a Cristo, así como más textos sobre la función cósmica de la cruz. Id., *Catholicisme* (París 1937). Sobre la cruz cósmica, cf. además Dom Sebastien Steckx, *Introduction au monde des Symboles,* (Zodiaque 1966) 25-49, 365-373.

[14] Nautin, *Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte,* en *Homélies pascales* I (Sources Chr., 27; París 1950) 177-179. En la misma tradición: Lactancio, *Div. Inst.* IV, 26, 36: CSEL 19, 383; Firmico Materno, *De err. prof. rel.,* 27: CSEL 2, 121; Gregorio de Nisa, *Or. de resurr.:* PG 46, 621-625; *Catequesis mayor,* 32: PG 75, 81 C; Cirilo de Jerusalén, *Trece catequesis:* PG 33, 805 B; Máximo de Turín, *Hom. 50 de Cruce:* PL 57, 341s. Más textos en H. Rahner, *Das Mysterium des Kreuzes,* en *Griech. Mythen in chr. Deutung* (Zurich 1945) 77-89.

Aquí podemos añadir unas palabras sobre un tema que a nosotros nos toca de refilón y que constituye el objeto de las importantes investigaciones de E. Dinkler [cf. *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe,* Colonia y Opladen 1964; así como *Zur Geschichte des Kreuzsymbols* (1951); *Kreuzzeichen und Kreuz, Tav, Chi und Stauros* (1962); *Das Kreuz als Siegeszeichen* (1965), reproducido en *Signum Crucis, Aufsätze zum NT und zur chr. Archäologie* (Tubinga 1967)]. Interpretando las cruces radiantes del ábside de San Apolinar y del clípeo del mausoleo de Gala Placidia, Dinkler traza una línea hasta los relatos de la transfiguración de Jesús, y de ellos a la descripción de su parusía escatológica: estas y semejantes cruces luminosas no han de interpretarse gnóstica, sino escatológicamente; son signo radiante, judicial y redentor del Hijo del hombre que viene (σταυρὸς φωτοειδής), a cuyo encuentro va la Iglesia. Es evidente que aquí han influido los apócrifos *(Apsismosaik,* 80ss), sobre todo el Apocalipsis de Pedro, y probablemente también los Hechos de Juan. El que el Tav judío —signo utilizado para sellar— y la X platónica hayan sido asumidos y transformados por la teología cristiana de la cruz es para nosotros menos importante que la indicación de que, al incorporarse el signo de la cruz al arte imperial (hacia el 400), la cruz pasa a ser también un signo profano de victoria, con lo cual se pone en serio peligro su carácter de escándalo.

Más difícil de situar es la teología de los *Hechos de Pedro* (Vercell.) [15], donde Pedro (37-39) solicita ser crucificado cabeza abajo y revela «el misterio oculto de la cruz en su alma»: aquí se produce el restablecimiento del (primer) hombre, caído del cielo al principio, quien con este trueque se ve restablecido en sus correctas dimensiones. De todos modos, esta idea no nos acerca mucho al significado de la cruz de Cristo. Motivos encratitas y docetas vienen a orlar una teología que quiere ser cristiana: en la «piedad popular cabe la mezcla de no pocos elementos que los teólogos suelen separar cuidadosamente» [16]. H. Schlier demuestra que la idea gnóstica del hombre y de la cruz celeste se refleja incluso en *Ignacio,* quien sabe de ella, pero vuelve claramente a la auténtica cruz de Cristo, a su auténtica pasión [17].

Lo que hemos dicho sobre la *kénosis* y sobre el Cordero degollado en el cielo (Cristo como idea primigenia del hombre) muestra que las concepciones que ven en la cruz de Cristo un principio que cimenta y consolida el cosmos pueden estar dentro de los dominios de la teología cristiana. Es lo que expresa Agustín en *De Civ. Dei,* X, 20, cuando habla de que el sentido (la plenitud) del mundo es que toda la humanidad se sume al sacrificio de adoración de Cristo al Padre.

b) En cambio, se está fuera de esos dominios cuando la cruz es una idea simbólica general que se expresa análogamente en las más diversas religiones y visiones del mundo, incluida la cristiana. Como ejemplo podemos poner a R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix* [18]: de la realidad del símbolo forma también parte un elemento histórico real; pero «si Cristo murió en cruz, eso fue por el valor simbólico que la cruz tiene *en sí* y que todas las tradiciones le han asignado siempre» [19]. El sentido primario *(sens principiel)* es el «metafísico». «Todo lo demás son aplicaciones contingentes» [20]. Es lógico que entonces se desarrolle una metafísica del ser en identidad con una metafísica del hombre cósmico primordial. El punto de intersección de las dimensiones del mundo es el punto de indiferencia de todos los contrarios, y con ello de la «redención», etcétera. La teología cristiana no tiene nada que ver con todo esto. Lo suyo es encontrar la diferencia entre la universalidad del hecho histórico concreto de la crucifixión y resurrección de Cristo y la universalidad de una idea genérica —plasmada de un modo más o menos simbólico, conceptual, histórico o existencial, e incluso como ley de la historia—, idea dentro de la cual quizá desempeñaría un papel de excepción la cruz de Cristo. Esto último es teológicamente inaceptable. Se ve además cómo ese «papel de excepción» podría derivar en un «caso límite» y, en consecuencia, en una idea que lo determine todo. Se necesita entonces mucha perspicacia para establecer las fronteras de lo teológico. C. E. Raven (en sus *Gifford-Lectures* de 1951-1952, *Life, Mind and Spirit)* pretende ver creación y redención como una unidad donde naturaleza y sobrenaturaleza son indisociables y donde reina una ley general de «muere y vuelve a nacer», de la resurrección a partir de la muerte. Y la cima y clave de todo este proceso cósmico no es otra que la cruz y resurrección de Cristo. Algo parecido cabe suponer en Teilhard de Chardin, teniendo en cuenta el ritmo global de su pensamiento: ascenso gradual por evolución, estructura que por

[15] W. Schneemelcher, *Petrusakten,* en Schneemelcher, II, 219-220.
[16] *Ibid.,* 187.
[17] H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929) 102-110.
[18] Ed. Véga (París 1931).
[19] *Ibid.,* 13.
[20] *Ibid.,* 14.

medio de la «muerte» se sublima o «regenera» en una forma superior totalmente remozada. Y esta ley de «inversión», de «transformación», de «descentramiento», esta «fase de desgarramiento» que tiene que atravesar tanto la mónada como el universo [21], entendida como una ley cósmica, como ley incluso de personificación creciente, encuentra en la cruz de Cristo su «cierre, sobrenatural, sí, pero físicamente implantado *(physiquement assigné)* para culminar la humanidad» [22]. Sabe muy bien Teilhard que ese equilibrio que él busca entre ley cósmica y ley de Cristo es muy difícil de encontrar, y que en todas sus fórmulas que intentan armonizar su fe incondicional en la cruz con su deseo de unidad entre la cruz y la evolución del mundo persiste una tensión. Valga aquí como representante de otros innumerables que han aspirado a una síntesis de este tipo [23].

c) Un tercer intento consiste en negar radicalmente toda relación de este tipo y dejar la cruz como pura paradoja. Lutero llevó esta actitud al límite en ciertas fórmulas en que da a la paradoja de la cruz una expresión estática formal. Pero esta paradoja, unida para Lutero al Cristo histórico, pugna desde dentro (por ser totalmente original y aspirar, no obstante, a ser universalmente válida) por convertirse en la clave de todo, en «método dialéctico». E. Seeberg resume así su análisis de la teología de Lutero: «Es en Cristo donde lee Lutero la ley fundamental de la vida: él es a la vez maldito y bendito *(simul maledictus et benedictus)*, vivo y muerto *(simul vivus et mortuus)*, triste y alegre *(simul dolens et gaudens)*. En él está prefigurado el gran *simul* que constituye la idea básica de la doctrina de la justificación —justo y pecador a la vez *(simul iustus et peccator)*— y que con tanta facilidad suele desvirtuarse en un 'antes y después'... En Cristo se ve el modo que Dios tiene de actuar: en contradicción con la razón y con la evidencia, etc.» [24]. Pero si en Cristo se puede leer la ley de la providencia universal, cabe preguntar si no habrá de ser igualmente legible en Sócrates o en el «justo crucificado» de Platón. Acecha el peligro de dogmatizar también la actuación de Dios *sub contrario* y hacer de ella un esquema inviolable de la «comprensión de la historia» [25], como ocurre en Hegel entre los escritos de juventud y la *Lógica* de Jena. En un estadio incomparablemente superior al de la lógica valentiniana, se repite aquí el mismo proceso de filosofización del misterio de la cruz. En ambos casos vienen, en última instancia, a coincidir el Hombre-Dios que se revela (el hombre primigenio) y la idea que el hombre se hace de sí mismo. El «Viernes Santo especulativo» y el «Dios ha muerto» («sentimiento sobre el que descansa la religión de la Edad Moderna») tienen en Hegel su máximo de seriedad precisamente cuando aflora la idea de la absoluta libertad y del sufrimiento absoluto [26]. Pero este nuevo Viernes Santo sustituye a aquel «que históricamente sucedió» [27]. Aun cuando la *Fenomenología del Espíritu* reserve un puesto para la forma histórica, esta forma histórica queda fuera de la dogmática del hecho cristiano, y ésta no es objeto de fe, sino de ciencia. Téngase, además, en cuenta otra cosa:

[21] *Hymne de l'Univers* (París 1961) 30-31.

[22] En «Études», 20, junio de 1921 [reproducido en *La Vision du Passé* (París 1957) 37]. Cf. en H. de Lubac, *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin* (París 1962) 281-295.

[23] Cf., por ejemplo, Henry Scott Holland, *Logic and Life* (Londres 1882), que presenta la cruz como principio cósmico.

[24] *Luthers Theologie* II (Stuttgart 1937) 8s.

[25] E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Maguncia 1950).

[26] K. Leese, *Die Religion des protestantischen Menschen* (Munich ²1948) 248.

[27] *Glauben und Wissen*, en *Werke* I (Berlín 1832) 157.

la dialéctica de Lutero entre ley y evangelio (antigua y nueva alianza) prolonga, en cierto modo, la primitiva dialéctica estática de la gnosis y de Marción, y a través de Lutero, los escritos de juventud de Hegel vuelven a conectar con este antisemitismo del primer gnosticismo: la cruz es, en último término, la «ruptura» de lo judío, que en la nueva alianza pasa a ser «lo que rompe». Y eso ya no es cruz de Cristo, sino una «situación dialéctica» (que en Marción se producía entre el Dios verdadero y el Dueño del mundo), en la cual no se puede sino sufrir.

d) St. Breton, en su notable estudio *La Passion du Christ et les Philosophes* [28], ha rastreado el camino que va de Hegel, pasando por Feuerbach, a Alain, en quien aparece un nuevo tipo de interpretación filosófica de la cruz. Si la libertad es algo absoluto, entonces —dice ya Hegel— en Dios se da sufrimiento absoluto. Pero —añade Feuerbach— ¿no habría que trocar sujeto y predicado? «Sufrir por otros es divino». Pero el sujeto de esa «divinidad» es el hombre. Y en el cristianismo Dios tuvo que hacerse hombre para padecer [29]. «Si el Dios personal es una verdadera necesidad cordial, debe pasar necesidades. Sólo en su sufrimiento reside la certeza de que es real. Sólo ahí carga el peso y el acento de la encarnación... Sólo en la cruz de Cristo se calma la sed de que haya un Dios personal, es decir, humano, copartícipe, sensible» [30]. Tras estas toscas formulaciones de Feuerbach late un idea sutil, que prácticamente encontró ya expresión en la tragedia griega —el hombre que sufre es superior al Dios que no puede sufrir— y que ocupa el centro de la obra de *Alain* [31]. Lo primero es el signo de la cruz: «En el signo desnudo se hace visible el querer. El signo no se proclama más que a sí mismo: recuerda el hombre al hombre. Todas las grandes ideas concluyen aquí. La imagen del justo crucificado no añade nada. El signo habla en voz más alta. Y mejor, en la soledad; mejor si es místico» [32]. Esto suena a Guénon, pero dice mucho más. Dice que en lo más hondo del hombre hay algo que Alain llama espíritu y a lo cual ha de sacrificarse todo. Todo lo que es poder mundano y carnal ha de sacrificarse al espíritu, que es pura impotencia. «La cruz es el *no* opuesto al poder. Y esto supone una revolución en el concepto mismo de Dios». Se dice que Dios es omnipotencia. Pero nadie ama a la omnipotencia. Y así el poderoso es el más pobre de todos. «Sólo se ama la debilidad». La existencia de la antigua alianza vuelve a calificarse de contradictoria. Contra el Dios del poder, el «escandaloso colgado» [33]. «En la Biblia no hay gracia. El Espíritu es un tirano absoluto. Ese es su modo de ser. El Espíritu con sus leyes es peor que una cosa». En lenguaje desmitificado esto quiere decir: «La primera escuela de la inteligencia es la necesidad». Tal fue la iniciación realizada por la antigua alianza [34]. Pero en la nueva alianza se descubre que esa necesidad es libertad para padecer. El cristiano es «librepensador»: el Espíritu se le impone como libertad para la impotencia y para el sufrimiento absoluto. Navidad: «Mirad al niño. Esa debilidad es Dios. Esa insignificancia que de todos necesita es Dios. Ese ser que sin nuestro cuidado dejaría de ser es Dios... El niño no paga. Pide y vuelve a pedir. Es la estricta regla del espíritu: el espíritu no paga, y nadie puede

[28] Ediciones «Eco», Teramo (Italia 1954).
[29] *Das Wesen des Christentums*, en *Werke* (Leipzig 1841) 6, 77.90ss.
[30] *Ibid.*, 177.
[31] Las principales obras de Alain están reunidas en *Les Arts et les Dieux* (París 1958).
[32] *Système des Beaux-Arts*, 348.
[33] St. Breton, *op. cit.*, 39.
[34] Alain, *Les Dieux*, 1324s.

servir a dos señores... Nunca podré demostrar con Descartes que exista una verdad (ni siquiera una verdad segura y útil) que no sea hija de una verdad insegura, inútil y absolutamente impotente. Pero la verdad industrial es una hija ingrata y, por otra parte, castigada cientos de veces con la recompensa que recibe... Es posible que el espíritu renuncie un día a toda clase de poder. Ese será el culmen de su reino. Esto es precisamente lo que preanuncia el Calvario, de modo tan elocuente y poderoso que sobran los comentarios» [35].

Podrían aducirse aún los nombres de otros muchos que intentaron explicar la cruz antropológica u ontológicamente, precristianamente (como Simone Weil en sus *Intuitions préchrétiennes,* 1951) o como pantragicismo (al cual se inclina Reinhold Schneider). Entonces el Cristo crucificado se convierte en símbolo, más denso quizá que toda la realidad, pero nada más que símbolo. Con ello entra dentro de lo genérico, por más que lo abarque como ley o como libertad absoluta (del hombre). Otro modo de saltarse la teología y de sustituirla por antropología.

En todos estos modos de eludir filosóficamente la teología es difícil trazar la línea divisoria. Existe la posibilidad de sentir la cruz de Cristo como «cruz del mundo» (Franz v. Baader [36]), como algo que pesa anónimamente sobre la existencia, pero sin identificarse por ello con el auténtico Crucífero. Pascal, Hamann, Kierkegaard, Dostoievski han sentido la existencia profana determinada por la cruz de Cristo, si bien esa existencia determina, a su vez, la cruz. Pero en el fondo del alma reside una disyuntiva (que sólo Dios conoce): someterse a la ley del amor absoluto «hasta el final» o utilizarlo en última instancia en provecho propio.

La filosofía puede hablar de muchas formas sobre la cruz. Pero, si no es «logos de la cruz» (1 Cor 1,18) desde la fe en Jesucristo, entonces sabe demasiado o demasiado poco. Demasiado, porque toma la palabra y el concepto de allí donde la Palabra de Dios guarda silencio, sufre y muere para revelar lo que ninguna filosofía puede saber si no es por la fe: el amor trino, mayor siempre que todo y que todos, que supera aquello que ninguna filosofía soluciona: la muerte del hombre para restablecer la totalidad humana en Dios. Demasiado poco sabe la filosofía porque no es capaz de medir el abismo en que se hunde la Palabra y, sin sospechar nada, colma el hiato o «adorna» conscientemente lo horroroso —«Se alza la cruz cubierta de rosas. / ¿Quién ha puesto rosas junto a la cruz?» [37]—, en vez de hacer como Jerónimo, que «sigue desnudo al desnudo». Una de dos: o la filosofía falsea al hombre gnóstica o platónicamente no aceptando plenamente su existencia terrestre y situándolo en otra parte, en el cielo, en la pura espiritualidad, o sacrificando su personalidad única a la naturaleza o a la evolución, o bien piensa al hombre tan a imagen y semejanza de Dios que Dios viene a ser imagen y semejanza del hombre, toda vez que el hombre que sufre y supera el sufrimiento se muestra mayor que Dios, y Dios no alcanza la meta de sus deseos sino cuando se despoja de su ser y se hace hombre para sufrir y morir «divinamente» como hombre. Si la filosofía no quiere resignarse a hablar del ser en abstracto o a considerar en concreto lo terreno (y nada más), lo primero que tiene que hacer es despojarse de sí misma para «no querer saber otra cosa que Jesucristo, y éste crucificado» (1 Cor 2,2). Entonces podrá subsidiariamente «hablar de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria

[35] *Ibíd.,* 1352.

[36] *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit,* en *Werke* II (Leipzig 1851) 492.

[37] Goethe, *Die Geheimnisse.*

nuestra» (1 Cor 2,7). Pero esta proclamación da paso a un silencio más hondo y a un abismo más oscuro de lo que puede conocer la pura filosofía [38].

4. *El puente sobre el hiato*

La predicación cristiana anuncia al Crucificado resucitado. De ahí que no pueda ser sino la prolongación, en virtud de una misión, del anuncio que Jesús hizo de sí mismo, dado que sólo él puede salvar el hiato. El se hunde de tal modo que el hiato se hunde en él. El debe proclamarse a sí mismo como «*la* vida» y «*la* resurrección» (Jn 11,25), porque sólo *él* puede ser la identidad de aquello que para Dios solo (que no muere) y para el hombre solo (que no resucita) sería pura contradicción. Y no se aduzca como precedente (los discípulos niegan expresamente tener precedente alguno a este respecto) [1] la idea generalizada de dioses que mueren y resucitan, pues en este caso muere un hombre y no una figura mítica. Ni se aduzca que, al parecer, el judaísmo tardío juega con la idea de hombres que resucitan [2], ya que, en el mejor de los casos, dicha idea aparece en el plano escatológico (relacionada, por tanto, con la resurrección universal), mientras que para los discípulos el tiempo continúa [3]. Con ello surge para los testigos elementalmente —y sin posibilidad de dominarlo en su propio plano— el problema del tiempo teológico. ¿Dónde se encuentran ellos en este acontecimiento? ¿Con el Resucitado más allá («al final») del tiempo o dentro del tiempo? ¿Qué quiere decir que el cristianismo es «del tiempo final», «escatológico»? ¿Cómo es posible que ese final que se dice ser ya presente sea futuro para los testigos mismos (tras la ascensión), para la Iglesia y para el mundo? Que el tiempo terreno ha saltado hecho pedazos se ve porque el Resucitado «estaba muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del hades» (Ap 1,18), y no es alguien «que vuelve» al tiempo para morir otra vez. «Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere. La muerte no tiene ya poder sobre él. Su muerte fue un morir al pecado de una vez para siempre (ἐφάπαξ), mas su vivir es un vivir para Dios» (Rom 6,9-11; 1 Pe 3,18; Heb 9,26). Ha pasado

[38] A la *theologia Crucis* debe corresponder una verdadera *philologia Crucis,* que es lo que intenta llevar a cabo, sobre todo, Hamann [cf. W. Leibrecht, *Philologia Crucis. Joh. G. Hamanns Gedanken über die Sprache Gottes:* KuD 1 (1955) 226-242]. Este lenguaje no es ni directamente simbólico (contra R. Unger), ni directamente dialéctico (contra F. Lieb), ni admite la simple equiparación entre palabra de Dios y palabra de la Biblia (contra E. Peterson). «Intentar separar las palabras pronunciadas en condición gloriosa de las pronunciadas en condición de siervo es, para él, desvariar» (Leibrecht, 235). Los enunciados son tan fragmentarios que ahí es precisamente donde se manifiesta por el Espíritu la totalidad y la salvación.

[1] Lc 24,11.22.38.41; Jn 20,9.14.27.

[2] Cf. Mc 9,10s; 6,12-16. Las grotescas anécdotas de resurrecciones de muertos por rabinos (Strack-Billerbeck, I, 557, 560) proceden de una época mucho más tardía y son lo único que se aduce a propósito de Mt 14,2. Otros paralelos, cf. P. Seidensticker, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* (Stuttgart 1967); H. Braun, *Der Sinn der ntl. Christologie:* ZThK 54 (1957) 341-377.

[3] Aun cuando Mc 1,14 (al contrario que Jn 3,24) dice que Jesús no comenzó a predicar sino una vez que el Bautista «fue entregado», el rumor popular reproducido en Mc 6,14, según el cual Jesús era Juan redivivo, no puede referirse sino a que Jesús (con sus treinta años ya) estuviera dotado de las fuerzas proféticas del «entregado» (cf. 2 Re 2,9s). O quizá la idea sea aún más primitiva y aluda a una especie de «metempsicosis». Herodes mismo adopta esta opinión en Mc 6,16 a causa de su mala conciencia. La idea de una vuelta de Elías (¡no había muerto!), aplicada a Jesús (Mc 6,15) o a Juan (Mc 9,13), es puramente escatológica (Mal 3,23; 4,5).

el hiato y, por ello, tiene incluso en la muerte una identidad absoluta consigo mismo («el mismo ayer y hoy y para siempre»: Heb 13,8), identidad que se manifiesta en las apariciones mediante el gesto de «mostrar las manos y los pies» (Lc 24,39) y de permitir meter la mano en la herida del costado (Jn 20,27). No es como la bestia apocalíptica (Ap 13,3.14), cuya herida mortal se cura sin dejar huella. El ha asumido el hiato con toda su continuidad. Ahora bien: ¿cómo «concebir» un acontecimiento semejante? Porque si ha de proclamarse, habrá de pensarse de un modo, cuando menos, aproximativo. El contenido de la proclamación debe ser la soldadura del hiato, la curación, desde Dios, del hombre quebrado por la muerte de pecado, el acontecer mismo, y no determinados síntomas (como la «tumba vacía») o puras «apariciones» del mismo, que podrían quizá haber sido alucinaciones (Lc 24,11) y dan lugar a «dudas» (Lc 24,38; Mt 28,17; Jn 20,27). Ahora ya podemos apuntar lo siguiente:

a) Si el verdadero epílogo de *Marcos* (sustituido en su día por 16,9-20) no existió nunca, el dato originario estaría constituido por el relato de la tumba vacía que «aterra» a las mujeres (v. 5), el anuncio del «joven» de que Jesús ha «resucitado» y —si tachamos con Marxsen el v. 7 como redaccional[4]— el «temor» de las mujeres que les impide notificar lo que han visto y oído. Marcos habría añadido (según Marxsen) la alusión a que más tarde verían a Jesús en Galilea: según esto, la Iglesia, al emigrar a Galilea (quizá a Pella), habría ido en busca de la resurrección y la parusía («como él os dijo»), consideradas como un único acontecimiento. Este remontarse a que Jesús prometiera que habría de volver a aparecer deja en pie la identidad de resurrección y parusía, aun conservando el v. 7. La visión del Resucitado sigue entonces siendo futura y acusadamente escatológica. Lo visible es la tumba vacía (16,4), llena del fulgor celeste (16,5). Juan subraya vigorosamente la simultaneidad del vacío, la ausencia y el fulgor celeste («dos ángeles con vestidos refulgentes, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús»: 20,12). Del vacío de la muerte de Dios surge el brillo de la *doxa* y surgen las palabras de la resurrección. Para el Marcos genuino, la Iglesia caminaría hacia Galilea al encuentro del acontecimiento escatológico de la resurrección. Y en Juan la Magdalena contempla al Señor en el *acontecimiento* de su resurrección (a la vuelta del Hades hacia el Padre —«todavía no he subido»—) y se ve conminada a dejar que el acontecimiento siga su curso («suéltame»: 20,17). Este aspecto primero resalta el mensaje de que la sima se cubre desde la sima misma (ya transfigurada) y acentúa especialísimamente el carácter genuinamente escatológico de la «otra orilla».

b) El segundo puente lo traza la palabra de Jesús, palabra que anunciaba insistentemente la muerte y la resurrección y que se cumple de modo evidente. El, con su palabra, es la identidad de la promesa y el cumplimiento. Con respecto a los discípulos, es el puente entre su absoluta incomprensión anterior y su nítida comprensión posterior. *Lucas* explota a fondo este tema. Ya los dos ángeles del sepulcro desarrollan el argumento: «Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: Es necesario (δεῖ) que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado y al tercer día resucite» (24,6-7). De hecho, Lucas aduce seis o siete anuncios de la pasión, y no tres como Marcos. Además presenta a Jesús explicando el decisivo δεῖ a los discípulos de Emaús (24,26) y a los discípulos congregados (24,46): en tales casos no sólo prueba su propia identidad mediante la Palabra, sino también la identidad de toda la palabra de Dios («Ley de Moisés, profetas,

[4] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga ²1959) 54.

salmos»: 24,44) con él en cuanto resucitado: todo ello el día mismo de la resurrección. La experiencia espiritual de la *exactitud* de la palabra, de su absoluta coherencia por encima del hiato del Hades —tal hiato es imprescindible para esa exactitud— es el fundamento sólido de una proclamación inteligible que todavía no tiene más soporte que los signos sensibles (tumba vacía y apariciones). La proclamación tiene lugar por medio de Jesucristo, el Dios que históricamente vivió, murió y resucitó y se reveló en el sonido de su palabra viva.

c) Juan da un paso más en el discurso de despedida al hacer que Jesús salve el hiato con la omnipotencia de su amor, y por adelantado. Trueca en este momento la eucaristía (sacramental) en una apelación a los discípulos y al Padre, y hace que ya de antemano Jesús se ocupe del momento de abandono. Está a punto de recorrer el «camino» hacia el Padre (13,36; 14,4.12; 16,5.28; 17,11.13), un camino que ellos ya «conocen» (14,4), pero en el cual no podrán seguirle ahora (13,3), sino que le seguirán más tarde (13,36). El abismo que se abre y en el cual le buscarán en vano (13,33), el interludio durante el cual «llorarán y se lamentarán» (16,20) y «ya no le verán» (16,6) es definido como un «ratito» (siete veces en 16,16-19; cf. 13,33). Es, como en Marcos, lo que queda hasta la resurrección y hasta la parusía. Esa cesura podría quizá, por su amor y sus promesas, trocarse en puro «gozo» (sería lo deseable: 14,28). Lo único que la hace «triste» (16,6) es que le niegan (13,38) y le «dejan solo» (16,32). Pero, mientras en Marcos y Mateo Jesús grita al verse abandonado, el Jesús de Juan no está solo ni cuando se ve abandonado, «pues el Padre está conmigo» *(ibíd)*. El hiato de ese breve interludio encierra un sentido múltiple: emprender el camino para prepararles un sitio (14,3), una «morada» en el Padre (14,2), desaparecer para que pueda venir el Espíritu, que explicará plenamente (16,13-15) las palabras de Jesús, que ahora cesan (16,12), para que él y el Padre puedan vivir dentro de quien cree y ama y revelarse a él (14,21), y, en fin, para que la mediación entre el mundo y el Padre conduzca a una relación inmediata entre ambos (14,13s; 16,26s). Durante el tiempo del hiato confía todo lo suyo (como un nadador que se despoja) parte a ellos y parte al Padre: a ellos les confía su paz (14,27), sus palabras (15,7), es decir, su amor hasta la muerte, amor en el cual pueden y deben permanecer (15,12ss), su gozo (15,11), pero también su existencia, expuesta al odio abismal del mundo (15, 18-25), que incluye la participación de los cristianos en su destino a través de la persecución (16,2). Al Padre le confía lo más querido que tiene en la tierra: los discípulos, que han creído en sus palabras (17,6-8) y que se quedarán en el mundo cuando él lo abandone (17,11). A su requerimiento habrá de tomar el Padre en sus manos la obra que él no puede ya realizar durante el breve interludio: debe «guardarlos», «protegerlos» (17,12.15). Y para que su petición se cumpla infaliblemente, se «consagra» por ellos (al lanzarse al hiato) (17,19). Es más, ya de antemano se los lleva consigo («estar conmigo donde yo estoy»: 17,24), de modo que no hay distancia alguna entre su venida para llevárselos a la morada eterna (14,3) y su retorno con el Padre a ellos (14,23). También en este sentido es la Pascua lo final o la presencia del fin del mundo. En consecuencia, ya no habla con los suyos del futuro de la promesa en el lenguaje parabólico de todo lo pasajero (16,25), y los discípulos, como representantes de la Iglesia pospascual, responden con un presente (escatológico) (16,29-30).

De estas tres formas puede la Iglesia, por don de Dios, proclamar a la vez tanto el hiato (la ruptura de la continuidad) como su superación por Jesús (la continuidad se restablece únicamente en su persona). Pero esta paradoja sigue siendo totalmente formal. Sobre el contenido del hiato, en el cual «Dios está muerto», no hemos dicho nada todavía.

5. *Aproximación experimental al hiato*

De las palabras pronunciadas en la cruz, el Evangelio de Marcos no contiene más que el grito de abandono y la gran voz al morir. Se añade a ello la escena del Huerto, compuesta con gran arte[5], en la que Jesús cae en el terror (ἐκθαμβεῖσθαι) y la angustia (ἀ-δημονεῖν: angustia al verse apartado del «pueblo»), en una tristeza tan aguda (περί-λυπος) que ya de antemano, en plena vida, le pone «en trance de muerte», le hace vivir ya la muerte como algo presente. Es la hora, ἡ ὥρα (Mc 14,34s). Abandonado por los discípulos, que desfallecen y se duermen. Unido con el Padre sólo a través del cáliz, que, a ser posible, debería pasar; pero «no como yo quiero, sino como quieres tú». Este «no-sino» es todo lo que le mantiene unido con Dios. Y esta unión revestirá en la cruz la forma de total abandono del Padre. Con la «gran voz» que resuena en medio de las «tinieblas» se hunde Jesús en el mundo de los muertos, del cual no nos llega ya ninguna palabra suya. La soledad o, más bien, el carácter único de este sufrimiento parece prohibir todo acceso a su interior: en el mejor de los casos, lo único que cabe es «asistir» «desde lejos» en silencio (Mc 15,40). El resto de la narración pinta los aspectos mundanos del proceso, que apenas nos dicen nada sobre el drama interior. Y es en ese ámbito interior donde se encierra para la fe cristiana toda la salvación del mundo. ¿No habrá modo de adentrarse?

De haber accesos a ese ámbito interior, sólo podrán encontrarse en la antigua alianza y en la Iglesia. Y tales accesos habrán de responder a un doble requisito: habrán de ser aproximación verdadera (por la gracia de Dios) y habrán de mantener la distancia, sin acercarse demasiado al incomparable sufrimiento del Redentor.

a) En la antigua alianza.

En la antigua alianza está predicho y vivido de antemano el sufrimiento interno de Jesús. Para ver que esto es así basta con conocer las relaciones, incluso las puramente exteriores, entre la pasión y los temas veterotestamentarios del «Justo entregado»[6], del «sufrimiento del inocente»[7], del martirio por la fe[8], con su carácter incluso expiatorio y meritorio[9], y sobre todo los temas de los cantos del Siervo, con su poderoso influjo en el NT[10]. Pero estas líneas, por las cuales suelen indagarse las influencias literarias del AT en las narraciones de la pasión, no son las que aquí vamos a seguir. Pues si es en la cruz, y sólo en ella, donde se produce la ruptura abismal por la «ira de Dios», en

[5] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga [12]1953) 313: «Un conjunto acabado de valor único y permanente». Esto no excluye que se hayan unido diversas tradiciones, al igual que se entrecruzan tensionalmente diversos motivos teológicos.

[6] W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zurich 1967) (bibliografía).

[7] J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946) (bibliografía).

[8] H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Gotinga 1938); N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (Munich 1961) para el AT: 132-173.

[9] W. Wichmann, *Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum* (Stuttgart 1930).

[10] H. Hegermann, *Jesaia 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh 1954); H. W. Wolff, *Jesaia 53 im Urchristentum* (Berlín [3]1952). Además, E. Käsemann: VF (Gotinga 1949-50) 200ss.

el AT no podremos encontrar más que pistas e imágenes (y nosotros las tendremos presentes) [11].

Habría que partir de los detallados cuadros de terror de Lv 26,14-39 y Dt 28,15-68: entregado a los enemigos, temblando de miedo, con un «cielo broncíneo sobre sí», se precipita lejos de Dios el pueblo rechazado, irrisión de todo el mundo, «llevado por Dios con regusto a la perdición», reembarcado hacia Egipto, la tierra del extravío y la maldición, etc. Y hay que añadir a todo ello el cuadro que el libro de la Sabiduría nos ofrecerá luego de las tinieblas de Egipto, tinieblas hechas esencialmente de miedo (y miedo a nada, miedo a fantasmas: Sab 17,3; cf. Lv 26,36): «encerrados en una prisión sin cerrojos», «encadenados en las tinieblas», en pleno «miedo provocado por el Hades impotente» [12]. Aislados, privados de toda comunicación, ajenos a toda realidad, iluminados sólo por un tenebroso contraluz «angustioso»... (17,6).

Y habría que añadir, sobre todo, dos cosas: el abandono del pueblo, cuando la presencia de Dios se va del templo y de la ciudad santa (Ez 10,18s; 11,22s), ahuyentada por la idolatría (Ex 8,6), y el abandono del individuo que se hunde solo (Job) o representando al pueblo (Jeremías). El abandono en que se ve el pueblo es genuino y original abandono, porque sólo Israel ha sabido lo que es una genuina y original presencia de Dios [13]. Exiliado de la tierra de Dios y a la vista de las ruinas del templo, comprende lo que quiere decir que Dios se ha apartado y se ha vuelto «enemigo» (Lam 2,5). Ya sólo puede dirigirse a Dios como a un ausente: «¿Es que nos has rechazado de plano? ¿Es que tu ira no tiene límite?» (5,22). El abandono del individuo va desde la figura de mediador que Moisés reviste en el Deuteronomio hasta Job y el Déutero-Isaías, pasando por Jeremías y los salmos de lamentación (Sal 22,2: «¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?»). Job experimenta la absoluta desproporción entre la culpa y el castigo, el peso absoluto del sufrimiento y, con ello, el oscurecimiento total de la imagen de un Dios justo y bondadoso. Por eso, lo único que le queda en su sufrimiento es un diálogo interno con ese Dios que se contradice: internamente se ha quebrantado el diálogo, y, para colmo, por ninguna parte se encuentra una instancia de conciliación. «Por mucho que hable, no se alivia mi dolor; y si me callo, no noto mejoría» (16,6). Y a la vez que le abandona, Dios le tiene «cercado» (3,23), «sitiado» (19,12). Frente a un poder tan exorbitante, está derrotado de antemano, no puede sino quejarse de que Dios «degrade la obra de sus manos» y quiera «destruirla» (10,3.8). Le han «entregado» (16,11). La idea de Dios le paraliza de terror: «Ante él me quedo petrificado de miedo. Cuanto más pienso en él, más miedo me produce... Las tinieblas me lo ocultan. La noche me encubre su presencia» (23,15.17). Sea cual fuere la solución final que se dé a la insoluble problemática de Job (antes de Cristo no puede en absoluto resolverse), lo importante es que Israel vivió esas experiencias y las plasmó en una obra representativa, que es, como todo lo demás, anticipación umbrátil de Cristo. El «Siervo de Dios» habla misteriosa y quedamente de verse «entregado por Dios» (los LXX lo recalcan «radicalizándolo» [14]: 53,6cd, 12c, 12s), de que queda desfigurado al cargar con los pecados, de que le toca verse despreciado, de que enmudece...

[11] Cf. Agustín, *Contra adv. leg. et proph.* I, 16, n. 32: PL 42, 620: «Quod enim diluvium comparari aeternis ignibus potest?, etc.».

[12] Para el análisis teológico: H. U. von Balthasar, *El cristiano y la angustia* (Ediciones Cristiandad; Madrid 1964) 33-68.

[13] Las lamentaciones sumerias y acadias que lloran por un santuario destruido son posibles modelos literarios de las lamentaciones de Israel, pero no paralelos teológicos. Cf. nuestro *Alter Bund (Herrlichkeit* III/2, primera parte) 258, nota 1.

[14] W. Popkes, *op. cit.*, 30s.

Es algo «inédito», es algo «inaudito». «Yahvé quiso triturarlo con el sufrimiento» (53,10). Pero, a diferencia de Job, él «no se resiste» (50,5); «él expuso su vida a la muerte» e «intercedió por los pecadores» (53,12).

Al menos, estas dos últimas imágenes descuellan por encima de toda la concepción del «reino de los muertos», que no daba cabida a la esperanza. En el *sheol* se acaba la comunicación con Dios, ya que ésta presupone un sujeto vivo (Sal 6,6; 30,10; 88,11-13; 115,17; Is 38,18; Eclo 17,27). Pero en las Lamentaciones, en Job y en el Siervo de Dios experimenta Israel algo mucho más horroroso que el estado del *sheol*: experimenta que Dios se aleja, que Dios le agobia, que el llevar el pecado del mundo produce frutos *más* que mortales. Más honda que el *sheol* es la vivencia «del pozo del abismo» (Sal 55,24; 140, 11)[15], del «lugar de perdición» *(abbadōn:* Sal 88,12; Job 26,6; 28,22; Prov 15,11; Ap 9,11), del verse preso y entapiado (Sal 142,8; 88,9; Lam 3,7; Job 19,8, etc.), del fuego de la ira inminente en Jeremías («y nadie lo puede apagar»: 21,12). Las imágenes podrían multiplicarse. Lo importante es que esas imágenes, partiendo de la idea de la alianza con Dios, presentan la pérdida de la gracia de la alianza, el pecado de infidelidad, el rechazo divino como algo mucho más acuciante y trascendental que el simple hundirse en el reino de los muertos. Por ello surge al final de la antigua alianza la idea de la *gehenna* como lugar escatológico de castigo (Is 66,22ss, y ya en Jer 7,30ss; 19,6s) para pecadores vivos (Hen[et] 90,26s; 54,1s, etc.)[16]. Esta idea será recogida por el NT y, en su núcleo sustancial y no en sus representaciones mítico-simbólicas, implica la esperanza en la redención definitiva prometida por Dios.

b) En la nueva alianza.

El Espíritu, que «toma de lo mío» para conducir a los cristianos a la verdad total (Jn 16,14.13) y es el Señor de los carismas otorgados libremente (1 Cor 12,11), inicia a los cristianos a lo largo de los siglos, tanto mediante su enseñanza general como mediante los carismas particulares, en las inefables profundidades de la cruz y del descenso a los infiernos al hacer que, en cumplimiento de las promesas del Señor, los creyentes sean odiados, perseguidos, martirizados, encarcelados (Hch 5,18, etc.), azotados (5,40), apedreados (2 Cor 11,25), crucificados (Jn 21,19), calumniados y tratados como la escoria del mundo (1 Cor 4,12s). Pero también los inicia en esas profundidades cuando los cristianos cargan voluntariamente con «frecuentes noches sin dormir, hambre, sed, ayunos, frío y desnudez, etc.» (2 Cor 11,27), y cuando aceptan el oprobio de la cruz en cualquiera de sus formas (Heb 11,26.35ss; 12,1ss; 13,13). Pero existe realmente una gradación entre el genérico ser crucificado, morir y resucitar con Cristo en el bautismo y en la vida cristiana (Rom 6,3-6; Col 3,3) y el peculiar «ser crucificado» de un Pablo (Gál 2,19; 6,14), su «llevar los estigmas de Jesús» (Gál 6,17), su «padecer en su cuerpo la muerte de Jesús» (2 Cor 4,10), aunque no podamos precisar el contenido exacto de este carisma.

Ahora bien, una ininterrumpida reinterpretación carismática de la cruz (y éste es el único punto que aquí vamos a examinar e ilustrar con algunos ejemplos) recorre los largos siglos de Iglesia como reflejo neotestamentario de la veterotestamentaria experiencia del abandono de Dios. El doctor de la Iglesia

[15] En este caso, como maldición contra los malos, que serán o que fueron (Coré) arrojados allá.

[16] La ulterior relación especulativa entre *sheol* y *gehenna* no es algo que deba ocuparnos aquí. Cf. J. Nelis, *Gehenna,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona, 1963, 739-740.

Juan de la Cruz lo vivirá y describirá como «noche oscura». Y, antes y después de él, revestirá a menudo la forma de experiencia de la condenación, del infierno. Quizá convenga comenzar recordando que el «infierno», en toda una corriente de tradición cristiana, es primariamente un estado interno y no un «lugar» de «tormento externo»: así desde Agustín [17] en un Honorio de Autún [18] o un Dietrich von Freiberg [19], por no hablar de Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa. Consiguientemente, en el «infierno» reina un tiempo especial, un *tempus informe:* suspensión del curso del tiempo (contraposición paradójica de la eternidad entendida como vida eterna) [20]. A medida que avanza la Edad Moderna, el «infierno» se va viendo cada vez más como estado del yo emparedado en sí mismo, no liberado por Dios, hasta convertirse en un existencial de la existencia presente [21]. Pero aquí no nos vamos a referir a esa clase de infierno, sino a las experiencias carismáticas de la noche oscura y del abandono, que se dan ya en los monjes y espirituales griegos y que en Occidente perduran, por lo menos, hasta la Edad Moderna. La diferencia es que en Oriente las experiencias de la cruz van estrechamente unidas con la ideología de la lucha contra el demonio (el alma que aspira a Dios se ve metida en el reino del espíritu impuro maldito de Dios), mientras que Occidente las ha mezclado con la ideología neoplatónica-areopagítica de la «tiniebla luminosa» del Dios desconocido (hasta Juan de la Cruz y con él) y, por otro lado, con la ideología de la purificación del alma por medio de «pruebas» (Dios abandona al alma que le busca) [22]. Orígenes conoce la obligación de luchar vicariamente con los demonios, interpreta espiritualmente la marcha por el desierto y la tempestad nocturna, al igual que los pasajes del Cantar de los Cantares en que el esposo abandona al alma-esposa [23]. En Gregorio de Nisa y en los (semi)mesalianos, verdaderos autores de las homilías de «Macario», se da una experiencia muy intensa de la separación espiritual de Dios [24]. El antimesaliano Diadoco de Fotique conoce por experiencia las mismas «pruebas» (πειρασμοί) y las describe al modo clásico [25]. Pero también Evagrio se expresa con claridad [26]: todo esfuerzo por entrar en relación con Dios parece vano: la *acedia* (para los griegos no es sólo torpor del alma, sino sensación de impotencia, de desesperación, de estar abandonado por Dios) hace pasar al alma las penas del infierno [27]. En Isaac de Nínive está

[17] *De Gen. ad litt.* VIII, 5, n. 9s: PL 34, 376-377; XII, 32, n. 61s: PL 34, 480-481, prolongando quizá el citado capítulo 17 del libro de la Sabiduría.

[18] *De animae exilio et patria,* c. 14: PL 172, 1246 D.

[19] Textos en E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Münster 1906) 105*, nota 1, 108*.

[20] Agustín, *De Civ. Dei,* XX, 21, 4; 21, 1-4; 22, 30: PL 41, 693, 709-714, 801; cf. Alejandro de Hales, *Summa* (Quaracchi) I, nr. 69-70.

[21] En la teología teutónica, el infierno es la voluntad personal. La idea se continúa en S. Franck, Cepko, Silesio. L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann* (Bruselas 1954) 158; L. Grünhut, *Eros und Agape* (Leipzig 1931) 31-41.

[22] I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de S. Jean de la Croix?:* OrChP 12 (1946) 1-46; M. Lot-Borodine, *L'aridité dans l'antiquité chrétienne:* «Études Carmélitaines» 25 (1937) 196.

[23] Textos en H. de Lubac, *Histoire et Esprit* (París 1950) 185ss; I. Hausherr, *op. cit.,* 24-26.

[24] H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien* (Leipzig 1941) 15s; I. Hausherr, *op cit.,* 20-22.

[25] *Centurie über die geistliche Vollkommenheit,* edit. por J. E. Weis-Liebersdorf (Leipzig 1912) cap. 69, p. 87; cap. 27, p. 30; cap. 81, p. 104.

[26] *Cent.* I, 37 (Frankenberg) 81; según él, están reservadas al perfecto las peores experiencias de este tipo.

[27] *Praktikos,* 19: PG 40, 1226.

en juego algo más que un «infierno espiritual» (νοητή γεέννη), algo más que «gustar el infierno» (γεῦσις τῆς γεέννης), ya que esa experiencia es intemporal: «Un hombre así cree que no habrá ya modo de que se produzca cambio alguno que le haga recuperar la paz... La esperanza en Dios y el consuelo de la fe se han esfumado por completo de su alma. El alma ha quedado colmada de duda y angustia»[28]. Máximo el Confesor enumera (asumiendo puntos de vista de Diadoco y Evagrio) cuatro modos de verse abandonado de Dios: 1.º, el económico en Cristo: «por abandono aparente han de ser salvados los abandonados»; 2.º, el abandono como prueba; 3.º, el abandono como purificación; 4.º, el abandono como castigo de la infidelidad, como en el caso de los judíos; los cuatro modos sirven para la salvación[29].

En Occidente, las experiencias de abandono narradas por Bernardo en su comentario al Cantar de los Cantares llevan una fuerte carga de agustinismo y areopagitismo; pero luego se crean una expresión propia en Angela de Foligno[30], Matilde de Magdeburgo[31], Suso[32] y Taulero[33], Margarita Ebner[34], Catalina de Siena[35], Hilton[36], María des Vallées[37], Magdalena de Pazzis[38], Rosa de Lima[39] y otros muchos. Algo semejante experimentó Ignacio en Manresa[40]. El joven Francisco de Sales se tuvo por condenado y cursó a Dios una declaración escrita de que su deseo era servirle incluso en el infierno[41]. También hay que mencionar aquí a Lutero[42]. Surin describió la noche mística como in-

[28] Textos en I. Hausherr, *op. cit.*, 26s, 31s.

[29] *Cent. de Caritate* IV, 96: PG 90, 1072. Cf. el descenso místico a los infiernos en *Ambigua:* PG 91, 1384 BC.

[30] A. de Foligno, *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles,* ed. M.-F. Ferré (París 1927) nr. 96ss; carta 3, pp. 494ss.

[31] Matilde de Magdeburgo, *Das fliessende Licht der Gottheit* (Einsiedeln 1955) I, 5; III, 10 (60 y 145).

[32] *Zehn Jahre Gottverlassenheit:* «Biographie», cap. 23 (Bihlmeyer 1907) 66s.

[33] Juan Taulero, *Predigten,* edit. por W. Lehmann (Jena ²1923) vol. 1, 9 (42s); vol. 2, 50 (30-31.35); 53 (47); 55 (56ss); 76 (223s).

[34] Ph. Strauch, *Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann, ins Neuhochdeutsche übertragen von Josef Prestel* (Weimar 1939) *passim.*

[35] Catalina de Siena, *Dialogo della divina Provvidenza,* ed. P. Innocenzo Taurisano (Roma 1947) I, 13. Cf. Raymond de Capoue, *Vie de Sainte Cathérine de Sienne* (París ²1859) primera parte, XI, 2ss (71ss); tercera parte, II-III (287ss).

[36] W. Hilton, *Scale of Perfection* (Londres 1927) I, 37; II, 45.

[37] E. Dermenghen, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées* (París 1926) 36, 38ss.

[38] V. Puccini, *Vita della Ven. Madre Suor M. Maddalena de'Pazzi* (Florencia, 1611) cap. 1, 34-40.

[39] Cf. Görres, *Ch. Mystik* II (Ratisbona 1840) 286s: «A diario se veía visitada por terribles noches del alma, que de tal manera la angustiaban durante horas que a menudo no sabía si estaba en el infierno... Sollozaba bajo el tremendo peso de las tinieblas..., su voluntad quería tender al amor, pero seguía quieta y paralizada como el hielo. Su memoria se esforzaba aunque no fuera más que por sacar a flote la imagen de anteriores consolaciones, pero en vano... El terror y la angustia se adueñaban de ella por completo, y su quebrantado corazón prorrumpía en gritos: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pero nadie respondía... Y lo peor de sus dolores era que sus males parecía que habían de durar eternamente, que no se entreveía un final de sus miserias y que una muralla de bronce cerraba el paso y hacía imposible salir del laberinto...».

[40] *Autobiografía,* nr. 24.

[41] Texto en M. Hamon, *Vie de Saint François de Sales* (París ²1922) 56s.

[42] «Sed et ego novi hominem qui has poenas saepius passum se asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam

fierno con todas sus penas [43]. Teresa de Avila puede a veces rozar tales vivencias de infierno [44]. Juan de la Cruz las describe detalladamente [45]. Teresita habla de una corriente subterránea por la cual se desliza sin saber adónde va y cuánto habrá de durar la marcha [46]. Aquí no podemos examinar la autenticidad, ni la peculiaridad, ni el especial alcance teológico de tales vivencias. Muy a menudo son la respuesta al magnánimo deseo de almas que desean ser condenadas en lugar de los demás [47]. Esto hace que las vivencias neotestamentarias sean un reflejo de las veterotestamentarias: sólo quien de verdad «ha poseído» a Dios en la alianza sabe lo que supone verse de verdad abandonado por él. Pero todas las «noches oscuras» de la antigua alianza y la nueva son en el mejor de los casos aproximaciones, lejanos indicios del inaccesible misterio de la cruz: por ser irrepetible el Hijo de Dios, lo es también su experiencia de verse abandonado por el Padre.

6. *Cruz y teología*

En lo que respecta al hiato, la «logía» de la teología no puede basarse en la continuidad (ininterrumpida) de la «logía» humana (o científica), sino únicamente en la teo-«logía» establecida por Dios mismo en el hiato de la «muerte de Dios». Incluso el enunciado «el Logos de Dios ha muerto» tiene al Logos de Dios como sujeto gramatical y por tanto, si el Logos es realmente el Logos *de Dios,* como sujeto óntico del enunciado. Ahora bien, el Logos de Dios es la vida eterna. Sólo él puede responder del enunciado de que es la vida eterna y a la vez ha muerto, y que ha muerto con la muerte de los malditos. El teólogo creyente (y no existe otro tipo de teólogo) no puede atreverse a enunciar su «logía» sino partiendo de la razón que de sí da el Logos mismo (Θεὸς λέγων, que ya al explicitarse se hace Θεὸς λεγόμενος y viene a ser repetible por el hombre). Pero la muerte y el enmudecimiento del Logos son tan céntricos en su autoafirmación que precisamente en su silencio tenemos que ver su suprema revelación, su palabra definitiva, puesto que al humillarse obedeciendo hasta la muerte en cruz es idéntico al glorificado como Kyrios: la continuidad la establece el amor absoluto de Dios por el hombre, amor que actúa en ambas riberas, y, por tanto, en el hiato mismo, y cuya condición de posibilidad es el mismo amor trinitario.

Por ello podemos ceder la palabra final a Karl Barth cuando habla de la doctrina de la *kénosis* y de sus consecuencias para la teología. Barth no habla de «dos 'estados' *(status)* sucesivos de Jesucristo», sino de «dos caras o direcciones o formas de lo que *ha ocurrido* con Dios en Jesucristo para reconciliar a los hombres». «Abajamiento» y «elevación» describen la doble *acción* de Jesucristo, lo material de su *obra,* «obra única que no hay que dividir en grados o tiempos de su existencia, sino que con esa doble forma realiza y colma *toda* su existencia. ¿No es verdad que esto responde mejor al testimonio del NT acerca de Jesucristo? ¿Dónde y cuándo no sería él el exaltado *y* el abajado,

horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur» (WA I, 557, 32).

[43] *De l'enfer de l'âme,* en *Guide Spirituel pour la perfection* (París 1963) 303s.

[44] *Moradas* VI, 1.

[45] La noche oscura como infierno: *La noche oscura* II, cap. 5ss.

[46] *Escritos autobiográficos.*

[47] Alvarez de Paz, *Tract. de Vit. spir.,* 1, 4, p. 3, c. 12 (Lyon 1608); J. E. Nierenberg, *Flam. am. div.,* § 3 (Madrid 1639); D. Schram, *Théol. mystique* I (París 1872) § 275 (cf. § 274).

exaltado ya en su abajamiento y abajado en su exaltación? ¿En Pablo quizá, donde el Crucificado *no* sería *aún* el Resucitado, o éste *no* sería *ya* el Crucificado?». Partiendo de aquí es «objetivamente correcta y necesaria» una cristología de Calcedonia, pero a condición de que no se prescinda de la acción viva de Dios en el acontecimiento Cristo, sino que se recuerde siempre «que han de explicarse mutuamente lo que Jesús es en cuanto verdadero Dios y verdadero hombre, y lo que en su abajamiento y exaltación *se efectúa* como obra divina de reconciliación». Así recibe la doctrina de la *kénosis* su última dilucidación (coincidente con nuestras explicaciones anteriores): al abajarse Dios, lejos de dar de mano a su divinidad, la acredita «al introducirse en las ataduras e indigencias de la criatura humana, al hacerse siervo él, que es el Señor: *abajándose* a sí mismo se distingue precisamente de los falsos dioses. Y acredita su divinidad cuando en fuerza de su divinidad, y gracias a su abajamiento, viene a ser el hombre en Jesucristo, sin pérdida ni mengua de su humanidad..., no el hombre divinizado..., pero sí el hombre exaltado por Dios. En consecuencia, abajamiento de *Dios* y exaltación del *hombre:* un abajamiento de Dios en su honor supremo, porque confirma y demuestra su ser divino; la exaltación del hombre, como obra de la gracia de Dios, consiste precisamente en destacar su verdadera humanidad». Todo se basa en que este Dios al actuar «revela y acredita ser concreta y *divinamente* libre, es decir, *el que ama* por su libertad» [1].

Sólo porque Dios se manifiesta y habla podemos nosotros entender y repetir que él haya podido colocarse en situación de abandonado de Dios sin dejar de ser Dios, puesto que, como Dios, es tan inmanente como trascendente al mundo por él creado. «Hace suyo el ser del hombre opuesto a él; pero no colabora a su oposición». Al hacerse hombre se va al exilio. Y en el exilio sigue fiel a sí mismo. «En él no hay paradoja, ni antinomia, ni división»: «al hacer lo que hace, nos está demostrando que *puede* hacerlo, que el hacerlo entra de lleno en su *naturaleza.* Y así se nos hace patente que es más libre, mayor y más rico de lo que nosotros pensábamos» [2]. Todo pende de su amor intratrinitario. Sólo él explica que «un acto de obediencia puede no ser algo ajeno al mismo Dios» [3]. «La relación intradivina entre el que rige y ordena en la altura y el que obedece humildemente viene a ser, en la obra de reconciliar al mundo con Dios, idéntica al tipo totalmente distinto de relación que media entre Dios y una de sus criaturas, cual es el hombre» [4]. Si está claro que incluso la más extrema *kénosis* es una posibilidad al alcance del amor eterno de Dios, entonces queda radicalmente superada la contraposición entre teología de la cruz y teología de la gloria (sin que por ello hayan de diluirse una en otra).

«Una teología de la gloria, el canto a lo que Jesús al resucitar ha recibido para nosotros y a lo que es para nosotros como Resucitado, no tendría sentido si no incluyera siempre la teología de la cruz: el canto a lo que al morir ha hecho por nosotros y a lo que es para nosotros como crucificado. Pero tampoco tendría sentido una teología abstracta de la cruz. La pasión y la muerte de Jesucristo no pueden cantarse como corresponde si ese canto no incluye ya la teología de la gloria: el canto a aquel que, al resucitar, recibe nuestra justicia y nuestra vida, el canto al que por nosotros ha resucitado de entre los muertos» [5].

Esto vuelve a confirmar lo que decía E. Stauffer sobre el carácter dinámico de las «fórmulas de ruptura» sobre la cruz. Y esto marca también los límites de validez del *sub contrario* luterano.

[1] KD IV/1 (Zollikon 1953) 145-147. Sobre la historia de la doctrina de la *kénosis, ibíd.,* 196-199.205ss.
[2] *Ibíd.,* 202-204.—[3] *Ibíd.,* 211.—[4] *Ibíd.,* 222.—[5] *Ibíd.,* 622.

Sentar esto no es recaer de la teología en una filosofía, dialéctica o no, que dice haber «comprendido» la cruz. Pues ¿quién sería capaz de comprender la debilidad y necedad del amor de Dios? O, aun en el caso de que de esta manifestación de Dios hubiera de hablarse en términos de «gnosis» y de «sofía», ¿quién se atrevería a hacerlo si no es pendiente de los labios de Dios, cuyas palabras son inseparables de su cruz y resurrección históricas? Y aun entonces habremos de quedar mudos ante el «exceso de amor» (Ef 3,19) allí donde la palabra de Dios enmudece en el hiato, por ser ése un punto en el que toda «logía» humana se queda sin concepto y sin aliento.

SECCION TERCERA

CAMINO DE LA CRUZ

(Viernes Santo)

1. *La vida de Jesús y la cruz*

Ya vimos en la introducción cómo la Escritura y la tradición presentan toda la vida de Jesús como una marcha hacia la cruz. Pero esto hay que concretarlo más desde diversos puntos de vista. Hay que ver hasta qué punto todos los anteriores episodios de la vida de Jesús [1] apuntan a la cruz e incluso, hasta cierto punto, forman parte de ella.

a) Obediencia hasta la muerte de cruz.

Al himno de Flp 2, según el cual la obediencia hasta la cruz es consecuencia del despojo y abajamiento del Hijo, responde en Juan el «mandatum a Patre» (10,18; 12,49.50; 14,31) que Jesús cumple: «sic facio». El Hijo eterno, que aparece aquí como sujeto, no puede hallarse ante una orden adicional del Padre a la que decide prestar obediencia. Por eso intentaron Crisóstomo [2], Anselmo [3] y Tomás de Aquino [4] poner de relieve que entre la voluntad del Padre y la del Hijo se da una total unidad y que, por consiguiente, el Hijo actúa espontáneamente *(sponte),* lo cual es para Tomás muy superior a obedecer a un mandato. A lo más se podría hablar de obediencia en el sentido de que en el deseo inconmovible de entregarse interviene una especie de «inspiración» o atracción por parte del Padre [5]. P. Galtier se pregunta si esta interpretación

[1] León, *Sermo,* 60, 3: PL 54, 344: «Hoc igitur illud est sacramentum, cui ab initio omnia sunt famulata mysteria». Aquí se engloban también los misterios del AT: *Tom.* I: PL 54, 775s.

[2] *Hom. in Jo,* 50 (49), 2: PG 59, 331; Crisóstomo llega a dar la vuelta a la frase de Juan: ἐκείνῳ δοκεῖ τοῦτο, ὃ ἐγὼ ποιῶ: «Lo que yo hago le parece bien a él».

[3] *Cur Deus homo* I, 8-10 (Schmitt, II, 59ss): la obediencia de Jesús es un servicio al Padre emprendido por amor: ejercer su justicia, predicar su verdad, eso fue lo que provocó la oposición de los pecadores y su muerte (I, 9, p. 62, líneas 6-8).

[4] *S. Th.* II-II, q. 104, a. 2 ad 1; a. 5 ad 3; III, q. 47, a. 2 ad 1.

[5] Anselmo, *op. cit.* I, 10 (Schmitt, II, 65): «Quoniam namque voluntate quisque ad id quod indeclinabiliter vult, trahitur [cf. Agustín, *In Jo tr.,* 26, 2: PL 35, 1607]

es fiel a los textos de la Escritura [6], y la complementa con una idea que cree encontrar en Ambrosio, Agustín y, sobre todo, en Ireneo: la idea de la solidaridad natural de Jesús con todos los hombres. Y los hombres, por culpa de la maldición que pesa sobre Adán y su descendencia, son pasibles y mortales: «De ahí que el Hijo, por la misma encarnación, se encuentre con una sentencia de muerte dada por Dios que también a él le alcanza» [7]. Pero, por no tener pecado (y aquí recurre Galtier a Anselmo), acepta libre y espontáneamente, y no como castigo, la muerte que ha de sufrir en su física «existencia para la muerte». Ante Dios es, en cuanto hombre, «siervo»; en cuanto portador de la naturaleza pecadora está «destinado a la muerte de los malditos»; en cuanto Hijo mantiene su libertad al entregarse (cf. Jn 10,18). Este planteamiento parece pasar por alto dos cosas: que Jesús, además de llevar el destino mortal (realmente maldito) de Adán, carga también expresamente con los pecados del género humano y con la consiguiente «segunda muerte», la de verse abandonado por Dios, y que en la «condición de siervo» no obedece a un destino anónimo, sino concreta y personalmente al Padre [8]. Estos puntos de vista deben ser integrados, pero también superados.

Para ello tenemos que remontarnos al misterio de la *kénosis,* de la que, como hemos visto, son resultado la encarnación y, luego, toda la existencia humana de Jesús. La persona que se rebaja a la condición de siervo es la del Hijo *divino:* por eso toda su existencia de siervo es expresión de su libertad divina —en armonía con el Padre—. Pero también es cierto que la obediencia que determina toda su existencia es *más que* función de lo que *ha venido a ser* (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, σχήματι ὡς ἄνθρωπος, y así «existencia para la muerte»): es función de lo que *quiso* llegar a ser al despojarse y rebajarse, al renunciar a su «condición divina» (y con ella a su autonomía divina), él que pertenece al Padre de una manera superior y única; su obediencia había de ser la traducción kenótica de su amor eterno de Hijo por el Padre, que está por encima de todo. En este sentido, esa inspiración del Padre de que hablábamos antes no es simplemente el impulso interno de su amor, sino la sumisión a la norma dada por el Padre y a la dirección del Espíritu Santo, que «lo lleva» (Lc 4,1.14, etc.). El hecho de que durante el «abajamiento» del Hijo el Espíritu (que desde la eternidad procede del Padre y del Hijo) adquiera un primado sobre el Hijo, que le obedece a él (o por él al Padre), manifiesta que toda su existencia está ordenada, funcional y kenóticamente, a la cruz. Incluso las grandes afirmaciones en primera persona, lejos de ser palabras que reflejan la «conciencia de sí mismo», expresan la misión.

b) Existencia consciente de que llega la hora.

La dialéctica que en las palabras y acciones de Jesús parece haber entre «ser Señor» y «ser siervo» no obedece primariamente a una proyección de la

vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere Deus, cum talem dat voluntatem, affirmatur. In quo tractu... intelligitur... bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas». Tenemos, pues, aquí, lo mismo que en Crisóstomo, una aprobación del Padre *(approbat:* p. 65, línea 23). Cf. Tomás, CG IV, c. 35 ad 15 y 16.

[6] P. Galtier, *«Obéissant jusqu'à la mort»:* RAM 1 (1920) 113-145.

[7] *Ibid.,* 13.

[8] A propósito del ὑπήκοος (Flp 2,8), Käsemann hace notar el «hecho curioso de que no se dice a quién fue obediente Cristo» *(Exeg. Versuche und Besinnungen,* I, Gotinga ⁴1965, 77). Esto puede tener su interés dentro de un análisis crítico (de ahí se deduce que el interés primario del texto es el abajamiento). Pero para el dogmático, que ha de añadir a este texto los textos joánicos de mandato, es «evidente» que la cosa se refiere al Padre *(ibid.).*

cristología pospascual sobre el período prepascual —de forma que Jesús se habría aparecido a los discípulos unas veces como Kyrios y otras como Siervo de Yahvé, cosa que sólo se puede armonizar artificialmente (por ejemplo, por medio del «secreto mesiánico» de Marcos)—. Al contrario, esa dialéctica está siempre objetivamente superada en la existencia de Cristo. Y lo está a partir de la misión, que exigía la venida de Jesús tanto con ἐξουσία como con «mansedumbre y humildad». Esta unidad, sólo en apariencia «dialéctica», indisociable en la vida de Jesús, lo ilumina todo: ilumina en *Marcos* el relevo cuando «es entregado» el Bautista (1,14), que había anunciado que uno más fuerte vendría «bautizando con Espíritu» (1,8); y luego ese más fuerte provoca a los «justos» al solidarizarse con los pecadores (2,16), perdona los pecados (2,10), traspasa las barreras de la ley (2,18-3,6), de suerte que parece haber perdido la razón (3,21). Plantea exigencias muy duras (3,31ss), airea todo (4,21), critica sin compasión (7,18; 8,17. 21). Con toda «libertad y claridad» (8,32) anuncia tres veces su pasión, que se avecina, y arrastra tras sí a los aterrados discípulos hacia la pasión (10,32), en la que «dará su vida como rescate por la multitud» (10,45). *Lucas,* sin alterar las líneas fundamentales, llega más al fondo del corazón del Hijo, que se rebaja para servir y sufrir (4,18s): será signo de contradicción, y una espada atravesará el corazón de la madre (2,34s), a partir del momento en que María busque a su hijo adolescente sin comprender (2,48). Se mueve en el ámbito de los embates del maligno (4,13; 22,28), hace que sus paisanos se enfurezcan con él (4,28), lo mismo que sus enemigos (6,11), divide a sus oyentes con su «felices» y su «¡ay de vosotros!» (6,20ss); pero sufre con quien sufre (7,14; 10,33.37; 15,20); en el samaritano y en el buen pastor (15,3s) descubre su propio corazón; en las parábolas del hijo pródigo y del banquete (14,21) descubre el corazón del Padre; y en las palabras al ladrón y en las de perdón descubre el sentido de su cruz (23,34.43). Incluso el centro de la transfiguración lo ocupa la pasión (9,31). Hacia ella se encamina «sin volver la vista» (9,51) —ya entonces veía a Satanás caer del cielo (10,18)—. El, que ha de bautizar en «Espíritu y fuego» (3,16), corre hacia el bautismo de la cruz, que debe recibir para poder encender el fuego en la tierra (12,49s). Lázaro está a la puerta (16,19ss) esperando que le den de comer: «Con verdadera avidez» desea Jesús entregarse a los suyos como comida y bebida (22,15ss), tan totalmente como la viuda que «echa todo cuanto tenía para vivir» (21,4). *Mateo* abre la vida de Jesús con una huida y con un baño de sangre de inocentes (2,13ss): ¿cómo no había de estar ya marcado? De ahí que desde los primeros milagros cite a menudo Is 53 (8,17): el hecho de que remedie nuestras debilidades mediante sus milagros no puede carecer de relación con su muerte vicaria. Pero, sobre todo, tras su primer discurso programático está ya toda la ética de la cruz: la exigencia allí planteada es palabra «cubierta» ya de antemano por la cruz, es auténtico λόγος τοῦ σταυροῦ (5,20.39.44.48; 7,13). Lo mismo en el discurso de misión: integra a los judíos y el sentido todo de su existencia en el destino de su cruz (10,5-39). El signo de Jonás se interpreta también desde la pasión (12,40). Para *Juan,* toda la «vida» de Jesús entre nosotros «alumbra» a todo hombre en el mundo (1,9), hace que «la luz brille en las tinieblas» (1,5), es el comienzo del retorno al Padre (16,28). Todo lo que era «parábola» pasará a ser «claro» (16,25), cosa que suena a gnóstica, pero que es profundamente antignóstica, ya que por doquier entra en juego la «carne» (1,14), la «sangre y el agua» del corazón (19,34), la carne y la sangre como «comida verdadera y verdadera bebida» (6,55), la inseparabilidad del agua y el Espíritu (3,5), e incluso del «Espíritu, el agua y la sangre» (1 Jn 5,8). Jesús vive ya de antemano de cara a la «hora»: por lo que falta hasta ella mide él su acción y su pasión (2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,32; 17,1): la cruz,

que él no anticipa y cuyo conocimiento deja en manos del Padre (Mc 13,32), es patrón de su existencia.

c) ¿Existencia como anticipación de la pasión?

Si combinamos las reflexiones de a) y b) es fácil concluir que toda la existencia de Jesús fue internamente cruz desde el principio. La «escuela francesa» pasaba de la sucesión de acontecimientos a los estados *(états)* internos y, en cierto modo, intemporales del Redentor, estados caracterizados esencialmente por su voluntad de entrega, su deseo de cargar con el pecado del mundo, y ello partiendo de la *kénosis (abaissement)* [9]. Tomás Leonardi sacó las últimas consecuencias en su librito *Christus crucifixus, sive de perpetua cruce Jesu Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae* [10]. En favor de la tesis enunciada en el título podríamos aducir los nombres de Bérulle y Bourgoing, Francisco de Sales [11] y Belarmino [12], e incluso de Ricardo de San Víctor, Alberto, Taulero y Ruysbroquio, Tomás de Kempis, Catalina de Siena y otros. El ya citado Luis Chardon desarrollará su teología en el mismo sentido [13]. Bossuet y Bourdaloue, e incluso modernos como el oratoriano Faber, desarrollan la misma doctrina [14]. Habrá que andar con mucho cuidado a la hora de rechazar esta teoría, ya que lo que pretende es expresar que el misterio de la *kénosis* está en la base de la existencia del Dios-hombre. Pero, aun cuando parezca a primera vista lo más contrario al docetismo gnóstico, podría haber en ella una especie de gnosis a la inversa: el estado *(état)* de abajamiento del Salvador coincide aquí con el suceso histórico de la cruz: otro modo de poner en contingencia la verdadera temporalidad de la «hora» y, por tanto, la verdad de la humanidad y de la encarnación. El himno de Flp 2 no pone el acento en la pasión como tal, sino en la obediencia y, por consiguiente, en la humilde «indiferencia» (Ignacio de Loyola) con que el Siervo de Dios acepta todo lo del Padre, tanto el «rebosar de gozo en el Espíritu Santo» (Lc 10,21) como la «tristeza mortal» (Mc 14,34). Los textos distinguen claramente «la hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53) de todo lo que precede. La obediencia plena implica más bien que el conocimiento de la hora inminente no absorba la conciencia del que obedece hasta el punto de dificultarle o impedirle captar otras modalidades de la voluntad de Dios.

d) Existencia compartida.

La vida de Jesús es impensable sin la convivencia y la compañía de hombres elegidos libre y específicamente para tal fin (Mc 3,13s), a los que Jesús introduce en su camino particular comunicándoles una parte de su «poder» (Mc 1,17; 3,14; 6,7), iniciándolos en sus misterios (Mc 4,11) y, sobre todo, en el misterio de su pasión (8,31, etc.). Aquí chocamos con una paradoja insoluble: el camino de su pasión es esencialmente original; en el tramo decisivo no es posible seguirlo (Jn 13,33); es más, quienes intentan y prometen seguirlo

[9] Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus,* en *Oeuvres* I (París 1644) 261-525.

[10] Bruselas 1648.

[11] *Oeuvres,* vol. IX, 458.

[12] *De gemitu columbae* (1617) II, c. 3, p. 153.

[13] Sobre todo esto, cf. la introducción de F. Florand a Chardon, *La Croix de Jésus* (París 1937) sobre todo pp. LXXXV-XCVI. En la misma línea, Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* II, § 4 (Madrid 1960).

[14] En su libro *Bethlehem* (Londres 1860).

«deben» quedar desorientados por él y traicionarle. Sólo tras el hiato de la muerte, cuando él solo haya llevado a cabo toda la obra, estarán en condiciones de seguirlo hasta la cruz como testigos, incluso con su vida y con su muerte (Jn 21,19). Para explicar esta extraña «analogía» entre el jefe y los seguidores fallidos podríamos recurrir a la teología martirial judía precristiana, que pudo constituir en los discípulos una especie de «presupuesto». Pero los textos no nos dicen nada de eso. Jesús no se presenta como clímax de algo genérico que pudiera subsumir los pasos de los discípulos. Jesús apela a su propio camino, que no tiene analogía, que no se explica sino desde sí mismo y que sólo es accesible desde sí mismo, es decir, desde la cruz una vez cumplida. Sólo mucho más tarde, como para ilustrar este caso único, vuelve a echarse mano de la teología martirial judía [15]. En el curso de la participación, la eucaristía significa a la vez el límite y la superación del límite: hasta aquí le han acompañado los discípulos (Lc 22,28); en adelante se «dispersarán» (Mt 26,31). Y, sin embargo, por haberle comido y bebido en cuanto entregado, quedan incorporados a él por encima de los límites humanos. O a la inversa: pasan a ser recipientes en los que (como miembros suyos) podrá él sufrir a voluntad [16].

2. *Eucaristía*

Aquí no podemos tratar temáticamente de la eucaristía. Lo único que podemos hacer es contemplarla en lo que tiene de pasión. Para evitar que los distintos elementos queden dispersos en una serie de análisis de las fuentes estudiaremos las diferentes corrientes tradicionales en su convergencia teológica, en la medida en que son indispensables para una visión de conjunto.

a) Entrega espontánea ante la pasión.

El banquete es para Jesús un punto final durante largo tiempo ansiado. La indicación «antes de padecer» (Lc 22,15) y la formulación negativa de la perspectiva escatológica («no volveré a comer, no volveré a beber», *ibid.*, v. 16,18) no son sino explicaciones del mismo. Lo mismo ocurre con la alusión al traidor, cuya mano se posa en la misma mesa (v. 21). «Ha llegado la hora». Pero, al despuntar esa hora, Jesús sigue decidiendo por sí mismo (Jn 13,1). Es una hora que no se puede superar y sobre la cual ha de volverse una y otra vez (como lo indica la orden de repetir los mismos gestos). Por encima no hay nada, fuera de la continuación de lo que ella espontáneamente inaugura: la muerte. Pero ella misma es escatológica, ya que llega εἰς τέλος, hasta el final, que culmina el amor (Jn 13,1). Dos tradiciones describen su sentido, pero sin que la una pueda prescindir de la otra: un relato de la cena con un reparto de sí mismo y la indicación de que se sella una nueva alianza (con referencias al ritual veterotestamentario), y un relato sobre el extremo servicio de Jesús, la postura de servicio por él fundada, con vistas al cumplimiento escatológico (Lc 22,15-20.27-30; Jn 13 y los discursos de despedida).

[15] Cf. la tesis, acertada en esencia, de E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1963) 193ss, aunque su interpretación de Pablo necesite completarse. Para Pablo, cf. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Gotinga 1966).

[16] Esa es la tesis fundamental de Chardon, tesis que J. Nacchiante y, aún más claramente, J.-P. Nazari se encargaron de desarrollar. Según estos teólogos, la eucaristía «est ad illius hypostaticum esse provehi et ad eandem cum illa (Persona) subsistentiam personalem admitti» (Florand, *op. cit.*, LXXXI, nota 1). Cristo es la única hipóstasis de su cuerpo místico.

La postura interior, simbolizada en el lavatorio de los pies, cobra definitivamente cuerpo en el reparto de sí mismo, reparto que anticipa e introduce la pasión. Jn 6 muestra la unidad de lo que es casi inconciliable: por un lado, «espíritu y vida», «fe», «palabras de vida eterna», «la carne no sirve para nada» (v. 63-69); por otro, «comer» y «beber» la carne y la sangre es condición indispensable para resucitar (v. 53-59). El programático «Verbum-Caro» (1,14) no permite tachar, con Bultmann, esa segunda parte, ya que el «Verbum-Caro» se expresa precisamente en la tensión entre las dos series de afirmaciones. No es ni la simple presencia en la palabra [1] ni una «cosificación» de la corporalidad de Cristo: la unidad indivisible de su entrega «por la multitud» no se reduce a una «postura»; es la realización totalmente humana precisamente por su corporalidad, y por ello revela más a fondo la identidad de la persona de Jesús y de su función soteriológica. En esa función, él es a la vez protagonista activo (como fundador de la eucaristía, alianza nueva en su sangre) y pasivo (al someterse a la hora que su Padre determina).

b) Pan y vino: banquete y sacrificio.

Falsearíamos por completo el carácter definitivo que la hora tiene en la conciencia del fundador si no viéramos en ella al mismo tiempo el cumplimiento de las instituciones veterotestamentarias, y esto aun en el caso de que las distintas líneas se hubieran ido diferenciando paulatinamente: la fundación legal de la alianza tiene su punto final en «mi sangre de alianza» [2] (Mc, Mt; cf. Ex 24,8), la promesa profética culmina en el «cáliz de la nueva alianza» (Pablo, Lc; cf. Jr 31,31) y la teología deuteroisaiana de la vicariedad (¿influida por la teología martirial judía?) desemboca en la promesa y la entrega «por la multitud» (Mc 14,24; la expresión semita equivale a «por todos», con lo cual salta también la barrera veterotestamentaria que excluía de la salvación escatológica a los paganos) [3]. Y convergen también definitivamente las ideas, de siempre relacionadas (Ex 24,8.11, etc.), de sacrificio y banquete, sean cuales fueren las variaciones que esta relación sufriera a lo largo de la historia (hasta penetrar la idea de sacrificio en la idea misma de banquete). Si las palabras acerca del pan resaltan lo que hay de banquete (en cierta contraposición con la Pascua, que entre los judíos era banquete sacrificial), las palabras acerca del vino, con la alusión a que se derrama y con la perspectiva escatológica exclusiva suya, acentúan más el carácter sacrificial. La insistencia en la separación de la carne y la sangre (subrayada originariamente por el hecho de que las palabras sobre el pan y sobre el vino se pronunciaban en distintos momentos de la comida) alude a la permisión de comer carne desde Noé (Gn 8,21) y a la prohibición de beber sangre (Gn 9,2ss; Lv 7,27), prohibición que llevaba consigo que el animal fuera totalmente vaciado de su sangre (cf. Hch 15,20.29; 21,25). La sangre, como sede de la vida, a nadie pertenece más que a Dios: por eso Dios reclamará al asesino la sangre de su víctima (por medio de la venganza de sangre y más tarde por ejecución expiatoria legal). Ahora bien, cuando en Is 53, en lugar del animal, es llevado al matadero un hombre que sangra y «derrama su vida» por nuestros pecados (Is 53,12c), y esta sangre que pertenece a Dios tiene ante este Dios tal valor que «justifica a la multitud», está

[1] E. Schweizer, *Abendmahl:* RGG I, 20.

[2] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ⁴1966) 186s.

[3] *Ibíd.*, 171, 222. Sobre la convergencia de los tipos veterotestamentarios de sacrificio, cf. el esbozo de J. Ratzinger, *La eucaristía, ¿es un sacrificio?:* «Concilium» 24 (1967) 72-85.

ya en marcha la idea de que la «sangre preciosa» (1 Pe 1,19), reservada a Dios pero entregada por él a la multitud, será un día el mejor regalo que Dios haga a los hombres, aun cuando éstos sean los matarifes de su Hijo. El horror cafarnaítico a beber la sangre está ya internamente superado desde el momento en que Israel vive y se justifica por la muerte del Siervo. Y en el «Verbum-Caro» se saca de ahí la última consecuencia para el banquete eucarístico. Por eso importa poco decidir si la Ultima Cena fue una cena pascual (sinóptica), cuyo desarrollo patentizó la separación de ambos Testamentos, o si esa disociación tiene lugar (Juan) en la simultaneidad de Pascua y cruz, es decir, al quedar cubierto y superado el sacrificio vicario del animal por el sacrificio voluntario y sangriento del Siervo de Dios. Lo importante es que Cristo, al final de los tiempos, logró con su propia sangre atravesar el cielo y llegar hasta el Padre (Heb 9,12), y logró asimismo penetrar en el interior de los comensales; y todo ello en estado de total «liquidación» como sacrificado. Si las consecuencias implicadas en el «Verbum-Caro» se cotejan teológicamente con las implicaciones de las ideas de sacrificio y de banquete en el culto del templo y en los profetas, nos encontramos con que se nos imponen casi *a priori* las convergencias indicadas. Se acabó la disyuntiva entre carne-sangre y espíritu-vida, ya que ambos binomios coinciden plenamente en la eucaristía. El Hijo da gracias al Padre (εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν) por haber permitido que se disponga de él de forma que ahí se produzca a la vez la suprema revelación del amor divino (su glorificación) y la salvación de los hombres.

c) Comunidad.

Se trata de aceptar la *Palabra* en su condición de carne y sangre. Lo decisivo para el que la recibe es la fe, esto es, estar dispuesto a seguir el paso que quiere y marca la Palabra (Jn 6,63ss; de ahí que sea «crisis»: 1 Cor 11,27-29). Reaparece agudizada la dialéctica del seguimiento descrita antes (III, 1d): recibir en mí al por mí sacrificado significa dejarle que penetre y que disponga en el ámbito de toda mi existencia corpórea y espiritual, y seguirle así. Es distanciarse para que él disponga (masculinamente), mientras yo le dejo disponer (femeninamente). Y es unirse, puesto que de mí (de mi disponibilidad) no puede disponer sino en la línea de lo que es y fue su propia disponibilidad. El banquete es así la participación real de la Iglesia en la carne y sangre de Cristo en estado de víctima (1 Cor 10,16s). El sacrificio de la Iglesia es distinto y a la vez idéntico al de Cristo en cuanto que consiste en estar de acuerdo (actitud femenina) con el de Cristo (y todas las consecuencias que de ello se derivan para la Iglesia)[4]. El estado kenótico de Cristo —pan que «se come» y vino que se derrama— parece asignar a los comensales el único papel activo. Pero «la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres», incluso y precisamente en la eucaristía: Cristo protagoniza activamente la incorporación de los comensales a su cuerpo místico.

[4] C. Spicq, *La Théologie et la liturgie du précieux Sang*, en *Épître aux Hébreux* II (París 1953) 271-285. Sobre la teología de la sangre: A. M. Stibbs, *The meaning of the word «Blood» in Scripture* (Londres 1947); L. Morris, *The biblical use of the term «Blood»:* JThS NS 6 (1955) 77-82; S. Lyonnet, *Conception paulinienne de la Rédemption:* «Lumière et Vie» 38 (1958) 45-52; F. Grandchamp, *La doctrine du sang du Christ dans les épîtres de S. Paul:* RThPh 10 (1961) 262-271; P. A. Harlé, *L'agneau de l'Apocalypse et le NT:* ETR 31 (1956) 26-35.

3. *El Huerto de los Olivos*

a) La soledad.

Prescindamos ahora de la tentación, el llanto por la Jerusalén homicida y por el poderío de la muerte, de la ira, del cansancio, del hastío, etc., preludios de la pasión, siempre presentes en la vida de Jesús. La pasión «propiamente dicha» comienza en el relato de Marcos —el más primitivo de todos— con un «caer en tierra» (Mc 14,35, diluido por Mateo en una postración orante, y por Lucas en una genuflexión) para superar destrozado la tentación escatológica. Todo comienza por dentro: con el «pavor» (ἐκθαμβεῖσθαι) y la «angustia de la soledad» (ἀ-δημονεῖν: Mc 14,33). Soledad con respecto al Dios que se aleja, pero no ha desaparecido todavía y al que Jesús se dirige con una tierna queja: «Papá», *Abba.* Pero no existe ya otra comunicación sino el ángel que en Lucas le conforta para sufrir, o la voz celeste que en el paralelo de Juan resuena para atestiguar y afirmar que por la pasión se produce la glorificación del Padre (no de Jesús). Soledad con respecto a los discípulos, que Jesús toma consigo y deja a distancia. Dialéctica cuyo sentido teológico se desentraña de diversas maneras: 1) guardar las distancias de la obediencia [1] (vosotros «aquí» y yo «allí»: Mt); 2) participación escalonada: tres elegidos pueden estar a la distancia de la voz, pero no más cerca (Mc, Mt); 3) unión en la oración («¡orad!»), pero con la diferencia de que Jesús ora *durante* la tentación, mientras que los discípulos han de orar para librarse de que les llegue la tentación; 4) ir y venir (triple Mc, Mt) de Jesús, para subrayar distancia y cercanía; 5) incapacidad de los discípulos (Lc la excusa por «tristeza») para acompañar a Jesús en la lucha de su oración, por lo cual Pedro (Mc) y los otros dos (Mt) escuchan un reproche decepcionado. Esta dialéctica de una Iglesia que acompaña y abandona a su Cabeza sufriente es indisoluble. El «deber» de acompañarle (deber tomado por la parénesis cristiana de los labios mismos de Jesús) lucha contra la importancia descubierta y sentenciada en la pasión.

b) La hora del pecado.

En lugar del «terror aislante» de Marcos, Juan habla de «turbación» (11, 33.38; 12,27; 13,21). El verdadero sentido de esta turbación sólo se capta si a la oración que angustiosamente pugna por salir airosa de la «hora», y al beber el cáliz de la ira apocalíptica descritos en los relatos del Huerto (también Jn 18,11), se añaden los grandes enunciados soteriológicos de Pablo (como 2 Cor 5,21; Rom 8,3; Gál 3,13, etc.) y de Juan (12,31; 16,11, etc.). Se ve entonces que la «hora» y el «cáliz» implican que el pecado del mundo penetra en la existencia personal, corpórea y espiritual del Representante y Mediador. Partiendo de esta confrontación de lo narrativo con la reflexión soteriológica no bastará argumentar partiendo de la «dignidad» única, la inocencia y la libertad del Representante para establecer la eficacia de su expiación (óntica o jurídica): habrá que recurrir a la unión hipostática como condición de posibilidad del tomar sobre sí toda la culpa del mundo. Dos cosas parecieron oponerse a ello en la antigua teología. La primera, el teologúmeno de que el alma de Cristo siguió gozando de la visión (¿beatífica?) del Padre incluso durante su pasión, lo cual parecía excluir que Cristo pudiera ser plenamente sujeto de la experiencia del pecado. La segunda, el teologúmeno de una idea de predesti-

[1] Es cierto que ya antes se apartaba Jesús con cierta frecuencia para orar. Lo nuevo aquí es que expresamente se dice a qué distancia se aleja de los discípulos.

nación tal que excluía un sufrimiento expiatorio (o al menos una intercesión) por aquellos que estaban condenados por Dios con certeza. La antigua mentalidad chocó con estas dos barreras, y a veces las atravesó en parte. Hoy, en cambio, no suponen un obstáculo serio [2].

Supuesto que esta doble barrera ha caído, escuchemos un par de enunciados medievales. Las *Sententiae Divinitatis* se preguntan si Cristo pasó el *timor gehennalis* en el Huerto. «Algunos dicen que lo pasó en sus miembros (eclesiales). Nosotros, en cambio, decimos que lo pasó en sí mismo, pero no por sí mismo, sino por sus miembros. Si por la muerte temporal de Lázaro sufrió verdadera turbación y dolor, y derramó lágrimas, ¿cómo no habría de sentir dolor y angustia por la condenación eterna que preveía que por él habría de tocar a los judíos?» [3]. Cambiemos este «habría» por «podría», y tenemos a Pablo: en su pasión supera Cristo la culpa (y, por tanto, la pena consiguiente) de sus asesinos (Rom 5,16).

Roberto Pullo plantea también el problema del *timor gehennalis* en Cristo. Los Salmos hablan a favor. Pero su presciencia de que había de ser glorificado habla en contra. «¿Cómo se adueñó, pues, de él la angustia? ¿Al modo como nosotros tenemos miedo de algo que sabemos racionalmente que no nos va a ocurrir? De noche tenemos miedo de encontrarnos con un muerto. Y sabemos que es natural que eso no ocurra. O, cuando estamos en una altura expuesta, nos asalta el vértigo y el miedo de caer, mientras nuestra razón nos dice que estemos tranquilos, ya que no tenemos razón para temer. En una situación así es supersticioso orar para que no suceda lo que tememos, ya que sabemos que no ha de suceder. No sería, pues, razonable que Cristo, supuesto que le punzara la sensación de estar condenado, hubiera insistido en pedir verse libre de la condenación si sabía de sobra que estaba salvado». La idea que está en la base de esta extraña problemática viene a decir que Cristo no llegó a estar seguro de su salvación sino a base de implorar, y que el miedo a caer en el infierno, siendo como es el «inicio de la sabiduría», no pudo conocerlo Jesús en sí mismo, sino únicamente en sus miembros místicos [4].

Al comentar algunos enunciados cristológicos de Hilario, el Maestro de las Sentencias (III, dist. 16) da pie a numerosas especulaciones sobre la relación entre la pasión de Cristo y la originalidad de la unión hipostática. Con Oto Rigaldo, la *Suma de Alejandro* plantea la siguiente oposición: «La posibilidad (de padecer) va en nosotros (pecadores) unida a la necesidad de padecer y el deseo de no padecer, deseo que no puede evitar el padecer... En el Señor existía la posibilidad, y no una posibilidad remota *(indisposita)* como en Adán. Pero esa posibilidad no va en él unida como en nosotros con la necesidad de padecer, sino con una inclinación a padecer y con un deseo que habría tenido el poder de evitarlo» [5]. Se apunta ya aquí confusamente que el Dios-hombre posee una estructura especial debido a que su *kénosis* fue libre e hizo que su

[2] K. Rahner, *Problemas actuales de cristología,* en *Escritos* I (Madrid 1961) 169-222; véanse, además, las notas críticas y complementarias de A. Grillmeier, *La imagen de Cristo en la teología católica actual:* PTA, 334-376, y de F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1959) 89-114, espec 113-114. Sobre lo segundo, cf. la teoría de la predestinación de K. Barth en KD II/2 (1942).

[3] *Tr.,* 4, 2 [editado por B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis* (BPhThMA VII, 2-3) (Münster 1909) 77].

[4] *Sententiarum libri* VIII, lib. 4, c. 7-8: PL 186, 814-815s. Lo unilateral de su teoría de la predestinación hace que el curso ulterior de sus ideas (en el c. 10) se descamine por completo.

[5] *Summa Theol.* III (Quaracchi, IV, nr. 141, p. 197).

naturaleza humana tuviera una medida de sufrimiento totalmente distinta de la que puede admitir el pecador, que no tiene más remedio que sufrir.

Buenaventura da una luz más penetrante. Lo primero que hace es demostrar que la «visión beatífica de Dios» no es óbice para que el sufrimiento afecte también a las partes espirituales del alma de Cristo, puesto que «es toda el alma pecadora la que ha de ser salvada» [6]. Luego introduce una distinción entre padecer y com-padecer, añadiendo que el compadecer no se entiende bien si no se ve como auténtico «padecer con». La tesis dice así: «Por lo que se refiere al dolor de la pasión, donde más intensamente sufrió Cristo fue en su sensibilidad. Pero, por lo que toca al dolor de la com-pasión, fue más intenso en su espiritualidad. Y el dolor de la compasión fue más intenso que el de la pasión». Bernardo y Hugo hacen suya esta distinción y le asignan un influjo mutuo: el dolor físico induce al alma de Cristo a la compasión, y el dolor moral por nuestros pecados repercute sobre el cuerpo: por eso llora por nosotros. Y el sufrimiento espiritual es mucho más agudo porque su causa era mucho mayor: la ofensa de Dios y nuestra separación de Dios, y porque además la superioridad absoluta de su amor hacía que fuese mucho mayor su capacidad de sufrimiento. Cuanto más intenso es el amor, tanto más dolorosas son las heridas de la compasión. «Su sufrimiento supera cualquier otro sufrimiento (corporal). Pero es mucho más lo que su com-pasión supera cualquier otra com-pasión, pues la superioridad de su amor es mayor que la superioridad comparativa de su sufrimiento, aun cuando en ambos planos supere con mucho a todos». Dos muestras de lo dicho: «La primera, que prefirió que su alma se separara de su cuerpo a que nosotros nos separáramos de Dios. La segunda, que lloró por nuestros pecados, pero no por sus dolores corporales» [7].

Estos diferentes ensayos de solución pueden interpretarse en una línea convergente y, así, muestran que la angustia del Huerto supone una com-pasión tal con los pecadores, que lo que a ellos les esperaba, cual era la pérdida de Dios *(poena damni),* lo hizo suyo el Amor encarnado de Dios en la forma de un *timor gehennalis:* al «cargar» con el pecado del mundo pasan Jesús y su destino a no distinguirse del de los pecadores —y tanto menos se distingue, dirá Buenaventura, cuanto mayor es el amor—, y el tipo de angustia y de tristeza que Jesús experimenta es el que por derecho habían de sufrir los pecadores por sus pecados. Tres son los puntos de vista que explican cómo fue posible que Jesús cargara con la pecaminosidad de todos los pecadores: 1) toda la conciencia humana de Jesús estaba *determinada* por el Logos y por su eterno amor al Padre; 2) ello hace que esa naturaleza humana esté absolutamente *dispuesta* (disponibilidad servicial que es expresión de la *kénosis* del Logos en orden a una obediencia absoluta) a ser el ámbito de la pura (com-)pasión; 3) la naturaleza humana asumida está en *comunicación* real (solidaridad) con toda la humanidad real y con su destino escatológico. Del carácter judicial hablaremos luego.

c) Reducción a la obediencia.

La lucha que en forma de plegaria se desarrolla en el Huerto tiene como único objeto el sí a la voluntad del Padre. Es contenido y es forma. Toda visión parcial es imposible. Se cumple el programa general de la vida de Jesús formulado por él en Juan (4,34; 5,19; 6,38; 8,55; 12,49) e ilustrado con el gesto de lavar los pies, servicio propio de esclavos (13,13s). Lo mismo dicen en los sinópticos las palabras referentes al servicio (Mc 10,42ss *par.),* cerrando

[6] En *3 Sent.,* d. 16, a. 2, p. 2, concl. (Quaracchi, III, 356).
[7] *Ibid.,* p. 3, concl. (358).

Marcos ese servicio con el dicho sobre el rescate. Las primeras predicaciones apostólicas confirman esta visión al interpretar la vida de Jesús mediante la teología del Siervo; y el himno de Flp 2,5 y la carta a los Hebreos amplían esta obediencia (como cifra de la vida de Jesús) hasta la preexistencia: ya su misma encarnación como tal fue obediencia (Heb 10,5-10). Pero esa existencia obediente tiene para ambos un clímax: para Flp 2,8, la muerte en cruz, es decir, la muerte más ignominiosa; para Heb 5,7s, la oración agónica de Getsemaní, donde se «aprende a obedecer». Es importante notar que en este clímax fallan todas las categorías generales que tenemos a mano. Las primeras predicciones de la pasión hablan expresamente de resucitar al tercer día, con lo cual están fijándose en que tras el abajamiento viene la exaltación. En cambio, en el Huerto no hay nada que apunte hacia delante, hacia la glorificación. Tanto los enunciados anteriores como los ulteriores textos que los interpretan dan pie a enmarcar el destino de Jesús en el esquema judío veterotestamentario del «justo doliente» que luego recibe la recompensa y la exaltación. En cambio, la escena del Huerto, reducida a «mi voluntad, tu voluntad» como lo único importante, invalida cualquier intento de esquematización [8]. Tampoco aclaran nada en este punto las categorías de la teología martirial del judaísmo tardío: las múltiples motivaciones y repercusiones ventajosas del martirio [9], así como la actitud ético-heroica del mártir, son totalmente ajenas a la perspectiva de la escena del Huerto. Todo su «sentido» queda implacablemente reducido a preferir humildemente la voluntad del Padre por sí misma. Tampoco se habla aquí de la esperanza en inmortalidad de la teología apocalíptica y sapiencial, que embota el aguijón de la muerte (cf. Sab 2,24; 3,2s).

De ese contexto más amplio sólo hay una cosa que puede incorporarse a la interpretación de este «clímax»: la angustia abismal es, sobre todo, miedo a la «ignominia» o «vergüenza». Esto lo encontramos ya en las capas más antiguas de las predicciones de la pasión (ἀποδοκιμασθῆναι: ser declarado inútil, Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25); lo desarrollan Pablo (1 Cor 4,10ss, etc.), 1 Pe 2,19s y ampliamente la carta a los Hebreos, hablando de la «cruz vergonzosa» (12,2) y de la «ignominia de Cristo» (11,26), y diciendo que llevar la cruz es en esencia «llevar su ignominia» (13,13; cf. 10,33). He aquí la última consecuencia del «no buscar la propia gloria» (Jn 8,50). Los mártires de Dn 3,34Th piden a Dios que no se olvide «hasta el final» (εἰς τέλος) de los que sufren. Juan, en cambio, contrapone intencionadamente la afirmación de que Jesús anduvo su camino «hasta el final» (εἰς τέλος: 13,1), es decir, sin fijarse en un más allá de la muerte ignominiosa.

Pero, al contrario que en el episodio de la tentación, en el episodio de ahora no se habla del demonio. Toda la historia de la pasión lo ignora. Es algo que se decide entre el Padre y el Hijo. Lo que está en juego es cargar con el pecado del mundo (Jn 1,29). Y eso es algo que «desarma» (Col 2,15) [10] al Antagonista, sin lucha expresa contra él.

[8] Sirva esto de sordina a la colección de textos de E. Schweizer sobre la obediencia de Jesús en *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1955) 44-60.

[9] W. Wichmann, *Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum* (Stuttgart 1930); E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1963) (bibliografía).

[10] 1 Cor 2,8 es una incorporación puramente «literaria» de una idea gnóstica de los adversarios corintios, como demuestra la obra citada de U. Wilckens.

4. *Entregado a los pecadores*

El concepto básico de *tradere* ([παρα]διδόναι)[1] reaparece al final del episodio del Huerto con la aparición de Judas y su cuadrilla: «Ya basta. La hora ha llegado: el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores. Levantaos. Vayamos. Se acerca el traidor» (Mc 14,41s = Mt 26,45b-46). «Es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). De esta «entrega» habían hablado ya a menudo las predicciones de la pasión (Mc 9,31 *par.;* 10,33 *par.;* 10, 45 *par.),* siempre en pasiva y con el «Hijo del hombre» como sujeto: es entregado en «manos de los hombres», o «de los pecadores», o «de los paganos»; y es entregado para la pasión, cosa que se expresa de formas diversas. Del Bautista se afirma la misma entrega (Mc 1,14 = Mt 4,12) por influjo de la narración de la pasión de Jesús y en relación con ella, como indica la adición «e hicieron con él lo que quisieron» (Mc 9,13).

Esto es prolongación de la tradición veterotestamentaria, donde Dios es quien actúa y, por fidelidad a su alianza, «entrega» a Israel a sus enemigos, al destierro y cautiverio, etc. (Lv 26,25; Dt 1,27). Pero Dios puede también entregar al pueblo los enemigos de Israel en la guerra santa (Nm 21,2.3 y *passim).* Cf. 1 Sm 24,5a: «Te pongo a tu enemigo en tus manos. Haz con él lo que te plazca». Esta intervención de Dios es en cada caso un acto judicial o un acto de la cólera divina[2]. «Quien así es entregado se ve abandonado por Dios en el más genuino sentido del término»[3]. Ya no es Dios quien dispone de él. Ahora es el enemigo. Más tarde los ejecutores del castigo pueden ser ángeles (Hen[et] 63,1). Los apócrifos, los apocalipsis y la literatura rabínica adoptan sin modificación alguna este significado del término[4]. En este sentido, Pablo lo utiliza tres veces al comienzo de la carta a los Romanos (1,24.26.28). Pronto y en progresión creciente se plantea el problema de por qué Dios «entrega» incluso a «justos» e «inocentes». Aunque las respuestas son diversas, el centro de las mismas lo va ocupando la idea de expiación y mérito. Como islotes quedan las tres afirmaciones de que el Siervo de Dios es entregado (Is 53,6cd.12c). Aun cuando los LXX las subrayan con respecto a la Biblia hebrea (que en una ocasión habla de autoentrega), la tradición no las utiliza hasta Jesús. Variados son los modos como la idea martirológica salta a la escena desde el libro de Daniel y los Macabeos: autoentrega del justo (en favor de Dios y del pueblo, con efectos expiatorios); coincidencia entre la voluntad que Dios tiene de entregar y el deseo que el hombre tiene de ser entregado[5]. La autoentrega es un «compromiso totalmente existencial»[6] que, sin tener la muerte como consecuencia necesaria, se expone a ella[7] a consecuencia de una total obediencia a Dios[8]. En el judaísmo tardío, cuando se cuenta ya con premios y castigos tras la muerte, el coraje ante la muerte deja de ser el valor supremo, y el sabio, desde su puesto de observador, puede contemplar cuál es la suerte de los buenos y los malos en el más acá y en el más allá: los malos condenan al justo «a muerte vergonzosa, ya que él mismo dice que recibirá protección»; pero los justos, «tras superar

[1] W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* (Zurich 1967).
[2] *Ibíd.,* 23s.
[3] *Ibíd.,* 25, 41.
[4] *Ibíd.,* 37-74.
[5] *Ibíd.,* 79: «Propio del verdadero justo es que vayan a la par su acción y la de Dios».
[6] *Ibíd.,* 46.
[7] *Ibíd.,* 127-129.
[8] E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung,* 36.

un breve tormento, recibirán grandes beneficios», mientras que los impíos que los despreciaban pagarán sus culpas (Sab 2-3).

Con ello parece que está ya puesto una especie de escenario objetivo para el drama de la pasión. Pero ese escenario, como «cosa de promesa» que es, se diluye cuando se cumple lo definitivo. En la pasiva de «ser entregado en manos de los pecadores» y similares, el sujeto agente no es otro que Dios, implacable e inconmovible (δεῖ) como quien realiza un acto judicial, aun en los casos en que no se habla de su «cólera», sino más bien del «plan previsto y sancionado por él» (Hch 2,23) y de su amor, que le lleva a «no perdonar ni a su Hijo y a entregarlo por todos nosotros» (Rom 8,32). No por ello deja de tener lugar una «condena» (Rom 8,3). Cuanto más recientes son los estratos del NT, tanto más claramente hablan de la autoentrega de Jesús. El cambio se aprecia cuando el διά causal del dicho paralelo prepaulino («fue entregado por —διά— nuestros pecados y resucitado por —διά— nuestra justificación»: Rom 4,25) se trueca en un ἀντί final —«para», «en favor de»— (por primera vez en el famoso medio versículo trastrocado [9] de Mc 10,45b: «poner su vida en favor de todos como rescate») o un ὑπέρ final (1 Cor 11,24; Lc 22,19 en contexto eucarístico; 1 Pe 2,21; περί: Rom 8,3). El dar*se* es expreso en Gál 2,20 y en varios paralelos más [10]. Lucas, en un momento decisivo, trueca el grito del Hijo abandonado, última *parádosis* realizada por el Padre, por la última *parádosis* del Hijo mismo, quien entrega su espíritu al Padre (Lc 23,46, siguiendo al Sal 31,6; cf. Jn 19,30). En la misma línea va 1 Pe 2,23 cuando exhorta a sufrir con paciencia, como Cristo, que «se entregó al que juzga con justicia» (en el sentido de «ponerse en manos de»).

Pero al «Verbum-Caro» neotestamentario [11] y a la existencia en relación con otro implicada en él responde una tercera entrega: además de ser entregado por el Padre y de entregarse a sí mismo, Jesús es entregado por el traidor. Judas, «uno de los doce», es el «traidor» *(traditor)*. Y esa acción suya lo convierte en exponente del Israel incrédulo e infiel que rechaza a su Mesías y, con ello, es él mismo entregado (por un tiempo: Rom 11). La cooperación entre el Dios que entrega y los pecadores que entregan y traicionan entraña una paradoja punzante, si bien ya en la antigua alianza cuenta Dios con personas que ejecuten sus sentencias, sin que eso signifique que a los ejecutores dejen de imputárseles semejantes hechos: por ellos serán sometidos a juicio como conviene. Esa cooperación puede interpretarse también como misterio de la providencia divina (Hch 2,23), como ignorancia relativa de los judíos (Hch 3,17; cf. el atenuante del «arrepentimiento» de Judas en Mt 27,3); pero puede utilizarse también de forma polémica (o incluso política) como medio para encontrar un «chivo expiatorio» personal o racial [12]. La situación escatológica hace que en el traidor se vean confluir todos los poderes antidivinos (Jn 13,27). El carácter estereotipado [13] de los enunciados evangélicos hace que todo presente una férrea objetividad, con el fin de dar a Dios la gloria. Por un lado tenemos a Judas y a Israel desempeñando el papel de réprobos mientras dure la histo-

[9] Desprendido probablemente de la tradición de la cena (Wellhausen, *Markus*, 91) con origen en Is 53.

[10] Gál 1,4; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; H. Schlier, *Galaterbrief*, 32. Sobre estas partículas, cf. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu*, Heidelberg, 1949, 131s.

[11] Hombres entregados por hombres: en el AT, a traición: 2 Re 6,11; en el rabinismo: W. Popkes, *op. cit.*, 59s; en el helenismo (a traición): *ibíd.*, 90s.

[12] K. Lüthi, *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zurich 1953).

[13] W. Popkes, *op. cit.*, 174s.

ria [14]. Y por otro, a partir de los enunciados universalistas del NT, son Judas e Israel los agentes visibles de lo que todos los pecadores —cristianos, judíos y paganos— hacen en común (Rom 5,12ss; 1 Tim 2,6; Jn 12,32, etc.).

La entrega de Jesús en la pasión sigue siendo misterio. De ahí que los elementos globales sean irreducibles a un sistema conjunto. Y si en la historia textual del NT se dan preferencias por determinadas interpretaciones, ello no puede atribuirse unilateralmente al trueque de aspectos más primitivos por otros más tardíos que se van imponiendo. Lo teológico es pensar que estamos ante una lenta integración de los diversos aspectos. No hay duda de que en un principio hallamos la idea de que Dios ejecuta una sentencia implacablemente: Jesús, el «Siervo de Dios» (Hch 3,13.26; 4,27, etc.), el «Justo» (Hch 3,14), es entregado por Dios en manos de los pecadores, como lo fueran los justos del AT: «por los pecadores», que significa a la vez «por medio de» y «en favor» de los pecadores. El Entregado, como obediente perfecto (Flp 2), está de acuerdo con ser entregado. Y desde este punto se despliega el motivo trinitario en tres direcciones a la vez: si Dios Padre entrega a su Hijo («no le perdona»), es que Dios nos ama (Rom 8,32; Jn 3,16), pero es también que Cristo nos ama (Rom 8,35; Gál 2,20; Ef 5,1, etc.); y cuando Cristo se entrega libremente a sí mismo (Jn 10,18), está manifestando el absoluto amor del Padre [15]. La parénesis se va abriendo paso: la autoentrega de Jesús es el modelo que hay que imitar: primero es Pablo el exponente privilegiado de los sufrimientos de Cristo; luego (1 Pe 2,18s) lo es todo aquel que sufre injustamente o por su fe. La teología martirial del judaísmo tardío penetra de costado en la teología de la pasión y provoca una igualación moralizante que pone en peligro la originalidad absoluta de la pasión de Cristo. Frente a esta corriente hay que sostener que el elemento originario del juicio constituye la afirmación fundamental —a pesar, o incluso a causa, de la manifestación de amor de Dios y pese a una cierta posibilidad de imitarlo mediante la gracia— y debe ser mantenido con todo su carácter inexorable. La autoentrega de Cristo es también cosa de obediencia (Flp 2; Jn 5), de durísima y ciega obediencia (escena del Huerto). Y se entrega al «poder de las tinieblas» (Lc 22,53) [16]. Que lo «aten» y que Judas y su cuadrilla se «lo lleven», son otras tantas imágenes de lo mismo.

La teología de la entrega no puede elaborarse más que en perspectiva trinitaria. El que Dios «entregue» a su Hijo «figura entre los enunciados más inauditos del NT. La 'entrega' debemos entenderla en sentido fuerte y no dulcificarla convirtiéndola en 'misión' o en 'don'. En este caso pasó lo que Abrahán no tuvo necesidad de hacer con Isaac: el Padre entregó totalmente a Cristo al destino de morir. Dios lo arrojó en medio de los poderes de la perdición, llámense tales poderes hombres o muerte... 'Dios hizo a Cristo pecado' (2 Cor 5,21), Cristo es el maldito de Dios... La *theologia crucis* que aquí resuena no puede ser más radical» [17]. Pero este aspecto sólo es neotestamentario cuando se le complementa con la autoentrega de Jesús, entrega que, sin embargo, no debe quedar aislada como un factor autónomo, puesto que, de lo contrario, se está muy

[14] Mejor es hablar de «papel» que de «representación», como hace K. Lüthi acertadamente puntualizando *(op. cit.,* 174) la magnífica panorámica de K. Barth sobre todos los textos de entrega en su tratado de la elección (KD II/2).

[15] Esto lo recalca P. Althaus, *Das Kreuz Christi,* en *Theologische Aufsätze* I (Gütersloh 1929) 1-50.

[16] Aunque en la narración de la pasión no entren directamente en juego las fuerzas satánicas, no conviene olvidar en este contexto que Pablo conoce y practica una «entrega» del pecador a Satán (1 Cor 5,5; 1 Tim 1,20).

[17] W. Popkes, 286-287.

cerca de perder de vista el horizonte escatológico para deslizarse hacia una simple teología martirial. Cristo debe ser Dios para que, al ponerse a disposición de la aventura del amor que procede del Padre y que quiere reconciliarse al mundo, toda la tiniebla de lo antidivino sea en él juzgada y liquidada. La «traición» de los hombres no puede ser en todo este acontecer sino un factor de segundo orden. Y la contraposición entre la traición humana y el amor de la entrega de Dios debe reanudarse y resolverse a la vez en la «contradicción de la cruz». Y el que Jesús fue entregado, apresado, maniatado y conducido por los esbirros no pueden menos de ser realidades de una seriedad histórica absoluta.

5. *Proceso y condena*

Aquí nos ocuparemos solamente del contenido teológico de las grandes escenas del proceso [1], el cual, a pesar de su variedad y de haber nacido de la confluencia de tradiciones diversas, supone una unidad de sentido de toda la narración [2]. Nos fijaremos en tres cosas: 1) en la teología de la condena de Jesús por parte de la humanidad en conjunto; 2) en la postura de la Iglesia en ese hecho; 3) en la postura de Jesús.

a) Cristianos, judíos y paganos en la condena.

El tema de la «entrega» (παραδιδόναι) lo trataremos ahora en dimensiones teológicas de humanidad, humanidad que consta de la masa de no elegidos (paganos), del pueblo elegido de entre esa masa (judíos) y de los discípulos elegidos de entre ese pueblo (cristianos). El auténtico «traidor» es Judas, uno de los Doce (Mt 10,4, etc.), que entrega a Jesús a los judíos; éstos «se lo entregan» a Pilato (Mc 15,1), Pilato «lo pasa» primero a Herodes (quien se lo «devuelve»: Lc 23,7.11) y, finalmente, lo «entrega» a los judíos (Mc 15,15; 27,26; Jn 19,16), «les entrega a Jesús para que hagan lo que quieran con él» (Lc 23,25). La cadena de las tradiciones está hecha de eslabones teológicos: Judas es internamente solidario del ideal mesiánico mundano de los dirigentes judíos y, por ello, sacrifica su fe neotestamentaria en aras de una fe supuestamente veterotestamentaria; los dirigentes judíos conciben lo teológico del «Mesías» y del «Hijo de Dios» (Mc 14,61) como algo político: de ahí que el sesgo político de su acusación ante Pilato (Lc 32,2: amotina al pueblo, niega que hayan de pagarse los tributos, pretende hacerse rey) no sea, como ellos suponen, un camuflaje diplomático de sus motivos religiosos, sino que desenmascara que sus verdaderas intenciones son en el fondo intenciones políticas profanas: «No tenemos más rey que al César» (Jn 19,15). Así, resulta intrascendente el problema de si Jesús fue condenado por un tribunal judío o por un tribunal

[1] J. Blinzler, *El proceso de Jesús. El proceso judío y romano contra Jesucristo, expuesto y juzgado según los más antiguos testimonios* (Barcelona 1959) con toda la bibliografía anterior; Th. Innitzer, *Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu* (Viena ⁴1948); W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte* (Friburgo 1941); K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT* (Heidelberg 1949).

[2] K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919) 305s, y G. Schille, *Das Leiden des Herrn. Die evang. Passionstradition und ihr «Sitz im Leben»:* ZThK 52 (1955) 161-205, opinan que el marco está dado por la liturgia. M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte:* ZNW 30 (1931) 193-201, y en lo esencial, R. Bultmann, *Geschichte d. syn. Tradition* (Gotinga ²1933) 297s, reconocen la unidad de la narración primitiva.

romano, de si fue condenado por atribuirse el título de Mesías o el de «Rey de los judíos», e incluso de si en el Sanedrín se planteó expresamente el problema mesiánico o si la misma pretensión de ser Jesús el Salvador escatológico en persona incluía ya implícitamente su mesianismo. Una expresa confesión mesiánica ante el tribunal haría que en este punto coincidieran la historia y la fe cristiana [3]; pero bastaría con que esa situación se hubiera producido implícitamente para que se llegara prácticamente a lo mismo [4]. Tan fuerte impresión teológica produjo en la primitiva Iglesia la triple «entrega» (de los cristianos a los judíos; de los judíos a los paganos, y de éstos a la muerte) que los Hechos de los Apóstoles la reproducen en Pablo (Hch 21,27ss). Es ése, además, el modo como, previamente a toda diferenciación ulterior, son incluidos en la lista de culpables de la muerte de Jesús todos los representantes de la humanidad considerada teológicamente, en la línea de Rom 11,32: «Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia». Sólo entonces puede establecerse cierta gradación de responsabilidades, según la pendiente de las traiciones: en Judas «se ha metido Satanás» (Jn 13,27); Judas es el «perdido», el «hijo de la perdición» (Jn 17,12), cuyo terrible final (Mt 27,3-10) responde a las palabras de los profetas y se convierte en un tristísimo y patente aviso (Hch 1,18s) [5]. Y sólo cuando la cristiandad ha admitido que en ella existe también esa mancha, sólo entonces puede mirar alrededor en busca de otro chivo expiatorio y resaltar la culpabilidad de los judíos, culpabilidad que en boca del Jesús de Juan es mayor que la de Pilato (Jn 19,11). El hecho de que la cristiandad primitiva viera la pasión enmarcada en los acontecimientos veterotestamentarios (es decir, en perspectiva teológica) [6] hace que el largo período de la reprobación de Israel (Jeremías, Ezequiel) aparezca como trasfondo de la nueva y agudizada situación de pecado y reprobación, que, sin embargo, no es considerada como absolutamente definitiva (ignorancia: Lc 23, 34; Hch 3,17; fidelidad de Dios a sus promesas: Rom 11,1.29). Lo que sí perdura, como en tiempos de Jeremías, es la negativa radical a dejarse guiar por Dios (Is 7,9b; 28,16; 30,15), una supuesta sabiduría política constituye también aquí la causa de su erróneo juicio, que se plasma en la decisiva pregunta y respuesta: «¿Eres tú?». «Yo soy» (Mc 14,61s).

Los tres pasos de la prueba teológica no hacen sino ilustrar más la situación: 1) las palabras «sobre el templo», ciertamente históricas (aun cuando Mc 14,57ss fuese una adición posterior); con esas palabras refiere Jesús a sí mismo las antiguas palabras proféticas de la destrucción del templo y de su reconstrucción escatológica (Jr 26; Ez 40ss); 2) la aplicación del Sal 110 y de Dn 7,13 (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc deja el texto apocalíptico de Daniel y conserva únicamente el texto de entronización del Salmo) para subrayar su dignidad mesiánica, y, finalmente, al pasar del tribunal judío al pagano, 3) el título de Rey, reivindicado ante Pilato (Mc 15,2), como demuestra la inscripción colgada sobre la cruz (Mc 15,26), y que en Juan, en quien aparece diez veces el

[3] N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias,* en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1961) 149-169.

[4] Por eso resulta un tanto minimalista la posición de W. Trilling, dictada como está por su tesis fundamental de que una tal coincidencia entre «fe» e «historia» pondría en peligro el libre riesgo de la fe: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1966) 134ss.

[5] Sobre el final de Judas, cf. P. Benoit: *Exégèse et Théologie* I (París 1961) 340-359.

[6] H.-W. Bartsch, *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach der Synoptikern:* ThZ 20 (1964) 85-102: las alusiones a la Escritura pertenecen al primitivo estado de la narración. Al relacionarlo con el AT, lo escandaloso de la pasión se hizo aceptable. Cf. J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Barcelona 1969) nota 27.

término «rey», reviste diversos matices teológicos. En este título se aúnan la primitiva idea veterotestamentaria de la teocracia (Jue 8,23) y la idea genuina de que hay en Israel un Rey representante de Dios (2 Cr 9,8), realzada por la promesa de un rey davídico (2 Sm 7,16), que habrá de ser superior al mismo David (Sal 110,1, en Mt 22,41ss), es decir, un «Rey que no es de este mundo» (Jn 18,36ss; 19,11).

Si esta triple cadena de entregas es la prueba de que todos son culpables, no lo es menos la forma en que todos los culpables intentan librarse de culpabilidad pasándose unos a otros el reo: Judas se «arrepiente» y devuelve el dinero (dinero que no es recibido); los judíos no quieren echar el precio de sangre en el tesoro del templo y lo emplean para construir un cementerio de extranjeros (!); Pilato, pese a su interés por librar a Jesús, lo pasa a la jurisdicción de Herodes; Herodes, decepcionado por no poder divertirse, devuelve el prisionero a Pilato; los dirigentes del pueblo alegan que no tienen atribuciones judiciales políticas (Jn 18,31). Y Pilato, obligado bajo fuerte presión política a emitir su fallo (Jn 19,12), se sacude toda responsabilidad moral (Mt 27,24). Nadie quiere cargar con la responsabilidad. Y eso es precisamente lo que prueba la culpabilidad de todos.

b) Postura de la Iglesia.

Por el modo como la Iglesia se retrata en la narración de la pasión es claro que ha reconocido que en este punto no existe inmediato «seguimiento de Cristo». La negación de Pedro y la huida de los demás tiene sobre sí una necesidad profética (Mt 26,31s) y fue predicha por el mismo Señor (Jn 16,32). Pero esto no impide que se repruebe duramente la infidelidad de los discípulos, su cobardía y su inconstancia. Sólo Juan se sitúa fuera de esta problemática al indicar que la huida obedece a que Jesús ordena que se les deje marchar (18,8). Sin embargo, no puede omitir las negaciones de Pedro, pues las necesita como elemento teológico para su doctrina sobre la investidura de Pedro en su función (21,17 como presupuesto de 21,19). Todo lo que Pedro emprende en el contexto de la pasión resulta equivocado: su deseo de que el Señor no sufra: al proceder así, hace de «Satanás», por abrigar «planes humanos y no divinos», situándose muy próximo a Judas (Mt 16,23; cf. Lc 22,31); sus protestas de que él no lo traicionará aun cuando todos los demás lo traicionen: la suya será la negación más fuerte (Mt 26,34 *par.);* su disponibilidad para defender al Maestro contra los atacantes: si saca la espada mundana, a espada morirá (Jn 18,11; Mt 26,52): al curar a Malco, toma Jesús partido contra Pedro (Lc 22,51); su sentido de responsabilidad, que le lleva a seguir de cerca los acontecimientos: ese mismo puesto de observación le lleva a caer lamentablemente (Mc 14,66ss *par.).* Sólo le queda un modo de estar cerca, y es alejarse para llorar amargamente, más por sí mismo que por el Señor. Los demás huyen aturdidos. Y el discípulo que en Marcos pierde su única vestimenta para poder escapar (Mc 14,52) constituye la contrapartida paradójica y simbólica de Jesús despojado de sus vestidos: lo que para Jesús es algo que él mismo hace que suceda por obediencia, es para aquél un despojo imprevisto. Tras desaparecer los varones y los jefes de la Iglesia, aparece la Iglesia de las mujeres, grupo firme que «de lejos» «le acompaña» y «cuida de él». Marcos (15,41) habla de «muchas», además de las tres que cita por sus nombres. A la hora de dar tierra a Jesús estarán presentes y luego serán los primeros testigos de la resurrección. Están allí «contemplando» (θεωροῦσαι), sin compadecerse activamente ni —a diferencia de las mujeres de Jerusalén, que se lamentan y son rechazadas por Jesús (Lc 23,28s)— asumir mediante sus llantos una función activa. Los únicos

personajes activos son un hombre extraño a todo lo que sucede, a quien le hacen cargar con la cruz (Lc 23,26), y los dos «malhechores», con quienes el Jesús crucificado forma una nueva comunidad de condenados a muerte. Ahora están por delante de los elegidos.

En comparación con todo esto, el relato de Juan produce la impresión de ser una explicación mistérica: bajo la cruz, y a diferencia de la ausente Iglesia ministerial, está una Iglesia del amor, representada sobre todo por la Madre dolorosa y por el «discípulo amado», a quien Jesús encomienda su Madre: núcleo visible de Iglesia fiel, que luego (en la pregunta que escucha Pedro: ¿me amas *más* que éstos?) se difuminará en el seno de la Iglesia petrina para seguir siendo a pesar de todo un resto inexplicable para Pedro (21,22s).

c) Postura de Jesús.

Al final de la oración agónica, Jesús recupera la plena disponibilidad. «La cuenta está concluida» (ἀπέχει: Mc 14,41)[7]. Ahora Jesús es ya libre para sufrir cualquier tipo de atadura, tanto interna como externa. Cuando le apresan y atan por primera vez (Mc 14,46; Mt 26,50; Jn 18,12) queda fuertemente subrayado que es él quien se entrega espontáneamente: en cualquier otro momento habrían podido echarle mano (Mc 14,48s *par.*, puesto más correctamente por Juan en la escena ante Anás 18,19ss, contra Lc 22,52). Juan destaca tanto esta libertad mayestática que bordea los límites del docetismo (18,6). Marcos y Mateo ponen bajo la autoridad de la Escritura, aunque sin citar ningún texto determinado (Mc 14,49; Mt 26,56) el hecho de que Jesús es maniatado. Jesús se entrega voluntariamente porque obedece al Padre (Jn 8,11) y porque decide quedar indefenso: renuncia a las «doce legiones de ángeles» (Mt 26,53)[8], se opone a que le defiendan (Lc 22,51 *par.)* y advierte a Judas: «¡Amigo, a lo que has venido!» (ἐφ' ὃ πάρει: Mt 26,50; cf. Jn 13,27). De ahí que se obstine en callar, puesto que todo lo que dijera tropezaría con incredulidad («si os lo digo, no me creeréis»: Lc 22,67 = Jn 10,25). Su silencio, que provoca admiración, lo enmarca Mc 15,4s en Is 53,7: el cordero no abre la boca.

Sin entrar en el problema histórico de las mofas y escarnios de que fue objeto el prisionero —probablemente hubo dos escenas principales: una tras el interrogatorio nocturno en casa de Anás (y difícilmente tras la sesión celebrada por el Sanedrín durante la mañana) y otra en el patio de la guarnición romana—, teológicamente estas dos escenas son recopilaciones de textos veterotestamentarios, sobre todo de Is 50,6: «No he apartado mi rostro de los malos tratos y de los salivazos». El juego de tapar a Jesús los ojos y preguntarle quién le ha pegado tiene varios estratos: en Lucas es, sobre todo, una farsa usual entre soldados; en Marcos se trasluce el «Siervo de Dios», y en Mateo aparece Jesús como Profeta, como Sumo Sacerdote mesiánico[9]. Los partidos se lo pasan unos a otros. Nadie se queda con él. Nadie lo quiere. La amnistía pascual ofrece una buena oportunidad en el plano humano: Pilato quisiera conciliarse la opinión pública en contra de los jefes. Pero el preferido es el preso político. Tampoco sirve de nada el recurso a la instancia intermedia de Herodes Antipas. Sea cual fuere el encuadre histórico de la escena del *Ecce Homo* de Juan (que presupone flagelación y coronación de espinas), ya sea en medio o al final del proceso, el hecho es que constituye un cuadro que compendia todo, pre-

[7] W. Bauer: WNT 168.

[8] Cf. la referencia de P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur* (París 1966) 53, a la batalla escatológica en la mentalidad de Qumrán.

[9] *Ibíd.*, 107.

sentando al que es entregado como «el hombre que veis», colocado sobre el estrado del mundo, y el *Ecce Homo* como el *Ecce Deus:* la única imagen ahora válida y vinculante de lo que el pecado del mundo es para el corazón de Dios, visible en «el» hombre. En la imagen de la *kénosis* total «brilla la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6).

6. *Crucifixión*

a) La cruz como juicio.

La cruz es ante todo el cumplimiento del juicio de Dios sobre el «pecado» recopilado, desenmascarado y sufrido en el Hijo (2 Cor 5,21). El Hijo fue enviado a la «carne pecadora» para poder «condenar al pecado en su carne (κατακρίνειν)» (Rom 8,3).

En Juan parecen contradecirse los enunciados judiciales. Por un lado, Jesús es el único competente en materia de juicio (5,22) y ejercita esa competencia (8,16.26), pues para ello ha venido (9,39). Por otro, no ha venido a juzgar, sino a salvar (3,17; 12,47). Su misma existencia realiza el juicio (3,18), en relación evidente con su exaltación en la cruz (12,31). Su abogado, el Espíritu, urgirá desde la cruz el proceso para probar contra el mundo su inocencia (16, 7ss). En lo que sigue no podremos resolver sino parcialmente el problema de la relación entre cruz y juicio. Para resolverlo del todo necesitaríamos tratar a la vez la doctrina de la justificación, que en esta obra se estudia en otro lugar. Habría que demostrar cómo el Justo es condenado justamente para que el injusto y pecador sea absuelto justamente. Aquí no abordaremos temáticamente más que el primer miembro de la frase, que expresa el drama central de la revelación.

Para entender los enunciados judiciales de Juan lo mejor es recorrer el camino que va del AT a Pablo y de Pablo a Juan. En el AT, Dios es juez en cuanto celador de su derecho *(mišpat)* establecido en la alianza. Es decir, Dios es juez en cuanto que es fiel a su alianza, y esa fidelidad manifiesta quién es él: el veraz, el que siempre es coherente consigo mismo, el que debe a su propio nombre la fidelidad a la dignación que supuso su alianza. Y eso, sobre todo, cuando el signatario humano falla, se resiste a esa gracia, opone sus injustas pretensiones al derecho de Dios y necesita por ello de «corrección» para volver a los términos de la alianza (cf. Agustín y Anselmo: *rectitudo).* En la antigua alianza, el derecho establecido por Dios es el fundamento de toda confianza y de toda esperanza. Su justicia no es más que otro aspecto, insoslayable, de su misericordia, fidelidad y paciencia. Para quien conoce de verdad a Dios es una tautología decir que «Dios es justo y ama la justicia» (Sal 11,7). Es misericordioso porque es justo, y viceversa. Cuando el hombre se niega a moverse en el ámbito de su alianza, no puede responder Dios de otro modo que negándose, a su vez, a admitir que se ataque y contradiga su justicia y dando forma efectiva a esa su negativa. El quiere y debe «ser el juez» (Sal 50,6). Si por gracia ha entrado en contacto con los hombres y ha cerrado con ellos su trato —indisoluble por parte de Dios—, su fidelidad y su veracidad le exigen que «se encolerice» en vez de comportarse con una indiferencia superior, impropia de Dios, a la vista de la destrucción de su obra. No puede menos de «hacer que lo torcido se enderece». No puede menos de tomarse en serio al otro signatario de la alianza y, mediante el juicio, la corrección y el castigo, reconducirle al derecho que el descarriado no puede restablecer por su cuenta. Pues ¿qué hombre podría restablecer el derecho de *Dios* que él mismo ha lesionado? ¿Basta-

ría, para lograrlo, la «sola compunción»? Quien piense algo semejante debe tomar en serio la respuesta de Anselmo a la propuesta de Boso: «Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum» [1]. «Es absoluta e irremediablemente imposible el que exista un hombre así. La injusticia es una abominación ante Dios. Debe desaparecer simple y absolutamente. Lo exige la supremacía del derecho de Dios. Para él es insostenible la existencia de la injusticia. La vida de Dios la coge, la tritura y la aniquila como si de leña seca en el fuego se tratara» [2]. Quien obra la injusticia no puede *como tal* apelar a Dios sin contar con que sus pecados han de ser rechazados. Y sólo cuando él *como tal* es rechazado puede volverse hacia él la gracia de Dios. Ahora bien, el hombre no es más que *uno,* así como *uno* es el Dios que se encoleriza *por ser* misericordioso. ¿Cómo ha de desarrollarse este acontecer de dos miembros? ¿Como en la historiografía deuteronómica, donde se da una incesante sucesión de castigo y gracia, hasta que por fin el exceso del pecado provoca un rechazo definitivo que no deja en pie más que la promesa (esperanza) de una salvación final (porque Dios no puede menos de ser fiel a sí mismo: Ez 36,21s)? El ἐφάπαξ (Heb 9,12) pone punto final al πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (Heb 1,1) de la antigua alianza al asegurar Dios por su propia cuenta los dos extremos de la alianza, el divino y el humano, y al cumplir como Dios-hombre todas las exigencias de su justicia, la δικαιοσύνη θεοῦ. No quita la injusticia a medias y a base de componendas. La coge y la quita por completo. La cólera divina consume toda la injusticia del mundo, para que toda la justicia de Dios sea asequible al pecador. Este es el evangelio de Pablo [3], evangelio que ve en la cruz y resurrección de Jesucristo el cumplimiento del sentido de toda la antigua alianza. Nadie más que Dios era capaz de llevar a cabo *esta* depuración. El hombre era absolutamente incapaz. El hombre, que ante Dios es íntegramente pecador y que dentro de sí no puede distinguir entre un yo empírico falible y otro yo ideal o trascendental infalible. Sólo es capaz Dios, quien, al hacerse hombre en Cristo, viene a ser en *la misma* persona «objeto y sujeto» del juicio y de la justificación, y se mete en el campo de los hombres para defender ante ellos la causa de Dios. La *iustitia Dei* que mediante el juicio de Dios nos ha conseguido Cristo en la cruz es una justicia *aliena,* por ser una justicia *de Dios* restablecida por él mismo en lo ajeno, que es el mundo pecador. Pero eso mismo hace que sea *propia* nuestra, a nosotros asignada, para nosotros válida y por nosotros asible. Y sólo así viene a ser realmente (por hacernos hijos y familiares de Dios) la *iustitia propria Dei* en nosotros. Lo mismo que nosotros «en él estamos en nosotros» [4], así él en nosotros está en sí mismo. Todo esto presupone para Pablo el juicio de la cruz, en el que Dios como hombre-Cristo toma sobre sí toda la culpa «de Adán» (Rom 5,15-21) para «ser entregado» (Rom 4,25), como encarnación «corporal» del pecado y de la enemistad (2 Cor 5,21; Ef 2,14), al juicio divino (Rom 8,3) y para «ser resucitado por Dios para nuestra justificación» (Rom 4,25) como vida de Dios muerta y sepultada en el abandono de Dios mismo. Esto no es mística. Es el centro del mensaje bíblico. No hay que dulcificar lo que toca a la cruz

[1] *Cur Deus Homo* I, 21 (Schmitt, II, 88, línea 18).

[2] K. Barth, KD IV/1 (Zurich 1953) 602, y todo el capítulo titulado «Juicio de Dios».

[3] St. Lyonnet, *De iustitia Dei in ep. ad Romanos:* VD 25 (1947) 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263; VD 42 (1964) 121-152. Para la historia de la interpretación: A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (Stuttgart 1935). Panorámica de las interpretaciones: P Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga ²1966).

[4] K. Barth, *op. cit.,* 612.

de Cristo, como si el Crucificado, sin sufrir conmoción alguna en su unión con Dios, se hubiera dedicado a recitar salmos y hubiera muerto en la paz de Dios.

Juan [5], acusado de haber destacado en la pasión la divinidad de Cristo hasta rozar el gnosticismo [6], pinta el carácter judicial de la cruz con más radicalidad que Pablo. Contra W. Thüsing ha demostrado J. Blank que para Juan la vuelta del Hijo al Padre no sucede en dos fases, una primera de «exaltación» en la cruz (como la serpiente en el desierto: 3,14; cf. 12,32s: la exaltación indica el tipo de muerte) y una segunda de «glorificación» en la resurrección y ascensión; que «exaltación» y «glorificación» son para Juan algo unitario e inseparable y que, por tanto, la cruz (junto con la resurrección) constituye la glorificación. Juan «no ve el hecho de la muerte en cruz en su pura facticidad de hecho histórico aislado». Está muy próximo a Pablo al ver la cruz como el acontecimiento escatológico y objetivo del juicio, la «hora» en que Dios se glorifica a sí mismo o glorifica su «nombre» [7] (12,28) (por su justicia impregnada de misericordia y amor) en el Hijo, que encarna su juicio, haciendo así del Hijo la manifestación real de su gloria. Jn 12,20-36 presenta la «hora» como «glorificación» y, a la vez, como «juicio»: como juicio objetivo (κρίσις) y como «ser juzgado» subjetivo (ταραχή). La ταραχή («ahora está turbada mi alma»: 12,27) significa «que aquel que ha venido para vencer a la muerte se deja sobrecoger por la conciencia del poder que posee la enemistad y lo antidivino que se trata de derrotar» [8]. Las expresiones «turbarse» y «temblar interiormente» (ἐνεβριμήσατο: 11,33; cf. Mt 9,30; Mc 1,43) son muy afines. Jesús tiene que «aguantar hasta el final» la fuerza de lo antidivino «en el Espíritu», que no es «una fuerza psicológica», sino la misma realidad en la que, según 4,23, «hay que adorar al Padre». Con la adición de que Jesús «da testimonio» se corrobora, «con más fuerza que con 11,33, que la turbación no es una pura conmoción afectiva... El sufrimiento en cuanto ταραχή viene, en última instancia, del Padre, y Jesús lo acepta». Es ésta una de las más sugestivas expresiones de Juan, que dice más de lo que el sentido usual del término contiene, porque designa analógicamente una realidad cristológica originalísima: está queriendo decir que «de Jesús se adueña un movimiento de ánimo de una intensidad tal que en los demás hombres supone una total confusión» [9]. Es lo mismo que el «cáliz» que Jesús ha de beber (Jn 18,11 *par.*): no se trata de un sufrimiento cualquiera, sino del cáliz veterotestamentario y apocalíptico de la ira de Dios, cáliz que ha de beber el pecador (Is 51,17.22; Jr 25,15; Ez 23, 31ss; Sal 75,9, etc.). Y el «bautismo» con que ha de ser bautizado es el hundirse veterotestamentario en las aguas que arrastran hasta el fondo (Is 43,2; Sal 42,8; 69,2s, etc.). Y es entonces precisamente cuando se produce la κρίσις del mundo en su conjunto (Jn 12,31). Es el acontecimiento judicial totalmente objetivo, donde se desenmascara por completo el pecado del mundo: «en este juicio hay exposición, prueba y sentencia condenatoria. Pero la crisis, además de 'juicio' sobre el estado del mundo, es condena, y es juicio final y juicio aniquilador. Con él deja realmente de existir 'este mundo'. Al viejo eón le llega su fin. Y todo ello —y esto es francamente decisivo— en Jesucristo mismo» [10].

[5] Para lo que sigue, cf. sobre todo W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium* (Münster 1960); J. Blank, *Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo 1964).

[6] Cf. la interpretación que de Juan hacen Bultmann y Käsemann.

[7] «El ὄνομα del Padre denomina al Padre mismo, dado que el Padre es glorificado cuando es nombrado y reconocido *como* Padre» (Bultmann, *Johannes*, 357, nota 6).

[8] W. Thüsing, *op. cit.*, 79s.

[9] *Ibid.*, 80s.

[10] J. Blank, *op. cit.*, 282.

Lo mismo que para Pablo, en la cruz quedan «desarmados» los que dominan el mundo (eso significa «arrojar»: 12,31; cf. Col 1,20ss; 2,14; Ef 2,14ss)[11]; el acontecimiento judicial es «el decisivo cambio de dueño, pero no sin que «el dueño de este mundo venga» a lanzar contra Jesús su última embestida. Pero «nada encuentra» en él que le dé pie a hacer valer sus pretensiones de dominio (Jn 14,30)[12]. Así, la injusticia se estrella con el derecho infinito de Dios, y el supremo abajamiento de Jesús, previsto de antemano, se convierte en su exaltación definitiva, en su «entronización como Kyrios cósmico con toda la pasión». Para Juan, lo mismo que para Pablo, significa todo esto que en «el umbral de la gloria se halla definitiva e irrevocablemente la cruz», «pues nadie es exaltado si no es crucificado. Y la gloria de Jesús sólo se comprende bien si se comprende que es la gloria del Crucificado», la cual se manifiesta en la resurrección. Significa también —como deduce J. Blank de acuerdo con K. Barth— que en la cruz «Dios se ha decidido por la salvación del mundo objetivamente y sin depender de ninguna postura humana de fidelidad». «El despojo del dueño de este mundo es la obra cara de la decisión positiva de salvar a la humanidad, decisión que en el acontecimiento Cristo es real y entitativa y no sólo 'judicial' o 'forense'». Con ello queda también precisado el sentido de la afirmación de que desde lo alto de la cruz Cristo «traerá a todos hacia sí»[13].

b) Palabras desde la cruz.

A la luz de la interpretación teológica de Juan y Pablo adquieren su perfil teológico las descripciones de la pasión. Ante todo, las palabras. La primera es el grito de abandono, lo único que en Marcos dice Jesús desde la cruz y que la caprichosa ordenación de una armonía de los evangelios relega a la «cuarta palabra». Desde el punto de vista teológico se trata, como en el caso de la ταραχή joánica, de una palabra que «apunta» hacia Jesús y alude a lo que en él hay de absolutamente singular, no del comienzo de la recitación de un salmo que concluye con la glorificación del doliente y debe interpretarse en el contexto del salmo. Como ya indicamos, en el AT y en la historia de la Iglesia se dan abandonos más hondos de lo que quisieran admitir en la cruz algunos que esgrimen en este punto un veto teológico, histórico[1] o exegético. Aquí

[11] Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo 1958).

[12] J. Blank, *op. cit.*, 285; cf. 1 Jn 3,8: «El Hijo de Dios se manifestó para destruir las obras del diablo».

[13] *Ibíd.*, 289s, 291s.

[1] G. Jouassard, *L'abandon du Christ par son Père durant sa Passion d'après la tradition patristique et les Docteurs du XIII^e siècle* (Lyon 1923); íd., *L'abandon du Christ en Croix chez S. Augustin:* RSPhTh 13 (1924) 316-326; íd., *L'abandon du Christ en Croix dans la tradition grecque:* RSPhTh 14 (1925) 633; íd., *L'abandon de Jésus en Croix dans la tradition:* RSR 25 (1924) 310s; 26 (1925) 609s.

El autor muestra cómo desde Orígenes predominan dos interpretaciones: tristeza espiritual de Jesús por los pecadores (sin abandono directo por parte del Padre) y pasión de la cabeza en sus miembros eclesiales. Según el autor, es la mística renana la primera en establecer una relación entre las experiencias místicas de sentirse abandonado por Dios y el grito de la cruz. La prueba positiva de esto mismo intenta aportarla L. Mahieu, *L'abandon du Christ sur la Croix:* «Mél. Sc. Rel.» II (1945) 209-242, haciendo a Taulero responsable de la «sombría» teología de la cruz desarrollada en los siglos siguientes y que, desde Jansenio a Bossuet, parece presentar al Padre junto a la cruz como el veterotestamentario «Dios de la venganza». Hay que reconocer, es cierto, que Taulero, en su sermón sobre el «invierno» espiritual [Lehmann, I (1923) 62s], parte de la experiencia mística del abandono de Dios para explicar el abandono de la cruz (como su prototipo), y desde ahí vuelve parenéticamente al comportamiento de

es válido el principio que Ireneo estableció contra los gnósticos: Cristo no podía exigir a sus discípulos sufrimientos por los que él mismo como Maestro no hubiera pasado *(Adv. Haer.,* III, 18, 5-6). Por eso, los terribles *peirasmoi* de quienes en la antigua alianza y en la nueva se sintieron abandonados por Dios no pueden interpretarse *primariamente* como pedagógicos o según esquemás ascensionales neoplatónicos. La interpretación primaria ha de ser cristológica.

El resto de las palabras pronunciadas desde la cruz pueden interpretarse, sin que eso suponga reducir esencialmente su alcance real, como interpretaciones de la situación efectiva, objetiva y subjetiva de juicio, que habla con harta claridad en lo que acontece. El «tengo sed» joánico expresa el abandono de modo distinto, pero no menos acuciante: la fuente del agua viva que salta hasta la vida eterna, la fuente de la que todos están invitados a beber (4,10.13s; 7,37ss), ha manado tanto que tiene más sed que nadie. Las palabras parecen ser históricas, pues explican mejor que el grito de Mc y Mt que, inmediatamente, le den de beber con la esponja empapada en vinagre. Reírse del médico que ha curado a otros y a sí mismo no puede salvarse (Mt 27,42), que ha confiado en Dios y debiera ahora ser salvado por Dios si es Hijo de Dios, si Dios le quiere, etc., es desarrollar exactamente la misma paradoja que el «tengo sed». También es verosímil que Jesús confiara su Madre a Juan: eso explicaría que María viviera luego en casa del discípulo. Pero, además de indicar que Jesús ama a su Madre y se preocupa por ella, esas palabras tienen un trasfondo teológico: lo mismo que el Padre le ha abandonado a él, él establece la comunidad de cruz con su Madre abandonándola: «homo purus pro Deo vero» [2]. Las palabras de Lucas, históricas o no, interpretan el carácter misericordioso del juicio de la cruz. La solicitud de perdón (Lc 23,34a) se refiere objetivamente a la pasión misma. Las palabras de gracia dirigidas a uno de los malhechores interpretan en primera instancia la crisis de la cruz como separación de carneros y ovejas, en la línea de Mt 25,31ss. Pero, en el fondo, van más allá de esta parábola y apuntan hacia la interpretación de Juan: el juicio de la cruz *es,* como tal juicio, de gracia, como indica el mismo Lucas cuando narra que, tras la muerte de Jesús, el centurión «da testimonio» y «todo el pueblo se da golpes de pecho» (Lc 23,48). La sustitución de Sal 22,2 por Sal 31,6 (Lc 23,46a: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu») interpreta también el abandono (objetivo-subjetivo) en la línea de Juan, quien habla tanto

los cristianos que se sienten abandonados por Dios. Pero punto de partida psicológico y fundamentación teológica son cosas bien distintas. Resulta, por ello, de una superficialidad imperdonable que Carra de Vaux Saint Cyr escriba: «L'abandon ici (en la cruz) en cause n'a rien d'une épreuve mystique, c'est la détresse (!) du juste livré aux persécutions de ses ennemis... dont apparemment Dieu ne se souvient plus, puisqu'il ne le protège pas» *[L'abandon du Christ en Croix,* en *Problemes actuels de Christologie,* editado por H. Bouëssé y J. J. Latour (Brujas 1965) 295-316, espec. 305]. Tanto la poca importancia que se le concedió al tema en la patrística y en la Escolástica como la parcial exacerbación que sufrió en el gótico y en el barroco (el Padre como Dios de la venganza y no de la justicia) podrían, en última instancia, equilibrarse con una interpretación bíblica objetiva y de conjunto, teológica y no puramente exegética. Cf., además, B. Botte, *«Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?»:* QLP 11 (1926) 105ss; W. Hasenzahl, *Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Mt und Mk und das christologische Verständnis des griechischen Psalters* (Gütersloh 1937); D. H. C. Read, *The Cry of Dereliction:* ET 68 (1956-57) 260-262; M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabachthani:* BZ 2 (1958) 275-278; J. Gnilka, *«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34, par.):* BZ 3 (1959) 294-297; F. W. Bückler, *Eli, Eli, lamma sabachthani?:* AJSL 55 (1933) 378-391.

[2] Bernardo, *Serm. dom. infra oct. asc.:* PL 183, 438 A.

de «entregar el espíritu» (19,30) como de tarea cumplida («consummatum est»: 19,30a). El παρατίθεμαι de Lucas estaría así a medio camino entre el simple ἐξέπνευσεν de Mc 15,37, el ἀφῆκεν de Mt 27,50 y el preñado παρέδωκεν τὸ πνεῦμα de Juan, donde no hay duda de que, en el acontecimiento, a la vez crítico y glorioso, de la cruz, el Espíritu queda «libre» con el último suspiro de Jesús (cf. Jn 7,39), y por ello el Resucitado puede en seguida infundírselo a la Iglesia (Jn 20,22)[3]. Precisamente en Lucas, el Espíritu es Espíritu de misión. Y para Juan es la comprobación (también subjetiva) de que la tarea encomendada está cumplida (τὸ ἔργον τελειώσας: antes, en 17,5), la confirmación solemne de que el τέλος (13,1), el *ésjaton,* ha llegado de verdad.

c) Los acontecimientos de la cruz.

Marcos y, sobre todo, Mateo interpretan lo escatológico en un estilo apocalíptico que es recogido secundariamente por Lc. El velo del templo se desgarra[4]. Ello indica en Mc que la ley y el culto antiguos quedan eliminados, mientras que en Mt puede haber además otro sentido de fondo: que el viejo eón queda hecho pedazos. Esta interpretación se basa en que el velo del templo llevaba tejidas figuras de astros y era considerado como una reproducción del cosmos (Filón, Josefo)[5]. Los tres sinópticos refieren también que el cosmos se entenebrece: es el modo de expresar que la interna «hora de tiniebla» tiene valor objetivo y cósmico. Mt incorpora este rasgo a su cuadro apocalíptico, mucho más amplio, que tiende a hacer coincidir la cruz con el fin del mundo o, más exactamente, con el «día de Yahvé». Según Am 8,9-10, las tinieblas que se extienden sobre toda la tierra no son primariamente un lamento del cosmos por la muerte de Jesús, sino un duelo del propio Dios: «De este duelo haré yo el duelo por el hijo único». El eco de estas palabras resuena en Zac 12,10. Tampoco en los demás signos —la tierra se mueve, las rocas saltan hechas pedazos, las tumbas se abren—, interviene activamente el cosmos, sino que más bien contempla pasivamente cómo cuartea sus fundamentos el acontecimiento final. Estos sucesos son «signos escatológicos usuales»[6]; pero no están simplemente yuxtapuestos, sino encadenados: el terremoto hace que las rocas se quiebren, ello hace que las tumbas se abran, y así queda al descubierto el *sheol* para entregar su botín en presencia del que acaba de morir en la cruz. La aclaración «después de su resurrección» parece estar añadida posteriormente para armonizar la afirmación de que «muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron y, saliendo de los sepulcros, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos», con el principio inconcuso de que Jesús es el primero de los resucitados (1 Cor 15,20; Col 1,18). Precisión cronológica en plena escatología al servicio de la exactitud teológica. Visión grandiosa del verdadero acontecimiento escatológico inaugurado por la muerte de Jesús. No se resucita en horizontal, hacia el futuro mundano, sino cortando en *vertical* el tiempo del mundo

[3] Opiniones exegéticas a este respecto en J. Heer, *Der Durchbohrte* (Roma 1966) 212, n. 108-110.

[4] G. Lindeskog, *The Veil of the Temple,* en *Mél. Fridrichsen* (Lund 1947) 132-137; A. Pelletier, *La Tradition synoptique du «Voile déchiré» à la lumière des réalités archéologiques:* RSR 46 (1958) 161-180.

[5] A. Pelletier, *op. cit.,* 167s. El tema de la *perturbatio naturae* como participación en la muerte del Redentor fue tratado ampliamente en la teología y la iconografía posteriores. Así, por ejemplo, con gran retórica, en la homilía pascual del Pseudo-Hipólito (Nautin, *Homélies pascales* I [Sources Chr., 27; París 1950] 103, 182, núm. 56: «¡Oh crucifixión, que se extiende por todas las cosas!»).

[6] E. Lohmeyer, *Matthäus,* 396, n. 1.

hacia la verdadera «Ciudad Santa», la «Jerusalén de arriba» (Gál 4,26; Heb 12,22). Las apariciones terrenas no son más que una imagen de lo mismo. Así como los ladrones servían para simbolizar el hecho de que Jesús fue «crucificado con» los pecadores, así también esta escena legendaria es un símbolo de la solidaridad en la resurrección [7]. A pesar de esta repentina penetración en lo apocalíptico, que hace ver algo así como una identidad supratemporal entre la muerte en cruz y el último día, entre el centro del tiempo y su fin, añade Mt la confesión del centurión «y de su gente», visión anticipada del futuro terreno, en cuanto que los que aquí se convierten son paganos, al igual que Jn 12, en contexto de pasión, hace por primera vez aparecer a paganos que desean ver a Jesús.

Al mismo contexto, a un tiempo apocalíptico y eclesiológico, apunta Jn cuando atestigua que fue atravesado el costado de Jesús: la palabra profética de «verán al que traspasaron» (Zac 12,10) se aduce tanto en el contexto histórico de la pasión (Jn 19,37) —como una imagen que en adelante habrá que contemplar— como en el contexto apocalíptico del Cristo que sobre las nubes viene a realizar el juicio final (Ap 1,7). El último y definitivo rasgo de este cuadro es la lanzada, la herida del corazón y la efusión de sangre y agua. Sobre ello hemos de volver. Con este rasgo, el Jesús exaltado y traspasado por la lanza constituye —todavía más que el «Ecce Homo» (19,5)— el icono definitivo para la meditación contemplado personalmente por Juan y presentado solemnemente (19,35), el «Ecce Deus», la imagen suprema y el mensaje definitivo del Dios a quien nadie ha visto (1,18). Ahí se cumple también la teología de la serpiente alzada, a la cual había que mirar, según Sab 16,6, para conseguir la salvación [8]. Es la misma imagen, el reflejo del Padre, transfigurado y vulnerado a la vez, que Tomás habrá de palpar con sus manos (20,26ss), aun cuando le debiera haber bastado con la visión creyente (mirar, reconocer y creer son sinónimos para Juan).

El cuadro es perfecto y presenta la unidad «sin rupturas» entre la cruz y la gloria. Tal es el significado del detallado relato en que Jn explica que a Jesús, en vez de romperle las piernas, lo atravesaron con la lanza (19,31-34). Cierto que tenemos aquí en primer lugar una alusión al auténtico Cordero Pascual, cuyos huesos no debían romperse (Ex 12,46). Y puede que se aluda también al Sal 34,20s: el Señor cuida de tal modo de los huesos de los justos «que no será quebrantado ni uno solo». Ocurre además que, según Juan (19, 14), Jesús fue crucificado a la misma hora en que los corderos pascuales eran sacrificados en el templo [9]. Por la misma razón, Jesús no podía ser lapidado [10]. En cambio, la legislación rabínica exige: «Al cordero degollado abrásele el corazón y déjese correr la sangre» [11].

[7] Para todo ello: H. Zeller, *«Corpora Sanctorum». Eine Studie zu Mt 27,52-53:* ZKTh 71 (1949) 385-465.

[8] G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* «Biblica» 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III/1 (París 1966) 173s.

[9] Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung,* 58; J. Heer, *Der Durchbohrte* (Roma 1966) 140-142.

[10] Las teorías rabínicas sobre la mayor integridad posible, incluso de quienes habían de ser lapidados, para que puedan tomar parte en la resurrección de los muertos, son analizadas por E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955) 43s.

[11] N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) 63. Además, los corderos eran asados en una estaca de madera con un leño atravesado (que adquiría así la forma de cruz) *(ibíd.).*

7. *Cruz e Iglesia*

a) El corazón abierto.

Que la cruz es solidaridad es algo que la antigua Iglesia vio siempre en la forma misma de la cruz: expansión hacia todas las dimensiones del mundo, brazos abiertos que quieren abrazarlo todo. La cruz es, según la *Didajé* [1], σημεῖον ἐπεκτάσεως. Y una expansión así sólo puede operarla Dios mismo: «En la cruz ha extendido Dios sus brazos para abarcar todo el orbe de la tierra» (Cirilo de Jerusalén) [2]. «Dios en su pasión extendió sus brazos y abarcó el orbe de la tierra para indicar por adelantado que desde Oriente a Occidente habría de congregarse bajo sus alas un pueblo futuro» (Lactancio) [3]. «¡Oh feliz madero, en el cual fue extendido Dios!» [4]. Pero Dios sólo puede hacer esto en cuanto hombre, cuya figura se distingue de la de los animales «en que puede estar de pie y extender los brazos» (Justino) [5]. Así puede alcanzar a los dos pueblos, representados por los ladrones, y romper el muro divisorio que los separa (Atanasio) [6]. Ya por su misma forma externa, la cruz es inclusiva.

Pero la inclusión interna se manifiesta en el corazón abierto, de donde se derrama lo último de la sustancia de Jesús: sangre y agua, los sacramentos de la Iglesia [7]. En una perspectiva bíblica y en una perspectiva humana complexiva (filosófica) [8], el corazón es el centro verdadero del hombre corpóreo y espiritual y, por analogía, el centro del Dios que se abre al hombre (1 Sm 13,14). En el AT, el corazón es más bien la sede de la fuerza espiritual y del pensamiento, mientras que las entrañas, *rajamim,* σπλάγχνα, son primariamente la sede de la afectividad. En el NT, en cambio, confluyen ambas cosas en el corazón: que «todo el corazón» ha de ser para Dios significa que el hombre entero debe abrirse a Dios (Hch 8,37; Mt 22,37). El corazón endurecido (Mc 10,5 siguiendo a multitud de paralelos veterotestamentarios) debe renovarse: el corazón de piedra debe pasar a ser corazón de carne (Ez 11,19, etc.; cf. 2 Cor 3,3). La filosofía griega, siguiendo a Homero, vio en el corazón el centro de la vida anímico-espiritual (para la Estoa, el corazón es la sede del «hegemonicón»). La teología neotestamentaria va más allá, ya que incluye dos elementos nuevos:

[1] 16,6 (Funk, I, 36 Z 12). Cf. E. Stommel, *Σημεῖον ἐπεκτάσεως:* RQ 50 (1955) 1ss.
[2] *Catequesis,* 13, 28: PG 33, 805 B.
[3] *Div. Instr.* IV, 26, 36: CSEL 19, 383.
[4] *Oracula Sibyllina* VI, 26-28: GCS 132.
[5] *Apología* I, 55 (Otto, I, 150s).
[6] *De Incarn.,* 25: PG 25, 139 AC.
[7] De la mucha bibliografía (cf. J. Heer, *Der Durchbohrte,* 277s), citemos sólo una pequeña parte: para la interpretación de Jn 7,38, los tres trabajos de P. Grelot, M.-E. Boismard y J.-P. Audet, *De son ventre couleront des fleuves d'eau: Jn 7,38:* RB 66 (1959) 369-386 (bibliografía); J. E. Ménard, *L'interprétation patristique de Jean 7,38:* «Rev. Univ. Ottawa» 25 (1955) 5-25; M. Zerwick, *Flumina de ventre eius fluent aquae vivae:* VD 21 (1941) 327-337; C. Stein, *Ströme lebendigen Wassers:* «Bib. u. Lit.» 24 (1957) 201-202; A. M. Dubarle, *Les fleuves d'eau vive:* «Vivre et Penser» 3 (1921) 238-241; J. Heer, *op. cit.,* 57ss. Sobre el texto en relación con la apertura del corazón, cf. sobre todo los abundantes trabajos de H. Rahner, *Flumina de ventre Christi:* «Biblica» 22 (1941) 269-302, 367-403; *Fons Vitae* (Innsbruck 1930); *Ströme fliessen aus seinem Leib:* ZAM 18 (1943) 141-149; sobre Juan recostado en el pecho de Jesús, *De dominici pectoris fonte potavit:* ZKTh 55 (1931) 103-108.
[8] Sobre la filosofía del corazón: A. Maxsein, *Philosophia Cordis* (Salzburgo 1966); D. von Hildebrand, *Über das Herz* (Ratisbona 1967); G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib* (Einsiedeln ²1963). Sobre la teología bíblica: N. Adler, *Herz:* LThK V (1960) 285 (bibliografía).

un elemento encarnatorio (el alma se encarna plenamente en el corazón; el cuerpo es en el corazón la esfera expresiva del alma) y un elemento personal (sólo el hombre cristiano, corporal y espiritual, es llamado por Dios en cuanto persona absolutamente irrepetible y orienta hacia Dios, con todo su corazón, lo que tiene de irrepetible).

Las palabras acerca de la lanzada y de la sangre y el agua han de leerse en continuidad con el simbolismo joánico del agua, el espíritu y la sangre. A este orden de símbolos pertenece también la sed: el agua terrena vuelve a dar sed; en cambio, el agua de Jesús sacia la sed para siempre (4,13s); «quien tenga sed, que venga a mí; quien cree en mí, que beba» (7,37s), y así la sed del creyente se apaga para siempre (6,35). Conexa con ello va la insuperable promesa de que su agua hará brotar en el que la beba una fuente que salte hasta la vida eterna (4,14): «De su κοιλία manarán ríos de agua viva» (7,38). Ya vimos cómo Jesús, el sediento absoluto, se hace fuente eterna. El texto puede enlazarse, siguiendo a Audet, con la analogía que siempre existió entre agua y palabra-espíritu [9] (las palabras de Jesús son «espíritu y vida»). O quizá sea más acertado seguir a Phythiam-Adams [10] y enlazarlo con la fuente del templo nuevo de Ezequiel (Ez 47; cf. Zac 13,1), con el que Jesús comparó su cuerpo (2,21). No cabe duda alguna de que Juan ve en la efusión de la sangre y el agua la institución de los sacramentos de la eucaristía y el bautismo. Esto se desprende con claridad del conjunto de su simbolismo (cf. Caná: 2,1ss, la unidad de agua y espíritu; 3,5, agua, espíritu y sangre; 1 Jn 5,6, con alusión expresa a «Jesucristo: él es quien vino por el agua y por la sangre) [11]. Abrir el corazón es entregar lo más íntimo y personal para uso público. Todos pueden penetrar en ese ámbito abierto y vacío. Había que aducir además la prueba oficial de que la separación de carne y sangre (como presupuesto de la forma eucarística de manjar) había sido total [12]. El (nuevo) templo y la nueva fuente están hablando de comunidad: el cuerpo entregado es el lugar donde se funda la nueva alianza, donde se consagra la nueva comunidad: ámbito, altar, sacrificio, banquete, comunidad y espíritu de la comunidad. Todo ello a la vez.

b) Iglesia nacida de la cruz.

Que la Iglesia tiene su origen en la cruz [13] es un teologúmeno tan complejo que aquí no podremos esbozarlo siquiera. La primera línea que confluye en este teologúmeno es que el pueblo de la alianza experimenta una total recreación a partir del único representante total de esa alianza en la tierra (en esta línea va una imagen cara a los Padres: del costado del nuevo Adán adormecido

[9] RB 66 (1959) 382-386. Los targumes equiparan las cisternas móviles del desierto al agua de la roca de Ex 17,1-7: P. Grelot, *op. cit.*, 369-374.

[10] *The People and the Presence. A study of the Atonement* (Oxford 1942). Discusión (es una pena que no tenga en cuenta a Phytiam-Adams) en P. Grelot, *Jean 7,38: Eau du rocher ou source du Temple?:* RB 70 (1963) 43-51. Según él, confluyen ambas tradiciones en Juan.

[11] O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums:* ThZ 4 (1948) 360-374; íd., *Les sacrements dans l'Évangile johannique* (París 1951).

[12] P.-Th. Dehau, *Le contemplatif et la Croix* (París ²1956) 32, 68.

[13] S. Tromp, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce:* Gr 13 (1932) 489-527; H. Rahner, *Die Kirche aus dem Herzen Jesu:* «Korr. bl. d. Innsbr. Priestergebetsvereinigung» 69 (1935) 98-103; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I (Roma 1946) 26ss; II, *De Christo Capite* (Roma 1960) 193ss; III, *De Spiritu Christi Anima* (Roma 1960) 62ss; íd., *Kommentar zu «Mystici Corporis»* (Heidelberg ³1958).

en la muerte nace la nueva Eva) [14]. Con esta primera línea se cruza la de que en el «resto santo» se supera y culmina el antiguo pueblo, de tal modo que en esta transmutación creadora y graciosa a partir de la antigua alianza ha de presuponerse una especie de pre-Iglesia (representada por María, Juan y las mujeres fieles). Nada impide admitir que también la fe precristiana vivía de la gracia de la cruz (Heb 11,26; 1 Pe 1,11; Jn 8,56, etc.), al igual que María en especial debe ser considerada como pre-redimida (por el sacrificio de Cristo). Confluye además aquí y culmina la teología de la alianza, en cuanto contrato bilateral entre Dios y el hombre, con el cumplimiento de la promesa unilateral que subyace y precede a ese concepto de alianza: al ser Dios en el cielo y Dios en la tierra la unidad de la alianza («Dios no hay más que uno, εἷς»: Gál 3,20), todos los hombres se ven en la unidad de Cristo incluidos en dicha alianza («todos vosotros sois uno, εἷς, en Cristo Jesús»: Gál 3,28), ya que Cristo es hombre, y hombre en favor de todos los hombres. Y de esta segunda confluencia resulta una tercera: el contrato unilateral y bilateral entre Dios y el pueblo en la antigua alianza fue siempre comparado con un vínculo matrimonial, haciendo referencia a lo santo de su institución y a la fidelidad en el amor. Ahora bien, puesto que la Palabra se hizo carne y demostró humanamente la fidelidad del amor hasta sus últimas consecuencias, quedó encarnada la imagen de matrimonio y se vio cumplida la teología del Cantar de los Cantares. Y todo ello con la bilateralidad exigida necesariamente por la segunda convergencia antes indicada, de suerte que la Iglesia ha de ser a la vez el cuerpo de Jesucristo (por la eucaristía: 1 Cor 10,16; participando de la carne y la sangre entregadas en la muerte: 1 Cor 11,26) y, en cuanto tal cuerpo, su esposa virginal (2 Cor 11,2). La posibilidad de esta simultaneidad está corroborada por el relato del paraíso sobre la creación de la mujer a partir del varón (Ef 5,30-33; en una reciprocidad indisoluble: 1 Cor 11,7-12, en cuanto que también Cristo, de quien la Iglesia brota, «nació de una mujer»: Gál 4,4). Esto implica que hay que afirmar a la vez la absoluta soberanía del Dios, que sólo en Jesucristo establece con la humanidad su alianza nueva y eterna, *y* la intervención efectiva del «sí» de la humanidad representada en la cruz, «sí» que María a la hora de la encarnación (y a todos los efectos) hubo de pronunciar «loco totius humanae naturae» [15], y concretamente en cuanto núcleo de la nueva Iglesia [16]. Al ser el sufrimiento vicario de Cristo no exclusivo, sino inclusivo [17], el gesto con el que asume a alguien no puede ser sino un gesto que convierte al asumido en sufriente. Partiendo de aquí, queda definitivamente en claro que las aproximaciones al abandono de Dios apuntadas a partir de la antigua alianza y la nueva no son de índole «psicológica» o «ética». Si son auténticas, no pueden entenderse más que cristológicamente. Es más, como tales hay que postularlas. Esto de convertir al asumido en sufriente es en Juan especialmente claro cuando Jesús deja morir al «amado» (11,3) y no envía ninguna noticia a las atribuladas hermanas, sino que las abandona en una oscura noche de aparente olvido. Es más, él mismo se ve desbordado por esta noche que él mismo ha provocado (11,33ss), anticipando y repartiendo así eucarísticamente el momento en que se verá abandonado por Dios. Esta *com-passio* es también parte esen-

[14] Agustín, *In Jo tr.*, 9, 10: PL 35, 1463-1464; *De Gen. ad litt.*, 9, c. 19: PL 34, 408; Ambrosio, *In Luc*, 4, 66: PL 15, 1632 BC, *passim*.

[15] Tomás, *S. Th.* III, q. 30, a. 1c.

[16] Precisar esto pertenece a la mariología. Cf. del autor: *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad; Madrid 1964) 174-237; A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Friburgo 1951).

[17] Quien con más claridad ha mostrado esto es P. Althaus, *Das Kreuz Christi*, loc. cit.

cial del legado que deja a su Iglesia y permite a ésta superar el hiato del día en que «Dios está muerto».

Las implicaciones bíblico-teológicas están aquí entrelazadas con gran rigor y densidad, de suerte que sólo un análisis totalmente consecuente de la síntesis alcanzada a partir de las «promesas» permite tenerlas en cuenta todas a la vez. La síntesis no es alcanzable ni dominable en lógica mundana. Sólo se desentraña en el horizonte último de la fe trinitaria. Pero su infraestructura es tan amplia y tan rica que en la panorámica creyente no puede dejarse de lado ninguno de los elementos que están en juego.

La Iglesia, nacida del extremado amor de Dios por el mundo, es esencialmente amor. Y a la vez, debe hacer realidad lo que ya es: su esencia es su único mandamiento (Jn 15,12). Es significativo a este respecto que el amor de los discípulos a Jesús (diez veces en Juan) se denomine φιλεῖν, la palabra preferente para indicar el amor humano, mientras que el amor de los discípulos, de los cristianos entre sí, se denomina sin excepción ἀγαπᾶν, la palabra preferente para indicar el amor divino [18]. Lo que une a los discípulos con Cristo es la «amistad» establecida por él mismo, cuya prueba es que él «entrega su vida por sus amigos» (Jn 15,13.15). Pero lo que a ellos les une entre sí es el ser todos hermanos bajo el mismo Maestro (Mt 23,8), todos miembros de la misma Cabeza superior. La ley del amor de la Cabeza les hace cuidarse los unos de los otros (Rom 12; 1 Cor 13; Ef 4,11ss; 5,1; Col 3,13).

c) Iglesia crucificada con Cristo

La Iglesia en su conjunto es (por la eucaristía) cuerpo de Cristo. Tiene, por consiguiente, que ser crucificada juntamente con su Cabeza, sin que ello haga referencia primaria al sufrimiento subjetivo de los cristianos: lo exige el hecho desnudo de su existencia y la lógica de la fe misma. El contenido de esa fe es que el pecador *en cuanto pecador* está colgado de la cruz de Cristo, realmente y no a modo de imagen difusa; que Cristo «sufre mi muerte de pecado» y que yo, más allá de mí mismo, adquiero en esa muerte la vida del amor de Dios. Pablo expresa con la mayor precisión la situación del conjunto de la Iglesia cuando afirma en Gál 2,19-20: «Vivo yo, pero ya no yo (ya no como un yo que *está en sí mismo*), *sino que es Cristo quien vive en mí*»; lo cual quiere decir: «Con Cristo estoy crucificado...; mi vida de ahora en la carne es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. Yo no anulo el don de Dios». Esta es la expresión de la estructura esencial de la existencia eclesial [19]. Hacerse cristiano significa subir a la cruz [20]. Cuando esta ley (como «forma Christi»: Gál 4,19) comienza a actuar en el cristiano, lo primero que sigue ineludiblemente es que «no soy yo quien sufre, sino que es Cristo quien en mí sufre», pues de mí se ha hecho él un instrumento para *su* redención. Nuestro sufrimiento no es *nuestro* sufrimiento, sino que «llevamos en nuestro cuerpo el morir de Jesús», para que no sea nuestra vida la que se manifieste, «sino que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal»

[18] Cf. J. Heer, *Der Durchbohrte,* 49, n. 149; la distinción de los términos la justifica C. Spicq, *Agape* III (París 1959) 219s.

[19] «Ecclesia... *fidei* sui soliditate in cruce Christi *suspensa*... firma et stabili perseverantia in arboris suae natura, i. e. in crucis ligno perdurat» (Gregorio de Elvira, tr. 11: PL suppl. I, 426-427).

[20] «... ut susceptus a Christo Christumque suscipiens non idem sit post lavacrum quod ante baptismum fuit, sed corpus regenerati fiat caro crucifixi» (León Magno, *Sermo,* 63, 62, c. 6: PL 54, 357).

(2 Cor 4,10s). Aun sentido como propio, el sufrimiento del cristiano no es propiedad suya. Es puro préstamo que el cristiano, con su sí (eclesial y esponsal), debe depositar en manos de su verdadero dueño [21]. La aprioridad y objetividad de ese ser concrucificados en la fe viene corroborada por la dialéctica propia del bautismo (Rom 6,3-11) y de la eucaristía (1 Cor 11,26), previa a todo sufrimiento subjetivo y que ha de regir toda la subjetividad del cristiano. Que al cristiano le está reservado un espacio objetivo en la cruz lo dice Pablo con una expresión paradójica: «Completo (ἀντ-αναπληρόω) [22] en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24) [23]. Se *puede* indicar aquí que no cuadraría con la solidaridad auténticamente humana de Jesús querer realizar su obra salvadora excluyendo a los demás. O más exactamente: que sería inhumano no introducir en la exclusividad (que le corresponde como Hijo único de Dios) un factor de inclusión. Así, pues, en la cristología *debe* darse *a priori* algo así como una asunción de la teología veterotestamentaria del sufrimiento expiatorio y del martirio. En este mismo sentido habría que interpretar el texto que otorga a los discípulos la facultad de beber su cáliz y de recibir el bautismo de Jesús (Mc 10,38s). Sin embargo, es preferible comenzar por disolver realmente esta «asunción» en lo propio del misterio de Cristo para presentar la participación en la cruz como la gracia más libre de la nueva alianza.

Los cristianos llevan con Cristo sus sufrimientos de muerte. Pero no todos en el mismo grado. La promesa de que Pedro será también crucificado (Jn 21, 19), la gracia otorgada a María y a Juan de estar al pie de la cruz y los sufrimientos de Pablo poseen un rango propio frente a la comunidad y a la Iglesia [24]. María y las mujeres al pie de la cruz representan lo «esponsal» de la nueva alianza. Pedro y Pablo representan normativamente el kerigma apostólico «cual es en verdad: como palabra de Dios y no de hombres» (1 Tes 2,13). Predican con toda la existencia, como corresponde al *Verbum Caro* neotestamentario.

8 *Cruz y Trinidad*

El escándalo de la cruz sólo es soportable para el creyente como acción del Dios trino. Pero en esa perspectiva constituye lo único de que el cristiano puede gloriarse (Gál 6,14). La acción proviene originariamente de Dios Padre: «Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por (διά) Cristo y nos confió (a los apóstoles) el ministerio de la reconciliación. Porque era Dios quien, en Cristo, reconciliaba consigo al mundo» (2 Cor 5,18s). Y la señal de que esa obra de reconciliación tuvo éxito es el Espíritu, que hace que los reconciliados, «en quienes no hay ya nada que merezca condenación», «tengan vida y paz» (Rom 8,1.6). Es «el Espíritu de Cristo», «Cristo en nosotros»

[21] Así escribe acertadamente P. Th. Dehau, *op. cit.*, 33-37. Cf. A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres de S. Paul:* RB (1959) 481-513.

[22] G. Delling, *'Ανταναπληρόω:* ThW VI, 305.

[23] J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt* (Bonn 1956) 164ss: ὑστερήματα: no tanto lo que «falta» cuanto lo que se ha dejado pendiente en espera de un complemento y se decide y completa mediante la respuesta de los apóstoles (ἀντί se acentúa) y de la Iglesia. La interpretación de E. Lohse, según el cual la pasión de Cristo no hace sino inaugurar los «dolores mesiánicos» escatológicos, dolores que la Iglesia ha de seguir sintiendo, resulta un tanto forzada en el contexto preciso de Colosenses *(Märtyrer und Gottesknecht,* 202).

[24] Así escribe acertadamente E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Gotinga 1966) 323-328.

(ibíd., 9-10). En esta visión se desvela (διά) la cruz de Cristo como medio de reconciliación entre el Padre y nosotros, hijos suyos por el Espíritu, que en nosotros vive *(ibíd.,* 15). Pero esta interpretación de la cruz, la única que cabe, presupone que fue atravesado todo el abismo del *no* humano contra el amor de Dios. Dicho de otro modo: que Dios es solidario con nosotros no sólo en lo que es síntoma o castigo del pecado, sino también en la experiencia compartida, en el *peirasmos* del propio rechazo, aunque sin «cometerlo» personalmente (Heb 4,15).

Así, caen por tierra todas las teorías que, prescindiendo de la redención tal como se ha dado, especulan sobre otros «posibles» modos de reconciliación del mundo, como si hubiera bastado un puro «decreto» de Dios, o la simple encarnación, o «una sola gota de sangre» de Cristo. Contra tales especulaciones en el vacío hay que recordar que Dios, siempre y absolutamente libre y soberano, es personalmente el fundamento y la razón absoluta de su acción y que es necio pasar por alto su modo real de actuar y ponerse a adivinar cómo hubiera podido actuar de otro modo. Y hay que decir además, positivamente, que hacerse solidario con los perdidos es *más* que morir por ellos representándolos de forma puramente extrínseca; es más que proclamar la palabra de Dios de modo que esa proclamación lleve accidentalmente, por la oposición que suscita entre los pecadores, a una muerte violenta; es más que tomar sobre sí un destino mortal ineludible y común; es más incluso que cargar conscientemente con la muerte, constitutivo inmanente de toda vida pecadora desde Adán, y hacer de ella un acto personal de obediencia y de entrega a Dios, quizá con una pureza y una libertad inasequibles para cualquier hombre pecador y que por ello establecen un «nuevo existencial» de la realidad mundana [1]. Todo ello es válido. Pero hay más. Se trata de que el Hijo único del Padre, cuya divinidad y humanidad son más que un «caso límite» de antropología trascendental, está capacitado en exclusiva para cargar de un modo absolutamente intransferible, y de hecho carga, con toda la culpa del mundo. ¿Quién, fuera de él, tendría «el poder de entregar su vida y el poder de recuperarla» (Jn 10,18)? ¿Quién sería

[1] A estos elementos parece reducir K. Rahner la solidaridad de Cristo con nosotros en su *Theologie des Todes* (Friburgo 1958), tras una crítica, sin duda justa, de todo «extrinsecismo» en la teoría de la redención. Surge con ello, cuando menos, la sospecha o el temor de que «la oscuridad de aquella noche de la cruz, en la cual la vida eterna bajó hasta lo más bajo del mundo al morir» (51), se equipare sin más al «vacío, al callejón sin salida, al desvanecimiento, a lo desencializado» del fenómeno general de morir (tras el pecado). Esta sospecha se refuerza cuando Rahner dice en otro lugar que en la soteriología no hay que atender tanto a los «amargos sufrimientos» de Cristo cuanto al modo como él realiza el acto de morir *(Escritos de teología* IV). «Es precisamente su opacidad lo que hace que la muerte de Cristo sea expresión y encarnación de su obediencia amorosa, de la entrega libre de todo su ser creado a Dios» (57). En la base de esta idea está, sin duda, una interpretación minimalista de textos como Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Gál 3,13, etc., donde *toda* la ἁμαρτία del mundo se carga sobre el *único,* quien, por consiguiente, vive una experiencia inédita de sufrimiento y de muerte. Por tanto, carece de suficiente fundamento bíblico y teológico la interpretación (puramente filosófica) del descenso a los infiernos como «fundación» de un nuevo existencial en la raíz del ser cósmico. Esto lo pone bien en claro Ladislaus Boros, *Mysterium Mortis* (Olten ^{3}1964), al discutir las ideas de Rahner. Boros desarrolla ideas interesantes y atinadas desde el punto de vista filosófico sobre la muerte como situación decisiva y decisoria, pero está ayuno del sentido de lo escatológico, tanto de la cruz como del descenso a los infiernos. El descenso a los infiernos es para todo el mundo una «primavera cósmica» (159), y nosotros somos «arrastrados hacia Dios por una inmensa marea del todo» (160). Estos términos cuadran quizá a Teilhard de Chardin, pero no a la Palabra de Dios.

capaz «no sólo de morir por el pueblo» (esto podría hacerlo también el mártir desinteresado), sino incluso de «reunir así a los hijos dispersos» y fundar la auténtica Iglesia de Dios (Jn 11,52)? ¿Existe acaso algo que se parezca al «segundo Adán», en quien «todos adquieren la vida» (1 Cor 15,22)? ¿Existe algo que se parezca al «único que subió al cielo, el Hijo del hombre que bajó del cielo» (Jn 3,13)? ¿Existe acaso alguna proporción entre la esterilidad de todos los sacrificios antiguos y la eficacia absoluta del sacrificio de Cristo, absolutamente único e irrepetible (Heb 7-9)? No existe más que un punto en el que convergen todos los sacrificios y liturgias veterotestamentarias (y si se quiere paganas), todas las leyes e instituciones religiosas, todas las profecías y símbolos, todos los oficios sacros y profanos. Sin ese punto de convergencia, todos ellos resultan heterogéneos e inconciliables entre sí. Y ese único punto de convergencia es el único Gólgota, que los colma a todos, los supera, los deroga y los sustituye por lo único que hace *Dios*. Dios como *hombre*, es cierto, y *sólo* como hombre; de tal modo que aquí el hombre desempeña un papel que fuera de aquí nunca ha desempeñado ni puede desempeñar. Pero no Dios de consuno con un hombre cualquiera, sino Dios, el único y absoluto, en este hombre absolutamente único, que es el único por ser Dios. Y no por otra razón puede hacerse más hondamente solidario de los hombres de lo que ningún otro hombre es capaz —en la muerte, cuando todos los demás están absolutamente solos— y hacer a sus hermanos los hombres partícipes de su cruz, única e irrepetible.

Si esto es así, en ese acontecimiento debe quedar patente no sólo que el hombre pecador se hunde en la irrealidad y la oscuridad de la muerte, sino simplemente que Dios odia el pecado. «Dios no puede amar el mal; sólo puede odiarlo. Por su naturaleza, el mal se opone totalmente a la esencia de Dios, es lo contrario del amor santo de Dios. No hay amor verdadero sin enojo. El enojo es la otra cara de la moneda del amor. Dios no podría amar de verdad lo bueno si no odiase y rechazase lo malo... Por eso no perdona el pecado sin expiación. Una pura amnistía sería ignorar el mal, ignorancia que toma el pecado a la ligera o incluso le reconoce el derecho a la existencia» [2]. Escuchemos las palabras de Jesús contra quien induce a alguien a pecar: sería mejor que se le amarrara una rueda de molino al cuello y se le echase al fondo del mar (Mt 18,6). Es éste un eco perfecto de lo que es la cólera de Dios en cuanto reverso del amor (a «uno de estos pequeños»). A esta cólera debe exponerse el Hijo en la pasión. El Hijo debe poner fin escatológico a esta cólera terrible, de consistencia divina, que crepita a lo largo de todo el AT y que finalmente abrasa a la Jerusalén infiel en el propio fuego de la gloria (Ez 10,2).

Habría que hablar una vez más de Lutero, quien, pasando por alto todas las indulgentes mediaciones escolásticas, se vio sumergido de lleno en el fuego de la absoluta cólera y del amor absoluto para sacar de ahí su teología del Dios oculto *sub contrario* en la cruz [3]. Anteriormente hemos apuntado (II, 2)

[2] E. Riggenbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi* (Stuttgart-Basilea ³1927) 16s. «La negatividad de Dios contra lo negativo no es otra cosa que amor. Lo malo de la criatura lo rechaza él nada más que porque lo malo refrena su unión con él, fuente de la vida» (F. von Baader, *Werke*, 13, 62).

[3] Kattenbusch, *Deus absconditus bei Luther*, en *Hom. J. Kaftan* (Tubinga 1920) 170-214; J. Blank, *Der verborgene Gott bei Luther* (Berlín 1928); E. Seeberg, *Luthers Theologie*, I: *Die Gottesanschauung* (Stuttgart 1929); O. Michel, *Luthers Deus absconditus und der Gottesgedanke des Paulus:* «Th. Stud. Krit.» 163 (1931) 181-194; W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Munich ⁴1954); H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (Berlín 1958); G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga 1964) 259ss.

los límites de una estaurología que plantea la «paradoja absoluta» de un modo absolutamente estático. Pero, si Lutero se aproxima a ese extremo por razones polémicas, ello no representa en el conjunto de su teología de la cruz más que un elemento particular que se integra en la dinámica total de su idea de la justificación. Más decisivo es otro punto: la interpretación del *pro me* paulino (Gál 2,20) en un sentido que, al menos tendencialmente, es antropocéntrico («¿cómo consigo *yo* un Dios de gracia?») y que ha tenido una influencia decisiva y fatal en la teología protestante hasta nuestros días. Para conservar sin paliativos toda la seriedad existencial del *pro me* es preciso que a la apertura ahí manifiesta del amor trinitario por el pecador responda el pecador con un *pro te* sin reservas que comprenda que en el *pro me* de la entrega de Cristo está él asumido y entregado desde siempre por ese amor y que su fe no es una «obra» propia, sino la ratificación de lo que Dios ha hecho ya; que su fe es entregarse al amor trinitario [4]. La tendencia antropocéntrica no podrá nunca poner de manifiesto el trasfondo trinitario de la cruz, pues lo que, en última instancia, pretende es interpretar la «existencia» individual, con una especie de trascendentalismo teológico, mientras que la tendencia opuesta quiere interpretar todo lo cristológico y soteriológico abriéndolo a lo trinitario. Pero sólo así responde el creyente a las grandes interpretaciones que de la cruz hacen Pablo y Juan: la cruz del Hijo es revelación del amor del Padre (Rom 8,32; Jn 3,16), y la efusión sangrienta de ese amor se realiza internamente al derramar su Espíritu común en los corazones de los hombres (Rom 5,5).

SECCION CUARTA

ENTRE LOS MUERTOS

(Sábado Santo)

1. *Prenotandos metodológicos*

Los evangelios narran prolijamente la pasión de Jesús, su muerte y su sepultura. Pero, como es natural, guardan silencio sobre el tiempo que media entre la sepultura y la resurrección. Es algo que les tenemos que agradecer. De la muerte es propio este silencio. Y no sólo por cuanto se refiere a la tristeza de los que sobreviven, sino mucho más por lo que toca a la conciencia, la permanencia y el estado de los muertos. Cuando atribuimos a los muertos formas de actividad nuevas, pero que en el fondo son prolongación de las formas terrenas, no hacemos otra cosa que expresar nuestra perplejidad. Lo hacemos también por reacción contra una convicción más acertada, que nos dice que la muerte, lejos de ser algo parcial, afecta al hombre entero —aunque no por ello pensemos que el sujeto se destruye por completo— y que este estado implica primariamente pasividad, pérdida de toda actividad espontánea, estado en el cual se resume y consuma quizá misteriosamente toda la actividad realizada en la vida.

[4] Sobre ello, mi artículo *Zwei Glaubensweisen:* «Hochland» 59 (1967) 401-412; también, *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 76-91.

Lo primero que aquí hemos de considerar es que Jesús está muerto de verdad [1] y que, por ser hombre de verdad, como todo hijo de Adán, no utiliza el breve tiempo en que está muerto para llevar a cabo en el más allá todo tipo de «actividades» (como suele leerse en ciertos libros de teología). Si en la tierra era solidario de los vivos, ahora, en la tumba, es solidario de los muertos. Y a esta «solidaridad» hay que darle un alcance y una ambigüedad que parecen excluir una comunicación subjetiva. Cada uno yace en su tumba. Y de este estado, propio del cuerpo separado, se hace Jesús solidario.

Por ello prescindiremos provisionalmente de una palabra tan gastada como «descender», palabra que introdujo la Iglesia primitiva como interpretación quizá inevitable y que más tarde (oficialmente a partir de finales del siglo IV) se insertó en el símbolo de los apóstoles. Tanto los defensores como los oponentes teológicos de un «descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os» atribuyen a este término, involuntaria y acríticamente, el significado de una acción que en el fondo no puede realizar un muerto, sino sólo un vivo. En los símbolos no aparece en un principio más que la afirmación de que «estuvo sepultado tres días» [2] y de que resucitó ἐκ τῶν νεκρῶν [3], *a mortuis* [4], *vivus a mortuis* [5], lo cual indica que estuvo (en solidaridad) con los muertos. Preparada teológicamente durante mucho tiempo y empleada por los semiarrianos (Sirmio, 359) [6], la adición «descendit ad inferna» aparece por vez primera en la explicación del símbolo de Aquileya por Rufino, con el comentario: «Sciendum sane est quod in Ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo» [7]. Desde los tiempos de Rufino, la frase aparece en diversos lugares; desde la Galia penetra, en el siglo IX, en el credo de la Iglesia romana. Papas y concilios la habían utilizado ya desde mucho antes [8].

Para aclarar hasta qué punto la expresión «descendit ad inferna» es una interpretación válida de los enunciados bíblicos hemos de indagar en los fundamentos escriturísticos. Para comenzar podemos decir que la palabra καταβαίνειν está aquí formada en simetría con la palabra ἀναβαίνειν, que indica la ascensión o, más en general, la vuelta al Padre. En ninguno de los dos casos indica el uso de la palabra una relación necesaria con una «imagen del mundo mítica en tres estratos» (que habría que eliminar totalmente del credo de la Iglesia). Lo que denota es la idea que del mundo tiene el hombre natural, para quien la luz y el cielo están «arriba» y la oscuridad y el mundo de los muertos «abajo». Y lo que el credo de la Iglesia quiere enunciar no es una «imagen científica del mundo» (que siempre es producto artificial del trabajo hu-

[1] Con razón concede Atanasio el máximo interés a la sepultura oficial de Jesús. Ello acredita definitivamente que Jesús murió: *De Inc. Verbi*, 23 y 26: PG 25, 136, 141. Mc 15,45 habla del πτῶμα (cadáver). Que Jesús fue sepultado pertenece a las fórmulas de confesión más antiguas: 1 Cor 15,3-4 (J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* [Stuttgart 1966] 36s). Las fuentes (sometidas a un proceso continuo de reelaboración) no dejan en claro quién fue en último término quien sepultó a Jesús. Cf. Hch 13,29.

[2] Breve símbolo bautismal armenio: DS 6.

[3] Marcelo de Ancira: DS 11.

[4] Cod. Laudianus: DS 12; Ambrosio: DS 13; Agustín: DS 14, etc.

[5] *Trad. apost.* (rec. lat.): DS 10; Nicetas de Remesiana: DS 19, etc.

[6] «Murió, bajó a los infiernos, ordenó lo de allí (τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα), y los porteros del infierno temblaron al verle» (lo último es una alusión directa a Job 38, 17: LXX). Cf. también los sínodos de Nicea (359) y Constantinopla (360).

[7] *Comm. in symb.*, n. 18: PL 21, 356.

[8] Los detalles: DThC IV/1, 568-574 *(Descente de Jésus aux enfers)*.

mano), sino la natural y espontánea (espiritual y sensible) que emplea el hombre en su vida diaria. Pero ¿no ocurre que la palabra *descendit* evoca inequívocamente una actividad, sobre todo si se la toma como marco de otras actividades de Jesús en el reino de los muertos, actividades que siguen al descenso? ¿No sería mejor contentarse con hablar de que «estuvo con los muertos»? Nuestro epígrafe evita intencionadamente el término «descenso». Cabría hablar de «ida a los muertos», ya que en 1 Pe 3,19 se dice que «fue a predicar a los espíritus encarcelados» «la buena nueva», como añade 1 Pe 4,6 como aclaración obvia. Esta «idea» está al final del fragmento, en claro paralelismo con la resurrección, que indica la «ida al cielo» (πορευθεὶς εἰς οὐρανόν) (1 Pe 3,22). No se olvide que en un principio también la resurrección y la ascensión se presentan como algo pasivo: activamente no obra más que Dios (el Padre) [9].

Nada impide que esta «ida a los espíritus encarcelados» se entienda primariamente como «estar entre» ellos y la predicación como el anuncio de la «redención» sufrida activamente y realizada mediante la cruz de Jesús, y no como una nueva actividad distinta de la primera. La solidaridad con el estado de los muertos sería entonces el presupuesto de la obra de la redención, cuya eficacia se prolonga hasta el reino de los muertos, pero que se cumplió fundamentalmente *(consummatum est!)* en la cruz. En este sentido habría que entender la formulación activa de «predicar» (1 Pe 3,19; en 4,6 en pasiva: εὐηγγελίσθη) como lo realizado dentro de la temporalidad histórica, pero en cuanto que su eficacia se prolonga «en el más allá».

Si nos atenemos a esta interpretación restrictiva, pueden aceptarse sin dificultad y valorarse correctamente como interpretaciones de dicha eficacia algunos de los rasgos mitológicos trasvasados del mundo religioso circundante. No son más que ropaje y adorno simbólico y retórico de un cuerpo absolutamente libre de mitología. El trasfondo del mito es, sobre todo, la idea de que la divinidad desciende al mundo inferior, *lucha* y vence al poder antidivino, que debe dejar en libertad bien a la propia divinidad, amenazada o encarcelada, o bien a otra presa [10]. Es indiscutible que la interpretación posterior del *descensus* (hasta las grandiosas pinturas retóricas del evangelio de Nicodemo al comienzo del siglo v [11], las de Cirilo de Jerusalén [12], las de Epifanio [13] y Cesáreo [14], y las representaciones de la pasión que de ellos parten) ha hecho de las sobrias indicaciones de la Escritura todo un drama en el mundo inferior. Ello ha llevado a posiciones como la de W. Bieder [15], quien niega que en la Escritura haya nada de la dramática del descenso y afirma que el «viaje a los infiernos» se encuentra por primera vez en los apócrifos (sobre todo en los apócrifos judíos con interpolaciones cristianas), en Justino e Ireneo por referencia a un apócrifo de Jeremías (de origen cristiano) que contenía una «profecía» determinante del

[9] Mt 14,2; 16,21 *par.;* 17,9; 27,6s *par.;* Jn 2,22; 5,21; Hch 3,15, etc.; Rom 4,24s; 6,4.9, etc.; 1 Cor 6,14. Los muertos siempre «son resucitados» pasivamente: 1 Cor 15,12ss.29.32.35, etc.; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20, etc. Ascensión: ἀνελήμφθη; Mc 16,19; Hch 1,2.11.22; 1 Tim 3,16.

[10] Análisis de los mitos en cuestión entre los sumerios, asirios y babilonios, egipcios, griegos, romanos y mandeos: DBS II, 397-403.

[11] W. Schneemelcher, *Apokr. Evang.*, 348-356.

[12] *Catequesis,* 14, n. 19: PG 33, 848-849.

[13] *Homilía del Sábado Santo:* PG 43, 452-464, recogida parcialmente en H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1941) 336s.

[14] *Hom. 1 de paschate:* PL 47, 1043 = Pseudo-Agustín, *Sermo 160 de pascha:* PL 39, 2059-2061.

[15] *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi* (Zurich 1949).

acontecimiento y no documentada en ninguna otra parte [16], en el Pastor de Hermas, en las Odas de Salomón, etc. Ello abrió, según Bieder, la puerta a un influjo en el mundo religioso [17]. Esta tesis está mucho más abonada que la tesis contraria de W. Bousset [18], quien piensa que lo primero fue la idea del descenso y la *lucha* (por transferencia de esta representación religiosa a la figura de Cristo redentor) y que luego, por reflexión teológica, la idea se fue desnudando de los rasgos mitológicos (en textos como Ap 1,18; Mt 16,18; Ef 4,8s y sobre todo 1 Pe 3). Tiene razón contra él C. Schmidt (entre otros) cuando niega que en el NT haya alusiones a una lucha en el mundo inferior: no se habla más que de una predicación a los muertos [19].

Propongo, pues, que el planteamiento del problema se reduzca a ver en la expresión *descensus* una reinterpretación de los enunciados neotestamentarios. Así se podrá encontrar una vía media entre una acumulación, exegéticamente inconsistente, de textos neotestamentarios, que quiere referirlo todo al *descensus* —se puede añadir, naturalmente, toda una serie de enunciados del cristianismo primitivo y de la teología posterior [20]—, y el otro extremo, representado por un Bieder. Al excluir de antemano de la ida de Cristo a los muertos todos los motivos mitológicos, estamos de paso respondiendo a quienes rechazan todo el teologúmeno por considerarlo absolutamente incompatible con la actual imagen del mundo [21]; pero tampoco debemos asustarnos de que, para expresar el acontecimiento único de la revelación, se empleen una serie de temas paralelos tomados de otras religiones, a menudo como mera ilustración [22].

2. *El Nuevo Testamento*

El AT no conoce «trato» alguno entre el Dios vivo y el reino de los muertos, pero sabe que Dios tiene poder sobre ese reino: Dios puede matar y puede dar la vida, puede arrojar al *sheol* y puede sacar del *sheol* (1 Sm 2,6; Dt 32,39; Tob 13,2; Sab 16,13). Basado en esta convicción, entona el salmista los versos que Pedro cita en su *discurso de Pentecostés* (Hch 2,24-28) para probar que se han cumplido en Cristo y no en David (fue sepultado, y su sepultura se encuentra cerrada hasta hoy entre nosotros). Lo importante aquí no es la ida a los muertos, que se supone como obvia y se identifica simplemente con el estar muerto de verdad, sino el *retorno* de ese lugar. Dios «no dejó (o abandonó) a Jesús en el hades», donde estaba. No dejó que su justo viera la corrupción. El acento recae en que Jesús volvió (ἐκ νεκρῶν aparece unas cincuenta

[16] *Ibíd.*, 135-153, donde es clara la utilización de diversos conceptos neotestamentarios para la composición del texto. Reza así: «El Kyrios Dios (el Santo) de Israel se acordó de sus muertos que duermen bajo tierra. Descendió a ellos (κατέβη) para anunciarles (εὐαγγελίσασθαι) su salvación».

[17] *Ibíd.*, 204.

[18] *Kyrios Christos* (Gotinga ²1921); íd., *Zur Hadesfahrt Christi:* ZNW 19 (1920) 50-66.

[19] *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche* (Leipzig-Berlín 1919) 453-576.

[20] Así, por ejemplo, J. L. König, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt nach der Heiligen Schrift der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung* (Francfort 1842).

[21] Con esa radicalidad, F. Huidekoper, *The Belief of the First Three Centuries concerning Christ's Mission in the Underworld* (Boston 1954). Ya la teología de la Ilustración se expresó en términos semejantes.

[22] Cf. la gran colección de textos de J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig 1932).

veces en el NT). Esto supone que, antes de volver, estuvo con los muertos. Una muerte caracterizada [23] por «gemidos» y «dolores» (ὠδῖνες) [24] y por su afán de arrebatar y retener (κρατεῖσθαι), pero Dios es más fuerte que la muerte. Lo único que aquí cuenta es el obvio «estar en la muerte» o, lo que es lo mismo, en el hades, caracterizado como tal (objetivamente) por la palabra «dolores». De allí es «despertado» Cristo. Nada se dice aquí de que el hades sufriera «dolores (escatológicos) de parto» para «entregar» a este muerto (cf. Ap 20,14).

El *signo de Jonás* es interpretado por Mateo en función del *triduum mortis:* «Pues lo mismo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el vientre de la tierra» (Mt 12,40). No es preciso decidir si ese vientre es la tumba o el hades, pues lo que quiere decir es que muere de verdad, y lo dice valiéndose de una localización usual. El paralelismo entre el cetáceo y el corazón de la tierra no tiene secreto ninguno: la alusión al «signo de Jonás» daba obviamente paso a esta asociación de ideas [25]. Jonás clama a Dios en su oración: «Desde el vientre del *sheol* te pedí auxilio, escuchaste mi voz» (Jon 2,3): el veterotestamentario «volver a sacar» se cumple en la resurrección de Jesús de «entre los muertos». Y un poder que aprisiona vuelve a quedar convicto de que es incapaz de retener a nadie.

Antes de reconsiderar este tema, que se repite insistentemente, citemos los enunciados que explican las dimensiones de la tarea y del consiguiente poder de Cristo. En Rom 10,7s avisa Pablo al creyente (combinando Dt 30,12 y Sal 107,26): «No digas en tu corazón: ¿quién subirá al cielo? (es decir, con la idea de hacer bajar a Cristo); ni tampoco: ¿quién bajará al abismo? (es decir, con la idea de sacar a Cristo de entre los muertos) [26]. ¿Qué dice entonces? Esto: cerca de ti está la palabra...». El texto modificado del Dt (que en su forma originaria habla de buscar al otro lado del mar y no de bajar al abismo) se refiere, según Pablo, a la muerte y resurrección de Cristo; de ahí que estar muerto equivalga a estar en el abismo. Ya tiene el creyente las dimensiones precisas de la tarea y del poder de Cristo. No queda más que asirse a ellas. Es típico de la mentalidad simbólica de la Biblia ver los abismos marinos *(tehom)* en relación con el *sheol,* sin que eso implique una identificación expresa.

El hecho de bajar (καταγαγεῖν) y el de subir (ἀναγαγεῖν) aparecen también en Ef 4,8ss, donde lo primero que se nombra es el «subir», siendo el «bajar» a «las regiones inferiores de la tierra» un simple presupuesto. Al subir, «lleva cautiva consigo a la cautividad» (Sal 68,19): son los poderes que desde

[23] No puede referirse al dolor del crucificado, pues su dolor es ya pasado para los muertos. Dios le salvará de los «dolores de la muerte»: muerte aparece aquí personificando al reino de los muertos, al *sheol.*

[24] «Los dolores de la muerte», Hch 2,24 según Sal 17,6: LXX; en cambio, el hebreo *hebel* significa «lazo» (cf. Sal 118,61; 139,6). Se refiere, por tanto, a los lazos de la muerte, que no consiguieron maniatar a Cristo.

[25] Acertadamente, K. Gschwind, *op. cit.,* 159: «La salvación de Jonás del vientre de la ballena... me parece que se mantiene en el genuino sentido del signo de Jonás», a pesar de Lc 11,30.

[26] St. Lyonnet, *St. Paul et l'Exégèse juive de son temps. A propos de Rm 10,6-8,* en *Mélanges bibliques A. Robert* (París 1957) 494-506, cita el *targum* fragmentario de Jerusalén II sobre Dt 30,12-13: «¡Ojalá tuviéramos nosotros a alguien como el profeta Jonás que bajara al fondo del mar para subírnosla (la ley) y nos trajera sus estatutos para cumplirlos!» Así, pues, no fue Pablo quien transformó la horizontal del mar en su profundidad vertical. La existencia de una idea así puede arrojar también luz sobre el texto que en Mt hace referencia a Jonás.

ahora no tendrán ya poder para aprisionar a los hombres y que incluyen, sin duda, también al «último enemigo, la muerte» (1 Cor 15,26). Con ello parece que las «partes inferiores de la tierra» no aluden expresamente al reino de los muertos; pero tampoco aluden a la pura encarnación [27], sino a una encarnación tal que condujo a Cristo intrínsecamente hasta la cruz para triunfar en ella sobre los poderes de la muerte [28]. Es lo que dice explícitamente Col 2,14s cuando habla de que Jesús desarmó por completo a las dominaciones y potestades y las «exhibió públicamente» paseándolas en triunfo; pero el sujeto es Dios: Dios es quien actúa por la cruz de Cristo y desarma y derrota a las dominaciones y potestades. Pero a las potestades va unida, según el contexto (2,12ss), la muerte interna del pecado: ése es el término *a quo* de la resurrección común, tanto de Cristo como de los muertos «por sus delitos». Todo ello presupone una solidaridad del que muere en la cruz con los sometidos al poder de la muerte.

Esto nos da derecho a *no* distinguir entre la muerte física y la espiritual en un texto como Rom 14,9: «Para eso murió Cristo y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos». El primer plano lo ocupa la muerte física (cf. 14,7s) y, por consiguiente, la solidaridad de Cristo con los muertos; pero el trasfondo está incluyendo la relación entre el pecado y la muerte (Rom 5,12; Sant 1,15). Sería, por tanto, incorrecto de antemano clasificar los textos en dos grupos adecuadamente distintos según hablen de la «muerte física» o de la «muerte espiritual». El tránsito de la segunda a la primera es patente en Jn 5,25.28.29.

Ello nos remite a los textos que hablan de que Jesús se ganó en la cruz el poder de «maniatar al fuerte» para «entrar en su casa y saquearla». El contexto habla de la expulsión de Satanás (Mc 3,24-27 *par.*). La serie de imágenes —maniatar, entrar en casa, saquear— no alude a fases diversas en la obra salvadora de Cristo —encarnación, pasión, descenso—; pero muestra con toda claridad que la derrota total del enemigo coincide con una penetración en el ámbito más íntimo de su poder. De ahí que tanto Mt 16,18 —donde se habla de la incapacidad de las puertas del infierno para vencer a la Iglesia— como todos los textos que incluyen la ἐξουσία de atar y desatar deban incluirse en el contexto siguiente: si Dios no «desata» de los «dolores de la muerte» (Hch 2,24), Cristo no puede hacer a nadie partícipe de su propia ἐξουσία de «desatar» («perdonar pecados»: Mc 2,10) que se ratifica «en el cielo» (Mt 18,18; Jn 20,22s).

Es preciso añadir aquí las palabras del Señor en el Apocalipsis: «Estuve muerto, pero ahora estoy vivo para siempre y tengo las llaves de la muerte y del infierno» (Ap 1,18). Vemos de nuevo cómo no se habla ni de «lucha» ni de «descenso». Se habla del poder absoluto, que se basa en que el Señor estuvo muerto (sufrió una verdadera muerte) y en adelante vive para siempre, habiendo derrotado y convertido a la muerte en «pasado» para sí y para todos. El cuadro apocalíptico de Mt 27,51-53 muestra el resultado de esa derrota con imágenes muy expresivas: la tierra y las rocas se conmueven de tal modo que las tumbas se abren, y los que yacían en ellas pueden aparecer en la Ciudad Santa y acompañar a Jesús una vez resucitado. Es lo legendario de la narración lo que da pie a articular las cosas con toda precisión: en la cruz ha quebrado ya el poder de la muerte, los cerrojos de la tumba han saltado ya; pero aún es preciso que Jesús sea sepultado y «esté con los muertos», para que el día de Pascua tenga lugar la resurrección común ἐκ τῶν νεκρῶν —con «Cristo primi-

[27] H. Schlier, *Epheserbrief*, 192, juntamente con otros muchos.
[28] W. Bieder, *Höllenfahrt*, 89.

cia»—. No se puede, pues, decir (apoyándose, por ejemplo, en Flp 2,8-9) que entre la muerte y la resurrección no cabe un estado especial durante el cual Jesús estuviera muerto. El texto del signo de Jonás sitúa ese estado en el centro.

Nos queda el discutido texto de *1 Pe 3,18-20; 4,6*, cuya interpretación a lo largo de la historia es tan cambiante que no podemos entrar a describirla. Tras la crítica de Karl Gschwind [29], voces de peso se han pronunciado contra una interpretación en la línea del «descenso» [30]. Spicq recomienda la mayor circunspección; pero, a pesar de todos los argumentos en contra, sigue interpretando el texto en la línea del «descenso» [31]. El estilo del pasaje es muy elíptico y presupone el conocimiento de contextos y relaciones que a nosotros se nos escapan. Sólo de pasada, en contexto parenético y en relación con la promesa bautismal de los cristianos (ἐπερώτημα), habla el texto de que Cristo «fue» «en el espíritu» (ἐν ᾧ = πνεύματι) «a los espíritus encarcelados» con el fin de «proclamar» (ἐκήρυξεν). Estos espíritus son los mismos que «antiguamente se negaron a creer, cuando en tiempo de Noé la paciencia de Dios aguardaba mientras se construía el arca; en ella unos pocos, ocho personas, se salvaron por medio del agua, a la que corresponde el bautismo que ahora os salva: no el hecho de quitarse una suciedad corporal, sino el compromiso con Dios de una conciencia honrada, fundado en la resurrección de Jesús el Mesías, a quien sometieron ángeles, autoridades y poderes, llegó al cielo y está a la derecha de Dios». Sigue un trozo parenético, que en 4,1 vuelve a partir de lo que Cristo sufrió en la carne y recomienda apartarse de las pasiones paganas aun cuando eso les dé en rostro a los paganos: «Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos. Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la buena nueva, para que, condenados en su carne mortal según los hombres, vivan por el espíritu según Dios» (4,5-6).

1) Mantenemos contra Gschwind que, de acuerdo con lo dicho sobre lo fluido que es el paso de la muerte espiritual a la corporal, el texto de 4,5 no puede referirse exclusivamente a los espiritualmente muertos, y más si se tiene en cuenta que la fórmula escatológica («juzgar a vivos y muertos») es un título de gloria del Señor exaltado y se refiere al juicio final [32]. 2) La proclamación de la buena nueva a los muertos (4,6) es, por consiguiente, algo que sucede en el más allá y que hace que los frutos de lo que Cristo sufrió en la carne tengan allí su efecto, sin meternos a explicar qué puede ser eso de una conversión después de la muerte. También los corintios se hacían bautizar vicariamente por los muertos (1 Cor 15,29). La eficacia de la muerte redentora en el juicio final se expresa con la paradoja de que los muertos son «juzgados» (por la muerte) según el destino humano común, pero que, a pesar de ello, pueden vivir en el Espíritu (es decir, por la resurrección de Cristo: 3,18c.21c). 3) Estas acotaciones hacen muy probable que la proclamación de la buena nueva a los muertos (4,6) y la proclamación a los espíritus encarcelados (3,19) sean el mismo hecho, con la particularidad de que parece acertado admitir con Bo Reicke que esos «espíritus» son los poderes cósmicos de la época que precede al diluvio *juntamente* con los hombres por ellos dominados [33]. Pero me

[29] *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (Münster 1911).

[30] Sobre todo, B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946); sobre esto, W. Bieder: ThZ 6 (1946), 456-462; íd., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Zurich 1949); W. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965).

[31] *Les épîtres de St. Pierre* (París 1966) 147.

[32] Hch 10,42; 17,31; 1 Cor 4,5; 2 Tim 4,1; 1 Pe 5,4.

[33] *Op. cit.*, 70ss.

parece sumamente inverosímil que esa «cárcel» no sea el hades infraterreno, sino una cárcel situada en los aires (cf. Ef 6,12) entre el cielo y la tierra (Gschwind; cf. Schlier[34]) y que el πορευθείς haya de interpretarse como «ascenso» y no como «descenso», es decir, como algo que tiene lugar durante la ascensión de 4,22. 4) El acento principal recae en la contraposición entre la época en que se desbordó el pecado y la actual época escatológica de resurrección. Y ello obliga a dirigir la mirada a 2 Pe 3,5ss: un primero y total juicio del mundo hizo «al mundo de entonces perecer inundado por las aguas del diluvio». Pero ese juicio pertenece ya al pasado. Nosotros vamos camino de un fuego futuro que para los impíos será el día de la ruina. Con todo, Dios hace que reine la paciencia: «no quiere que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión». La paciencia de que habla 2 Pe en relación con el fin del mundo la refiere 1 Pe al primer juicio (cuando el diluvio). Era un intervalo salvador introducido con vistas al signo de salvación, que era el arca: había que decidirse a creer. Pero gracias a la paciencia de Dios en Jesucristo, era un intervalo provisional y superable. 5) A base de todo ello queda finalmente en claro que la «proclamación» de 1 Pe 3,19 no podía ser otra que la predicación salvadora a los muertos (téngase en cuenta el γάρ). Pero por tal no hay que entender una predicación subjetiva para mover a la conversión, sino la notificación objetiva (la voz del heraldo) de un hecho: que el juicio («cárcel») contra la impiedad antes del primer signo de salvación, aunque aparentemente definitivo, ha sido superado por la gracia de Cristo, gracia que del signo condenatorio (diluvio) ha hecho un signo de salvación (bautismo), y del «pequeño resto» («ocho almas») que sobrevivió a la gran ruina ha hecho todo un pueblo de salvación (1 Pe 2,9). Bieder lleva razón: en 3,19 «no se trata de que se consiga una victoria por medio de un descenso, sino que se anuncia en triunfo una victoria ya conseguida. Cae fuera de duda que la primera carta de Pedro, al igual que todo el NT, se refiere con ello a la muerte y a la resurrección de Cristo»[35]. Y, con todo, ese anuncio se introduce con el primer πορευθείς: tiene lugar el anuncio al ir a los muertos «encarcelados». Este «ir» tiene un doble contenido (y ninguno más): la solidaridad del Cristo muerto con los muertos (de entre los cuales se destacan simbólicamente los impíos del primer juicio del mundo) y la proclamación de que es un hecho *(factum)* el que en Cristo se ha producido la reconciliación de Dios con el mundo entero (2 Cor 5,19; Col 1,23: πάση κτίσις).

«Para comprender el episodio del viaje al hades es de una importancia decisiva saber que en el libro etiópico de Henoc tenemos el modelo opuesto, que recibió su forma actual después de la invasión de los partos en el año 37 antes de Cristo. Los capítulos 12-16 describen cómo Henoc recibe el encargo de ir a anunciar a los ángeles de Gn 6 que 'no encontrarán paz ni perdón' y que Dios rechazará su petición de paz y misericordia. Temblando de terror, piden a Henoc que componga un escrito de súplica solicitando remisión. Henoc es arrebatado al trono llameante de Dios para saber qué respuesta ha de transmitir a la solicitud de los hijos caídos de Dios. La decisión no consta más que de una breve y terrible frase: 'No tendréis paz'. Apenas se puede dudar de que el teologúmeno del viaje de Cristo al hades se inspira en este mito de Henoc. Hasta los espíritus desobedientes encerrados en el oscuro calabozo de la fortaleza del inframundo llega otro mensajero de Dios. Pero el mensaje es ahora muy otro: buena nueva (4,6). Así, pues, lo que la idea de la predicación de

[34] *Epheserbrief*, 15ss.
[35] *Op. cit.*, 116.

Cristo en el hades quiere expresar es que el Justo murió por los injustos (3,18): su muerte redentora ha logrado la salvación incluso de los perdidos sin remedio ni esperanza» [36].

3. *Solidaridad en la muerte*

Lo dicho hasta ahora nos lleva a un examen crítico de la tradición teológica que va de finales del siglo I hasta nuestros días, pero no a rechazarla por completo: hay que ordenar sus enunciados según su valor, hay que examinarlos por separado, y luego volver a reunirlos, aunque de modo distinto. Algunos elementos habrán de retirarse por completo (como el ropaje mítico de una lucha activa en el hades), mientras que otros, sobre todo temas soteriológicos que en aras de una sistemática férrea fueron eliminados por la dogmática moderna, han de ser considerados a una nueva luz.

Un primer punto de vista es la solidaridad del que murió en cruz con todos los hombres muertos. La descripción cuidadosa, libre aún de toda tendencia apologética, del descendimiento, la unción del cadáver y el entierro, es un sencillo testimonio de esa solidaridad: el cadáver *debe* ir a la tierra (ni una palabra de que deba darse aquí una excepción, en virtud, por ejemplo, de la «incorruptibilidad»: Hch 2,27.31). Esto está implícitamente afirmando que el alma de Jesús «está» entre los muertos [1].

a) El «sheol».

Estar con los muertos no redimidos quiere decir solidaridad en el *sheol* veterotestamentario, como corresponde a quien ante Dios está viviendo el estado de pecador. El *sheol* hay que tomarlo, por consiguiente, en el sentido veterotestamentario clásico, sin hacer entrar en juego las especulaciones del judaísmo tardío, de influencia persa y helenista, sobre diferencias de premios y castigos tras la muerte, aun cuando ese tipo de ideas llegó a entrar marginalmente en el NT (especialmente en Lucas, en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro [16,19-31] y en el diálogo entre Jesús y el ladrón en la cruz [23,43]). «Paraíso» (que conserva la variedad de significados) [2] y «gehenna» [3] siguen manteniendo el sentido amplio y tradicional del concepto de *sheol:* es el hades, cuyas llaves posee el Resucitado (Ap 1,18), el tártaro (2 Pe 2,4), la «fosa» (Is 24,22) e incluso la cárcel donde los ángeles malos están «guardados con ligaduras eternas bajo tinieblas para el juicio del gran día» (Jds 6). El Pentateuco, Josué, los libros de los Jueces y de los Reyes no conocen distinción ninguna por lo que toca al destino en el más allá: a lo más, una resposabilidad personal ante Yahvé. Al estado de muerte corresponden tinieblas (Job 10,21s; 17,13; 38,17; Sal 88,7.13; 14,3; incluso eternas, Sal 49,20), polvo (Job 17,16; 20,11; Sal 30,10; 146,4; Is 26,19; Dn 12,2), silencio (Sal 94,17; 115,17). De allí no

[36] J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi:* «Calver Hefte» 62 (1963) 8.

[1] La obra más completa sobre la sepultura de Jesús es la de Duguet (oratoriano de matiz jansenista, 1649-1733), *Le Tombeau de Jésus Christ* (París 1731-32, 1735), con todo el material patrístico. Según Bremond *(Histoire,* vol. 9), es ésta la obra maestra de Duguet. Cf. DS 1759ss. Sobre la sepultura: J. Blinzler, *op. cit.,* 282ss.

[2] Existe un «paraíso de Adán», un «paraíso de los justos que duermen» («seno de Abrahán», «Edén», equivalente al Elíseo helénico) y un paraíso escatológico. Cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Religion des Judentums* (Tubinga [2]1925) 282; P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tubinga 1934) 417s.

[3] J. Nelis, *Gehenna,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 739-740.

se puede volver (Job 7,9; 10,21; 14,12). Allí no se hace nada (Ecl 9,10), ni se goza de nada (Eclo 14,11-17), ni se sabe lo que pasa en la tierra (Job 14,21s; 21,21; Ecl 9,5; Is 63,16). Allí no se alaba ya a Dios (Sal 6,6; 30,10; 115,17; Eclo 17,27; Is 38,18). Privados de fuerza y vitalidad (Is 14,10), los muertos se llaman *refa'îm,* los impotentes. Son los que no son (Sal 39,14; Eclo 17,28). Residen en la tierra del olvido (Sal 88,13). «Allá descendió también Cristo después de su muerte» [4].

En su famosa *Carta a Evodio* (164, n. 3: PL 33, 710), Agustín proporciona un testimonio exegéticamente débil, pero teológicamente fuerte, de cómo el *sheol* abarca todas las localizaciones veterotestamentarias del más allá. Agustín distingue un infierno inferior (donde está el «rico») y un infierno superior (donde está Lázaro en el seno de Abrahán). Ambos están separados entre sí por un *chaos magnum.* Pero los dos pertenecen igualmente al hades. Para Agustín es seguro *(non dubito)* que Cristo descendió también al infierno para «liberar de sus tormentos» *(salvos facere a doloribus)* a las almas atormentadas, es decir, a los pecadores». Agustín se pregunta si la gracia de Cristo redimió a todos los que allí se encontraban *(adhuc requiro).* Cf. *De Gen. ad litt.,* 12, 63 (PL 34, 481): «Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca in quibus peccatores cruciantur, ut eos a tormentis, quos esse solvendos occulta nobis sua justitia judicabat, non immerito creditur» [5]. Obsérvese que, para Agustín, se trata aquí de salvar del *sheol* y no del infierno neotestamentario.

Roberto Pullo, que trató en sus *Sentencias* con la máxima agudeza y originalidad los problemas del hades, y a quien aún volveremos a encontrar a menudo, sigue fundamentalmente a Agustín y hace notar cómo el *chaos magnum* que media entre el lugar de premio y el de castigo no hace imposible la conversación entre Epulón y Lázaro. El hecho de esta conversación es para él un indicio cierto de que ambos lugares radican en el infierno [6].

b) El «sheol» como estado.

Las descripciones veterotestamentarias son tan existenciales que en ellas recae la atención más en el estado de los muertos que en el lugar. No es de extrañar, pues, que en la teología cristiana no se dé apenas influjo mutuo entre el tema de los lugares *(receptacula, promptuaria)* [7] y el de los estados, y que el segundo pueda a veces aparecer sin el primero. Es muy significativo que Beda, aun admitiendo una localización del infierno, pueda concebirlo como un «acto»: cuando el demonio abandona el infierno local, lleva el infierno siempre consigo [8]. Esta idea la comparte también la *Summa* de Alejandro [9]. De acuerdo con una tradición que proviene de Platón y Plotino, Agustín admitió en su *De Gen. ad litt.* que el infierno es de carácter puramente espiritual [10]: con ser espiritual el alma, puede percibir imágenes de la fantasía que reflejan a cuerpos, y ello (por ejemplo, en el sueño) puede tanto atormentarla como deleitarla.

[4] J. Nelis, *Šeol,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1828-1830; de él hemos tomado los textos anteriores; ofrece bibliografía.

[5] Igualmente, Fulgencio, *Ad Thrasymundum,* l. 3, c. 30: PL 65, 294; DThC IV/1, 602.

[6] *Sent.* 4, c. 19-20: PL 186, 824-825.

[7] Esta idea es ya del judaísmo tardío; cf. P. Volz, *op. cit.,* 257.

[8] *In ep. Jac.,* c. 3: PL 93, 27.

[9] III, tr. 5, q. 2, c. 4 (Quaracchi, IV, 233).

[10] L. 12, c. 32-33, n. 60-64: PL 34, 480-482. Con la edad le pesó su osadía y retiró a medias lo dicho: *Retractationes,* l. 2, 24, 2: PL 92, 640.

El infierno sería una intensificación de una reacción de este tipo. «Puede preguntarse con toda razón por qué del hades se dice que se encuentra bajo tierra, siendo así que no es un lugar corpóreo, o por qué ha de llamarse inframundo si no está bajo tierra». Escoto Eriúgena [11], Nicolás de Cusa [12] y, finalmente, Ficino [13] siguen defendiendo que el alma que se mueve preferentemente en lo sensible (y no en lo espiritual) es torturada tras de la muerte a base de imágenes sensibles de la fantasía. Pulleyn recorre también en este punto sus propios caminos y llega, tras largas reflexiones, a la conclusión de que el hades es algo espiritual más que local. Ello le hace rechazar la idea de que entre Epulón y Lázaro medie un *chaos magnum* local. Lo que en realidad los separa es un estado espiritual interno: «poena et quies (sunt) simul, praetermissa divisione locorum» [14]. Una desmitologización tan radical como ésta, aun no siendo corriente, deja paso libre a una solidaridad anímica del Cristo muerto con quienes viven en el hades espiritual.

c) Solidaridad.

Esta última solidaridad es la meta del primer «descenso», tan claramente descrito por la Escritura, del descenso a ese «mundo inferior» que, por contraposición al cielo, merece, según Agustín, el nombre de infierno [15]. Tomás de Aquino le seguirá [16]. La necesidad de ir al hades radica, para Tomás, en que Jesús asume todos los *defectus* de los pecadores, y no en que los sufrimientos de la cruz sean insuficientes [17]. Y, dado que alma y cuerpo son *proportionalia,* Cristo hubo de estar con las almas del hades todo el tiempo que su cuerpo descansó en la tumba: «ut per utrumque fratribus suis similaretur» [18]. De entre las cuatro razones que asisten a la ida a los muertos, la primera que Tomás enumera es la siguiente: «ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret». Ahora bien, la pena por el pecado del hombre no era únicamente la muerte del cuerpo. El pecado había sido también anímico. También el alma debía sufrir castigo. Y ese castigo del alma fue la privación de la visión de Dios. Esto estaba aún sin expiar. Por eso antes de la venida del Cristo descendían todos al infierno, incluso los santos patriarcas. Y por ello, para cumplir toda la pena impuesta a los pecadores, Cristo «no se contentó con morir, sino

[11] *De Praedest.* 17: PL 122, 417s; *De Divis. Nat.* V, 949s, 971s.

[12] *Docta Ignorantia* III, 9-10 (Petzelt, I, 107-112).

[13] R. Klein, *L'enfer de Ficin,* en E. Castelli (ed.), *Umanesimo e Esoterismo* (Padua 1960) 47-84. Ahí se habla también de influjos árabes. De Ficino toman la idea Francesco Giorgi *(Harmonia Mundi* III, 7c, 14-17) y Giordano Bruno *(De vinculis in genere,* opp. lat. III). Cf. sobre todo ello P. Courcelle, *Les Pères devant les Enfers virgiliens:* AHD 22 (1955) 5-74.

[14] *Sent.,* 4, c. 24: PL 186, 828.

[15] «Propter duo inferna missus est Dei Filius, undique liberans: ad hoc nascendo, ad illud moriendo» *(En. in Ps.* 85, n. 17: PL 37, 1093). La tierra, con su miseria y su mortalidad, su ir y venir, sus «timores, cupiditates, horrores, laetitiae incertae, spes fragilis», merece de lleno el nombre de infierno. Por eso se puede ya orar así desde ahora: «Quoniam non dereliques animam meam in inferno» (Sal 15,10; Sal 85,12-13; cf. Hch 2,27). Ireneo había recriminado a los gnósticos por calificar de infierno al mundo; *Adv. Haer.* V, 31, 2.

[16] *S. Th.* III, q. 57, a. 2 ad 2, distingue un primer «descensus secundum exinanitionem», cuyo sujeto es Dios, y un segundo descenso al hades, descenso que él llama «motus localis» y cuyo sujeto es el hombre.

[17] *In 3 Sent.,* d. 22, p. 3, a. 1.

[18] *Ibid.*

que en alma descendió al infierno» [19]. Esta participación era ya en el siglo II la meta de la encarnación. Los «dolores de la muerte» que invaden a Jesús no se acaban hasta que el Padre lo resucita [20]. Según Tertuliano, el Hijo de Dios se sometió de lleno a la ley del morir humano: «huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus» [21]. Lo mismo escribe Ireneo: «Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis» [22]. Según su principio fundamental, insiste en que sólo lo sufrido queda curado y redimido [23]. Puesto que lo que en primera instancia se pretendía era penetrar en los infiernos, Cristo hubo de morir para ser capaz de ello, dice el Ambrosiaster en las *Quaestiones ex Novo Testamento* [24]. Cristo quiso asemejársenos, dice Andrés de Creta, «habitando en las sombras de la muerte, donde las almas estaban aprisionadas con cadenas insalvables» [25]. Todo esto no es más que llevar hasta el final la lógica del morir humano, y no tiene nada que ver ni con un «descenso», ni con una «lucha», ni con una «marcha triunfal» de Cristo por el hades. La vivencia de la muerte supuso objetivamente una superación intrínseca de los poderes antagónicos, y, en ese sentido, incluye un triunfo. Pero no es que Jesús muerto tuviera la vivencia del triunfo, pues eso hubiera dado al traste con la ley de la solidaridad. No olvidemos que entre los muertos no hay ninguna comunicación viva. Ser solidario significa, en este caso, compartir la soledad.

d) Ambigüedad de la permanencia en el «sheol».

Tras esta solidaridad se oculta un grave problema teológico, cuya dialéctica no puede resolver nuestra mente, limitada por la categoría de tiempo. El castigo impuesto a la humanidad «precristiana» por el «pecado original» —prescindimos aquí del pecado personal— es *de iure* definitivo: es la *poena damni,* la privación de la visión de Dios. Por otra parte, existe antes de Cristo —abiertamente entre los judíos, ocultamente entre todos los pueblos— un orden salvífico provisional con vistas a Cristo. Y ese orden permite de algún modo ser «justo» colaborando con la gracia de Dios y «esperar» así una redención en plena *poena damni.* Se desvirtúa esta dialéctica si se atribuye ingenuamente a los justos de la antigua alianza la «luz de la esperanza» en plena tiniebla de la *poena damni,* pues «esperanza» en sentido teológico es participación en la vida divina y contradice, por tanto, a la *poena damni* y a la idea de *sheol* de los textos veterotestamentarios clásicos. Cuando Tomás dice que Cristo tiene amigos en el infierno y no sólo en la tierra, porque «in inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant» [26], está dejándose llevar por esa concepción ingenua que olvida la dialéctica. Lo dialéctico aparece en la frase de la *Summa* de Alejandro: «Nullius hominis caritas potest mereri vitam aeternam post peccatum nisi interveniente merito Christi, quia omnes sunt originali reatu obligati

[19] *Expos. symboli,* a. 5 (Spiazzi, n. 926): «Descenditque cum illo in foveam» *(ibid.,* n. 930).
[20] Policarpo, *2 ad Phil,* 1, 2 (Fischer, 248).
[21] *De anima,* c. 55: PL 2, 742.
[22] *Adv. Haer.,* l. 5, c. 31, n. 2: PG 7, 1209. Cf. Hilario, *In Ps.,* 53, 4: PL 9, 339A; *In Ps.,* 138, 22: PL 9, 803C-804A.
[23] *Adv. Haer.,* l. 3, c. 23, n. 2: PG 7, 961.
[24] PL 35, 2277.
[25] *Or. 1 de dormitione:* PG 97, 1048.
[26] *Expos. symboli,* a. 5 (n. 927); cf. *In 3 Sent.,* d. 26, p. 2, a. 5; qla. 1, sol. 3; *S. Th.* III, q. 52, a. 1c.

ad satisfactionem» [27]. Así puede decir el Ambrosiaster: «El hombre ya reconciliado con Dios no puede todavía ascender hasta Dios. Por eso desciende Cristo, para arrebatar a la muerte el botín que injustamente retiene» [28]. Visto cristológicamente, el hades adquiere un algo de *condicional:* el hombre ya reconciliado con Dios y en posesión de la fe, la esperanza y el amor, teológicamente no puede ser reconciliado sino por Cristo; por consiguiente, para poseer esa gracia no puede propiamente esperar a Cristo, pues tiene ya en sí algo de su vida. Ricardo de San Víctor ve la dificultad: los justos precristianos tienen la *caritas* y, a pesar de todo, deben ir a esperar al *infernum* hasta que Cristo vaya al hades: «tenebantur debito damnationis aeternae, non quod eis aeterna fuerit, sed quos eis aeterna *fuisset,* nisi mors Christi eos ab hoc debito absolveret» [29]. Notemos, en primer lugar, que los conceptos temporales no cuadran ya al mundo de después de la muerte. Por consiguiente, la asunción de la vivencia del *sheol* por el Redentor (y, por tanto, la espera de los no redimidos) no podemos fijarla temporalmente [30]. Nos vemos entonces obligados a formarnos un concepto paradójico de «pena temporal de daño» [31] que se está contradiciendo a sí mismo. Pero hay otra idea que nos lleva más al fondo; si la eficacia anticipada de la gracia de Cristo hace que quienes, antes de llegar él, vivieron en el amor no experimenten toda la pena de daño propiamente merecida (y no la experimentan porque le esperan a la luz de la fe, la esperanza y el amor), ¿quién la experimenta realmente si no es el Redentor mismo? ¿No es precisamente esta desigualdad la consecuencia última de la ley de la solidaridad? ¿No ocurre —como vio acertadamente Gregorio Magno— que Dios soporta en Cristo, con su hondura inigualable, todas las honduras del inframundo? El, que está por encima de los cielos, es también «inferno profundior, quia transcendendo subvehit» [32]. Cristo es quien, por *compassio,* cargó con el *timor horroris:* «verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem», no porque él tuviera que sufrir, sino «miserationis voluntate» (Alain de Lille) [33].

El es, pues, quien establece los límites de la condenación en sí ilimitada, quien planta el mojón adonde llega lo ínfimo y comienza el movimiento de retorno. Es lo que dice el Canon de Hipólito con una misteriosa expresión: «Qui cum traderetur voluntarie passioni ut mortem solvat et vincula diaboli disrumpat et infernum calcet et justos inluminet et *terminum figat...*» [34]. Lo mismo dice Gregorio de Nisa cuando habla de que la luz de Cristo brilla desde el extremo de las tinieblas [35]. «El Señor ha tocado en todas las partes de la creación... para que todos, incluso los extraviados en el mundo de los demonios, encontrasen por doquier al Logos» (Atanasio) [36]. Cristo descendió hasta estar muerto «para

[27] *Summa* III (Quaracchi, IV, n. 161, p. 223a). Es ésta también la doctrina del Aquinate: el pecado original retiene a los justos en el infierno: «Ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat» *(S. Th.* III, q. 53, a. 5c).

[28] *In 1 Tim:* PL 17, 493.

[29] *De pot. lig. atque solv.,* c. 19: PL 196, 1171.

[30] Cf. mi *Escatología,* en *Verbum Caro* (Madrid 1964) 325ss.

[31] Pohle-Gierens, *Dogmatik* III (Paderborn ⁹1937) 660.

[32] *Moralia,* l. 10, c. 9: PL 75, 929A.

[33] *Sermo 4:* PL 210, 204.

[34] Texto según J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia* I (Viena 1948) 38 (trad. española: *El sacrificio de la misa,* Madrid 1953). Cf. Pedro Crisólogo, *Sermo 74:* «Sistuntur inferna»: PL 52, 409C.

[35] «Cum igitur malitiae vis se totam effundisset, ... quando conclusa sunt omnia sub peccato, ... quando vitiorum tenebrae ad summum usque terminum venerant: tunc apparuit gratia..., tunc in tenebris et umbra mortis sedentibus ortus est justitiae sol» *(In diem nat. Christi:* PG 46, 1132BC).

[36] *De incarn.* 45: PG 25, 177.

cargar nuestra culpa. Al igual que era preciso que muriera para rescatarnos de la muerte, era preciso que descendiera al hades para salvarnos *de descender* al hades..., según las palabras de Isaías: 'Realmente ha cargado con nuestra enfermedad y con nuestros dolores'» (Tomás de Aquino) [37].

4. *El Hijo de Dios estuvo muerto*

Lo dicho últimamente nos lleva de modo inevitable a la idea siguiente: si el Redentor, por su solidaridad con los muertos, les ahorró toda la experiencia del estar muerto (en cuanto a la pena de daño) haciendo que una luz celeste de fe, esperanza y amor iluminara siempre el «abismo», eso es porque cargó vicariamente con toda esa experiencia. Aparece así como el único que sobrepasó la vivencia general de la muerte y llegó a tocar el fondo del abismo. Es ésta una razón más para rechazar como incompleta una «teología de la muerte» que limita la solidaridad de Jesús con los pecadores al acto de decisión o aceptación de que la existencia nos sea arrebatada en el momento de la muerte. Dicho con palabras de Althaus: para que la muerte de Cristo pueda ser inclusiva ha de ser a la vez exclusiva, ha de ser único en lo que tiene de valor vicario. Que el Hijo de Dios «estuvo más muerto que nadie» es el tema que nos ocupa en el presente apartado. Podemos desarrollarlo por tres caminos: como vivencia de la «segunda muerte» (haciendo referencia primaria al concepto neotestamentario de infierno); como vivencia del pecado como tal (es el puesto del teologúmeno del «descenso como triunfo»), y, finalmente, como realidad trinitaria, puesto que ninguna situación salvífica de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo puede interpretarse, en último término, más que trinitariamente. Es también éste el momento preciso y oportuno para examinar críticamente los numerosos fragmentos de tradición y recomponerlos de modo diverso de como hace tiempo venía siendo usual.

a) Experiencia de la segunda muerte.

Las *Sententiae Parisienses* formulan sencillamente el principio: «Anima Christi ivit ad infernum, id est sustinuit passiones, ut liberaret suos de inferno» [1]. No se nos dice en un principio cuáles son esas *passiones*. Nos traen a la memoria la tesis de Buenaventura, según el cual las *compassiones* espirituales ganan en intensidad a las *passiones* corporales [2]. Pero en este punto nos referimos a la *compassio* de compartir el estado de muerte, no a la *compassio* del Viernes Santo en la cruz [3].

Nos enfrentamos aquí con la conocida tesis de Lutero y, sobre todo, de Calvino: en la cruz sufrió Jesús vicariamente por los pecadores los tormentos del infierno. Está, pues, de más una vivencia del infierno en el Sábado Santo. De la oración del Huerto y de la cruz dice Lutero: «Vere enim sensit mortem et infernum in corpore suo» [4]; pero puede también aceptar que el Cristo muer-

[37] *S. Th.* III, q. 52, a. 1c.

[1] Editado por A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (Lovaina 1934) 16.

[2] Cf. *supra.*

[3] Fulgencio ve esta *compassio (Ad Thrasym.*, l. 3, c. 30), si bien, siguiendo a Agustín, no le concede importancia real (PL 65, 294s).

[4] Sobre Gn 42,38 (WA 44, 523); E. Vogelsang, *Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit:* «Arch. f. Ref. gesch.» 38 (1941) 90-132.

to pasó por el sufrimiento del infierno: bajó al inframundo (infierno) para también «cargar con los dolores *post mortem*» [5]. Pero ese sufrimiento es su triunfo sobre el infierno, de modo que se puede hablar de una «victrix infirmitas» [6]. Melanchton destaca unilateralmente el factor triunfo y determina así al luteranismo posterior.

Calvino conoce el sentido soteriológico del «descenso». Pero para él es más importante el que Cristo tuvo que haber sufrido «divinae ultionis severitatem», «diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis». «Nada se habría logrado si Jesús no hubiera sufrido más que la muerte corporal». Jesús hubo de «entrar en liza con el horror de la muerte eterna» para liberarnos de ella, con la particularidad de que los dolores de la muerte no podían hacerse dueños de él. Calvino cita a Hilario: «El Hijo de Dios está en el infierno, pero el hombre es elevado al cielo» *(Trin., 3, 15)*. Calvino se niega a interpretar el abandono de la cruz como «desesperación del incrédulo», pues «la debilidad de Cristo estaba limpia de toda mancha, ya que siempre se mantuvo dentro de los límites de la obediencia a Dios». Y ahí radica la diferencia entre su abandono y angustia mortal y la angustia común del pecador. Para Calvino constituye una única realidad el abandono que «comienza» en el Huerto, sigue en el Calvario y culmina en el Sábado Santo [7]. El *Catecismo de Heidelberg* sigue a Calvino en su pregunta 44 [8]. Estos textos acentúan más la continuidad que la distinción entre el abandono de antes y de después de la muerte. Nosotros en este contexto acentuamos más la distinción. Podemos aquí pasar por alto las interminables discusiones y distinciones *(consumatistas* e *infernalistas)* de la teología protestante a que ha dado lugar la oscilación de los reformadores con respecto al carácter kenótico y triunfal del Sábado Santo [9].

Nicolás de Cusa se ocupó expresamente del sufrimiento del Sábado Santo y lo consideró integrante de la pasión vicaria propiamente dicha: «La visión *(visio)* de la muerte por el camino de la vivencia inmediata *(via cognoscentiae)* es el castigo más completo. Ahora bien, dado que la muerte de Cristo fue completa por haber visto la muerte por propia experiencia, por haberlo elegido así, descendió el alma de Cristo al infierno *(ad inferna)*, donde se da la visión de la muerte. Pues la muerte recibe el nombre de infierno *(infernus)* y procede de lo más hondo del infierno *(ex inferno inferiori)*. Lo más hondo del infierno se sitúa donde se ve a la muerte. Cuando Dios resucitó a Cristo, le sacó, como leemos en los Hechos de los Apóstoles, del infierno inferior, tras liberarle de los tormentos del infierno *(solutis doloribus inferni)*. Por ello dice el profeta: 'No dejó mi alma en el infierno'. El sufrimiento de Cristo, el mayor que pensarse puede, fue como el de los condenados que no pueden ya estar más condenados. Es decir, que llegó hasta sufrir las penas del infierno *(usque ad poenam infernalem)*... El es el único que, con una muerte así, entró en su gloria. La pena de sentido quiso pasarla igual que los condenados en el infierno para glorificar a su Padre, para enseñar que hay que obedecerle aun a costa de los mayores sufrimientos *(quod ei oboediendum sit usque ad extremum supplicium)*. Es decir, que a Dios hay que glorificarle de todos los modos posibles y para nuestra justificación, lo mismo que Cristo» [10].

Esto es la continuación lógica de lo que dijimos sobre la vicariedad en el

[5] Sobre Sal 16,10 (WA 5, 463).
[6] Cf. W. Bieder, *op. cit.*, 6-7.
[7] *Institutio* II, 16, 10-12.
[8] *Bekenntnisschriften* (Gotinga 1938) 159.
[9] W. Bieder, *op. cit.*, 6-13; M. Waldhäuser, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie* (Maguncia 1912).
[10] *Excitationes*, lib. 10 (edición de Basilea 1565), 659.

«estar con los muertos», y da a entender cómo teológicamente se puede pasar del *sheol* o hades veterotestamentario al infierno neotestamentario. Para ese paso no nos proporciona la *gehenna* judía más que una mediación extrínseca. El paso incluye teológicamente un salto y no tiene más fundamento que el cristológico.

En la *carta a los Hebreos* vemos surgir formalmente el concepto ante nuestros ojos: antes del ἅπαξ cristológico nada es definitivo, ni en el más acá ni en el más allá. Pero en la originalidad de Cristo llega el hombre a la decisión única y definitiva. Quien ha gustado de la plenitud de los bienes escatológicos, «y a pesar de ello vuelve a caer», «no puede ya volver a convertirse», será «quemado al final» (6,4-8). «Porque, si voluntariamente pecamos después de haber recibido el pleno conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino la terrible espera del juicio y la furia del fuego pronto a devorar a los rebeldes». La transgresión de la ley estaba penada con la muerte; «¿cuánto más grave será el castigo que merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios y tuvo como profana la sangre de la alianza, que le santificó, y ultrajó al Espíritu de la gracia?» (10,26-29). Ahí está el caso de Esaú, quien perdió por ligereza la bendición y luego «no logró enmendar la plana, aunque lo procuró con lágrimas» (12,16-17). Y así, con claridad meridiana en 12,25s: «Guardaos de rechazar al que os habla. Pues si los que rechazaron al que promulgaba los oráculos desde la tierra no escaparon al castigo, mucho menos nosotros si volvemos la espalda al que nos habla desde el cielo». Dos veces aparece la idea de que Dios es un fuego devorador.

Es un error teológico proyectar en el AT el concepto neotestamentario (cristológico) de infierno y plantear así sobre el Sábado Santo problemas que no tienen solución por estar mal planteados. Agustín se expresa con claridad meridiana sobre esta sustitución del hades por el infierno [11]. Infierno en sentido neotestamentario es una función de la realidad Cristo. Ahora bien, si Cristo sufrió por todos los hombres y no sólo por los elegidos [12], resulta que Cristo ha asumido el *no* escatológico de todos los hombres a su salvación. En consecuencia, hay que conceder que el Cusano lleva fundamentalmente razón, prescindiendo de cuáles sean los términos precisos de la vivencia del Sábado Santo. Esta vivencia no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una auténtica solidaridad en el *sheol,* no iluminado por luz salvadora alguna, pues toda la luz de la salvación procede en exclusiva de quien fue solidario hasta el final; y si él puede transmitir la luz es porque vicariamente renunció a ella.

b) Experiencia del pecado como tal.

Antes hemos oído cómo Nicolás de Cusa, con una gran precisión, hablaba de una visión de la (segunda) muerte, de una «*visio*» *mortis*. Y en este factor de visión contemplativa y objetiva (pasiva) es donde reside la diferencia entre

[11] «Cum vero Deus et dicendo: 'Adam, ubi es?' mortem significaverit animae, quae facta est illo deserente, et dicendo: 'Terra es, et in terram ibis' mortem significabat corporis, quae illi fit anima discedente, propterea de morte secunda nihil dixisse credendus est, quia occultam esse voluit propter dispensationem Testamenti Novi, ubi secunda mors apertissime declaratur, ut prius ista mors prima, quae communis est omnibus, proderetur ex illo venisse peccato, ... mors vero secunda non utique communis est omnibus, propter eos, 'qui secundum propositum vocati sunt' ... quos a secunda morte per Mediatorem Dei gratia liberavit» *(De Civ. Dei,* l. 13, c. 23, 1: PL 41, 396-397).

[12] DS 901 y *passim;* 1 Tim 2,4-6; 4,10; Tit 2,11; Rom 12,32; 1 Cor 10,33; Flp 2, 11; Heb 9,28; 2 Pe 3,9; Jn 12,32.

la vivencia del Sábado Santo y la vivencia activa y subjetiva de los sufrimientos de la pasión. Ahora pertenece Cristo a los *refā'īm,* a los «impotentes». Ahora no puede emprender una lucha activa contra las «fuerzas del infierno», ni puede tampoco «triunfar» subjetivamente, porque ambas cosas suponen vida y fuerza. Pero su extrema «debilidad» puede y debe coincidir con el objeto de su visión de la segunda muerte, que a su vez coincide con el puro pecado como tal, no anejo a hombre concreto alguno ni encarnado en una existencia viva, sino abstraído de individuación y contemplado en su realidad desnuda *en cuanto* pecado (pues el pecado *es* una realidad).

En este estado es amorfo el pecado y constituye lo que se puede llamar segundo «caos» (provocado por la libertad del hombre) y es —separado del hombre viviente— el producto del sufrimiento activo de la cruz. En este sentido, el Redentor muerto no contempla en el *sheol* otra cosa que su propio triunfo, pero no con el fulgor de su vida de resucitado, pues el resucitado a una vida eterna no puede tener punto ninguno de contacto con ese caos. Sólo puede tenerlo estando en el único estado que permite ese contacto interno: en el estado del muerto, absolutamente vacío de vida [13]. El objeto de esa visión de la muerte no puede ser tampoco un infierno poblado, ni un purgatorio poblado (pues, como luego veremos, un purgatorio no puede existir «antes de» Cristo), ni una «antesala del infierno» poblada (que, según la visión simbólica, haya de ser despoblada por el «descenso» de Cristo). El objeto de esa *visio mortis* no puede ser más que la pura *sustancialidad* del «infierno» en cuanto sustancialidad del «pecado en sí». Platón y Plotino proporcionaron la expresión de βορβορός (fango, lodo), y los Padres de la Iglesia (sobre todo los Capadocios) la hicieron suya agradecidos [14]. También se impone la imagen del caos [15]. Con otro símil habla Eriúgena de que en nuestra redención «se echa sobre el demonio toda la lepra de la naturaleza humana» [16]. «Babilonia, la gran prostituta», resumen del pecado del mundo, «ha caído» y «se ha convertido en la morada de los demonios, en la residencia de todos los espíritus impuros». Todos la han abandonado para que «sea convertida» en «epidemia, duelo y hambre» (Ap 18,2.8) y para ver «de lejos subir el humo del incendio» *(ibíd.,* 18,9.17). «Será arrojada, y ya nadie la podrá encontrar» (21) y «el humo subirá para siempre» (19,3). He aquí la última imagen que la Escritura aporta para describir la autodestrucción del mal puro. A. Gügler, discípulo de Herder y de Sailer, describió esta autodestrucción en un cuadro detallado, pintado con la paleta de la filosofía romántica de la naturaleza: el infierno es el último «residuo y flema absolutamente irrevitalizables», donde se «ha objetivado el odio y la enemistad como tal». Lo consumido no puede volver a prender en nada vivo. No le queda más que consumir eternamente su propia consunción, como un fuego tenebroso cerrado en sí mismo, y «devorar para siempre los consumidos restos de todo lo consumible en el abismo vacío» [17].

[13] Sobre todo ello: A. von Speyr, *Kreuz und Hölle* (impresión privada; Einsiedeln 1966).

[14] M. Aubineau, *Le thème du «bourbier» dans la littérature grecque profane et chrétienne:* RSR 50 (1959) 185-214. Orígenes hablaba de una letrina del mundo *(Num.,* h. 14, 2 Baehr., 7, 124). En Swedenborg, Oetinger, F. von Baader, vuelve a aparecer la misma imagen.

[15] L. Eizenhöfer, *Taetrum chaos illabitur* (Ratisbona 1952) 94s; Pedro Crisólogo, *Sermo 74:* «Movetur chaos»: PL 52, 409C.

[16] *Div. Nat.* V, 6: PL 122, 873C. Para Cirilo de Alejandría, *Hom. paschal. 7:* PG 77, 552, Jesús despoja al diablo al redimir al hades de tal manera, que el diablo se queda solo y vacío.

[17] *Nachgelassene Schriften,* tomo 5 (Lucerna 1836): «Die Hölle», 545-569.

Según esta exposición, el infierno es un *producto* de la redención, cuya esencia no debe «verla» más que el Redentor, pasando así a ser algo «suyo», algo cuyas llaves le son entregadas al resucitar. Por eso sobra aquí todo tipo de descripción dramática, al estilo de las que emprende la forma burda o atenuada de la «teoría del rescate» [18].

c) Carácter trinitario.

La estancia del Redentor con los muertos o, mejor, con aquella muerte que hace de los muertos muertos de verdad es la consecuencia última del encargo redentor recibido del Padre. Es vivir el extremo de la obediencia que, por ser la obediencia del Cristo muerto, es la única «obediencia de cuerpo muerto» (la expresión procede de Francisco de Asís). Es medir existencialmente toda la envergadura de lo puramente antidivino, de todo el objeto del juicio escatológico de Dios, que se concentra en el acto de «ser arrojado de golpe» (ὁρμήματι βληθήσεται: Ap 18,21; Jn 12,31; Mt 22,13). Eso es medir a la vez toda la envergadura de la tarea encomendada por el Padre: el «examen» del infierno es una realidad (económico-)trinitaria. «Patiens vulnerum et salvator aegrorum, unus defunctorum et vivificator obeuntium, ad inferna descendens et a Patris gremio non recedens» [19]. Si el Padre es el creador de la libertad humana —con todas sus consecuencias previsibles—, a él le pertenece originariamente el juicio y, consiguientemente, el «infierno». Y si envía a su Hijo al mundo para salvar en vez de juzgar, y para cumplir esa función le «entrega todo el juicio» (Jn 5,22), debe también, en cuanto *hecho hombre,* introducirle en el «infierno», por ser el infierno la consecuencia última de la libertad creada. Pero el Hijo no puede entrar realmente en el infierno sino una vez muerto, el Sábado Santo. Esta entrada de Jesús en el infierno se presupone cuando se dice que «los muertos oirán la voz del Hijo de Dios» y al oírla «vivirán» (Jn 5,25). El Hijo debe «ver de cerca lo imperfecto, informe y caótico de la creación» para hacerlo suyo como Redentor. En palabras de Ireneo: «Propter quod et descendit ad inferiora terrae, *id quod erat inoperatum conditionis visurus oculis*» [20]. Esta visión del caos por el Hombre-Dios vino a ser para nosotros la condición de nuestra visión de Dios [21]. Su sondeo de lo más hondo del abismo convirtió la «cárcel» en «camino». Escribe Gregorio Magno: «Cristo descendió al fondo del mar cuando se metió en lo más hondo del infierno para sacar de allí las almas de sus elegidos. Antes de la redención era el fondo del mar una cárcel y no un camino... Pero Dios convirtió el abismo en camino... Se le llama también 'abismo el más profundo', pues lo mismo que no hay quien pueda otear los abismos del mar, no hay conocimiento humano que pueda taladrar lo oculto del infierno...». Pero el Señor puede recorrer el fondo del infierno *(deambulare),* porque, al no tener las ligaduras del pecado, es «libre entre los muertos». De los abismos del Sábado Santo se vuelve Gregorio a los descensos espirituales del Redentor hacia los extravíos del corazón pecador: el mismo descenso se repite cada vez que el Señor baja al hondón de los

[18] Derecho del diablo sobre las almas, sangre de Cristo que se le paga al diablo como rescate, argucias del diablo al entrar Cristo en su reino por no tener ningún derecho a retenerle, etc.: textos en Diekamp-Jüssen, *Kath. Dogmatik* II (Münster [12]1959) 323-324.

[19] Hormisdas, *Ep. «Inter ea quae» ad Justinum imperatorem:* DS 369.

[20] *Adv. Haer.* IV, c. 22, n. 1: PG 7, 1047A.

[21] *Summa Alexandri* III, tr. 7, q. 1, a. 1 (Quaracchi, IV, n. 205).

corazones desesperados [22]. Siguiendo a Gregorio, también Isidoro de Sevilla se refiere a la «via in profundo maris» que abre a los elegidos el camino hacia el cielo [23]. Cuando el Hijo recorre el caos por encargo del Padre, estando en las tinieblas de lo antidivino está objetivamente en el «paraíso»; y eso es lo que quiere expresar la idea simbólica de triunfo [24]. «Hoy ha llegado a la cárcel como rey, hoy ha roto las puertas de bronce y los cerrojos de hierro. El, que fue tragado como un muerto más, ha asolado el infierno en Dios» [25]. Es una «toma de posesión», como subraya Tomás de Aquino [26]. El infierno le pertenece en futuro a Cristo y, al resucitar él conociéndolo, puede dárnoslo a conocer también a nosotros [27].

5. *La salvación en el abismo*

Por su carácter trinitario, la ida a los muertos tiene necesariamente una dimensión salvífica. Es incorrecta la teología que limita *a priori* esta realidad salvífica partiendo de una determinada teoría de la predestinación y de una equiparación de hades *(gehenna)* e infierno, y afirmando, por consiguiente, ya de entrada que Cristo no pudo llevar a cabo salvación alguna en el «auténtico infierno» *(infernus damnatorum)*. Siguiendo a algunos de los Padres, la alta Escolástica plantó estas barreras apriorísticas. Presuponiendo la existencia de cuatro «depósitos» infraterrenos (limbo de los justos, purgatorio, limbo de los niños e infierno propiamente dicho), se pregunta hasta dónde descendió Cristo y hasta dónde alcanzó su eficacia salvadora: por presencia propia *(praesentia)* o por pura repercusión *(effectus)*. Suele responderse que se mostró a los condenados para demostrar que es Señor incluso del infierno; en el limbo de los niños no había nada que arreglar; en el purgatorio pudo darse una amnistía de cuyo alcance se disputa; el limbo de los justos queda como el lugar propiamente dicho de la actividad redentora [1]. Según lo dicho, toda esta maraña debe soltarse, puesto que «antes de Cristo» (tomando «antes» objetiva, no cronológicamente) no puede haber ni infierno ni purgatorio (y de un hades especial de los niños no sabemos absolutamente nada); antes de Cristo no puede haber más que el hades del cual Cristo «nos» libró por su solidaridad con los corporal y espiritualmente muertos (a lo más, especulativamente puede ese hades dividirse en uno superior y otro inferior; pero no se ve cuál sea la relación entre ambos). Pero caeríamos en el extremo contrario si pretendiéramos deducir de ahí que todos los hombres, tanto anteriores como posteriores a Cristo, han sido salvados; que Cristo vació el infierno y que ya no tiene sentido el miedo a la condenación. Volveremos sobre ello. Digamos por ahora que es aquí donde adquiere relieve teológico la distinción entre hades e infierno (cf. Heb): con la resurrección deja Cristo tras de sí el hades, es decir, que la humanidad deja de tener cerrado el paso hacia Dios. Pero partiendo de su más honda experien-

[22] *Moralia,* 29: PL 76, 489. Sobre el descenso a los más hondos recovecos del *sheol,* cf. ya *Od. Sal.* 42, 13ss.

[23] *1 Sent.* c. 14, sent. 15: PL 83, 568A.

[24] Philo Carpasius, *Comm. in Cant.* (sobre el «descenso del esposo a su huerto»: 6, 1): «Me parece que ello se refiere al descenso del Señor al infierno», y justifica su parecer a base del diálogo entre Jesús y el buen ladrón (PG 40, 112-113).

[25] Proclo de Constantinopla, *Sermo 6,* n. 1: PG 65, 721.

[26] *Expos. symb.* (n. 928).

[27] *Ibíd.,* 935.

[1] Tomás, *Sent.* III, d. 22, q. 2, a. 2; *S. Th.* III, q. 52, a. 2-a. 8.

cia trinitaria, se lleva el «infierno» consigo como expresión de que tiene el poder de decidir como juez sobre la suerte o la desgracia eterna del hombre.

Lo primero que en todo ello hay de realidad salvífica es, sin duda, la implantación del fruto de la cruz en el abismo del abandono de la muerte. En esto tienen razón K. Rahner y L. Boros. Su idea, lejos de ser nueva, ha sido lanzada a menudo después de Schleiermacher y Hegel. E. Güter apuntó la «consecuencia soteriológica» del Sábado Santo: la salvación se les ofrece en adelante a todos los hombres, de suerte que los muertos, de acuerdo con la «posibilidad del hombre, han de tomar una decisión en pro o en contra de la revelación de Dios en Cristo», decisión que tomarán influidos también por la «orientación fundamental del alma» a lo largo de su vida; y esto ocurrirá con todos los muertos, tanto con los anteriores como con los posteriores a la aparición de Cristo [2]. El fondo del interés que el siglo XIX mostró por el teologúmeno del descenso era que la salvación se implanta en la estructura fundamental del mundo, es decir, que la oportunidad de salvarse es universal. El problema de si el descenso es un *status exinanitionis* o *exaltationis* recibe así una respuesta nueva: el descenso es un «trueque dialéctico de derrota y victoria» (Ph. Marheineke), es una transición de la primera a la segunda (G. Thomasius) que «reactiva el estado intermedio de los muertos», pues con ello se constituye Cristo en el «centro que abarca y supera todas las barreras naturales» (J. A. Dorner) [3].

a) El «purgatorio».

Teológicamente, el «purgatorio» no puede deducirse sino del Sábado Santo. Incluso cuando Pablo en 1 Cor 3,12-13 se sirve de un lenguaje veterotestamentario y habla de que el fuego escatológico judicial del «día del Señor» «probará» al hombre, el único criterio de juicio sigue siendo el «fundamento», que es Jesucristo. El fuego escatológico someterá a prueba las obras construidas sobre ese fundamento, llegando incluso a consumirlas totalmente. Pero al hombre mismo lo salvará «como a través del fuego» [4]. Ni palabra de una depuración, sí de una prueba: el fuego es instrumento de un juicio escatológico, juicio que dirigirá el Jesús solidario nuestro y no la ira llameante de Dios. El texto paulino (cuyo tema de fondo es el fuego del día de Yahvé) no tiene nada en común con el dicho de Mt 25,41, basado en la idea judía de la *gehenna*. Exegéticamente, es Orígenes muy discutible en este punto; pero teológicamente lleva razón [5]: al «estar con los muertos» introduce Cristo el factor misericordia en lo que simbólicamente se describe como fuego de la ira de Dios [6]. «A todos nosotros nos ha tragado y retenido el hades. Por eso Cristo no descendió únicamente a la tierra, sino que descendió también bajo tierra... Nos ha encontrado a todos de antemano en el infierno» y desde allí no nos ha reintegrado

[2] *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten* (Berna 1853) 367, según W. Bieder, *op. cit.*, 17.

[3] Textos en W. Bieder, *op. cit.*, 22-25. De modo semejante se había ya expresado Herder, para quien el «viaje a los infiernos» supone la «evolución» de la concepción puramente sensible del AT a la concepción espiritual del NT: *Erläuterungen zum NT* III, 1, en *Werke* (Cotta 1852) 7, 131.

[4] J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf 1955).

[5] *Ibíd.*, 20ss.

[6] El problema de cuándo entra en acción ese fuego, tras la muerte individual o a la hora del «juicio final», es algo que pertenece a la escatología, y por ello no podemos tratarlo aquí.

a la tierra, sino al reino de los cielos [7]. La teología dogmática católica debe, en todo caso, hablar de una «tendencia universal de la redención», oponiéndose a las limitaciones que establece la teoría de la doble predestinación [8]. Que esta visión es teológicamente acertada lo prueban por contraste las especulaciones escolásticas, que caen en contradicciones irresolubles al suponer la existencia de un «purgatorio» en el hades. Donde más claras resaltan estas contradicciones es en Pullo, que es también quien con más agudeza trata estos problemas [9].

b) «Rompimiento de las ligaduras».

Si se pregunta qué «hizo» Cristo en el hades, o mejor —dado que su estancia en él la hemos descrito como «visión» pasiva del pecado como tal—, cuál fue el «fruto» de la estancia de Jesús en el hades, lo primero que habrá que hacer será dejar de lado todo practicismo teológico y toda impaciencia religiosa y no pretender adelantar de Pascua al Sábado Santo ese fruto, que es la redención eterna por medio de la pasión temporal.

Sin duda que se puede, como suele hacerlo la Iglesia oriental, hacer del «descenso» la imagen clave de la redención, considerando que en el descenso se rompen las puertas del infierno y los cautivos dejan la cárcel [10]. Los pintores de iconos han repetido multitud de veces esta escena, la auténtica imagen pascual del Oriente [11]. Es ver toda la obra del *triduum mortis* como un único movimiento cuya máxima intensidad dramática se alcanza el Sábado Santo. Las imágenes pascuales del Occidente presentan siempre a Cristo resucitando él solo. En cambio, el Oriente nos hace ver la cara social y soteriológica del hecho redentor. Para ello se está incrustando anticipadamente el domingo en el sábado, convirtiendo el triunfo objetivo y pasivo en un triunfo subjetivo y activo. A esta necesidad de anticipación cedió también en gran medida la predicación de los primeros siglos, secundados parcialmente por las representaciones pascuales de la Edad Media. En estas prédicas y representaciones se mantuvo un factor teológico de importancia, factor que fue perdiéndose cada vez más en la teología sistemática. Pero, a la vez que mantenían ese factor, confundían otro

[7] *Ex.*, h. 6 (Baehr., VI, 197-198). Cf. Pseudo-Agustín, *Sermo 197:* «Tunc leonem et ursum strangulavit quando ad inferna descendens omnes de eorum faucibus liberavit» (PL 39, 1819).

[8] Cf. M. J. Scheeben, *Dogmatik,* § 266, III (Friburgo 1961) 356ss.

[9] Se ve obligado a situar el purgatorio entre ambos estratos del hades: el inferior, donde Epulón es atormentado, y el superior, donde Lázaro descansa en el seno de Abrahán. Pero, en primer lugar, se opone a esto la afirmación de que entre ambos «lugares» media el *chaos magnum,* y en segundo lugar, esa purificación no lleva a los *purgandi* a Dios, sino a otro tipo de pena de daño. Sólo tras la ida de Cristo al infierno deja de ser el hades superior la «salida» del purgatorio y pasa a serlo el cielo *(Sent.,* l. 4, 21-26: PL 186, 825-830). Cf. también Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi* II, c. 68; *De Sabbato Sancto,* n. 5.

[10] J. Monnier, *op. cit.,* 183-192; B. Schultze, *La nuova soteriologia russa:* OrChrP 12 (1946) 130-176; J. H. Schulz, *Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»:* ZKTh 81 (1959) 1-66.

[11] M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum 16. Jahrhundert* (disert. manuscrita; Gotinga 1948); G. Cornelius, *Die Höllenfahrt Christi* (Munich-Autenried 1967); O. Schönwolf, *Die Darstellung der Auferstehung Christi, ihre Entstehung und ihre ältesten Denkmäler* (Leipzig 1909); H. Rothemund, *Zur Ikonographie der Höllenfahrt Christi:* «Slav. Rundschau» II (1957) 20ss; J. Villette, *La Résurrection du Christ dans l'Art* (París 1947); E. Völter, *Darstellung der Auferstehung Christi bis zum 13. Jahrhundert* (Friburgo, s. f.); R. B. Green, *Höllenfahrt Christi (in der Kunst):* RGG III, 410s; *Handbuch der Ikonenkunst* (Munich ²1966) 308.

que no ha vuelto a tener cierta vigencia hasta que la nueva ordenación litúrgica eliminó el «aleluya» del Sábado Santo.

1 Pe 3,19 habla de κηρύσσειν (activo); 4,6 de εὐαγγελίζεσθαι (pasivo); Hch 2,24 habla de λύειν (los dolores o las ligaduras de la muerte: el sujeto es Dios). De ahí surgen consecuentemente los dos temas: el anuncio (la proclamación) y la redención (el rompimiento). Y surge la concurrencia entre ambos temas.

La *proclamación* ha de tomarse en su pura objetividad, incluso en lo que tiene de *euangelion:* «proclamar» es, en este caso, enfrentar a la muerte eterna un manifiesto de la vida eterna, sin opinar sobre cómo se llevó a cabo esa proclamación [12] ni qué personas la proclamaron [13] y si eran buenas o menos buenas las disposiciones de quienes la recibieron. Con ello eliminamos de antemano un problema que tanto ocupó a los Padres: el problema de la posterior conversión de los ya muertos. Y el problema se refiere tanto a la posibilidad de semejante conversión después de la muerte como al número de los convertidos [14].

Con el mismo sentido objetivo ha de tomarse el tema del *rompimiento,* es decir, el tema de la llegada de la salvación a los muertos, en cuanto contenido de la proclamación. Al igual que la estancia de Jesús en la muerte no se describe subjetivamente, tampoco se habla de que la proclamación hecha a los «espíritus encarcelados» produjera un efecto subjetivo. La descripción dramática de un triunfo [15], de un encuentro gozoso entre Jesús y los cautivos, y en especial

[12] No se trata de «exhortaciones» e intentos de convertir, como da a entender Hilario, *In Ps* 118, 11, 3: PL 9, 572-573.

[13] Hermas piensa que los apóstoles y doctores prosiguen esa obra de predicación del más allá: *Sim.,* 9, 16, 5 (Funk, 1, 532). También en el hades son para Orígenes los profetas, y sobre todo el Bautista, precursores de la proclamación de Jesús: *C. Cels.,* l. 2, c. 43: PG 11, 865; *Reg.,* h. 2 (865). Clemente sigue la idea de Hermas y afirma que esa proclamación la prosiguen los discípulos tras la resurrección de Jesús: *Strom.,* 6, 6: PG 9, 265; 2, 9: PG 8, 980.

[14] La especulación oscila entre un vaciamiento total del hades en el sentido de una liberación de todos (cf. Cirilo de Alejandría, *Hom. pasch. 7:* PG 77, 657, y el Pseudo-Ambrosio, *Hom. de Paschate,* c. 3s: en Adán cayeron todos en el infierno y allí son todos atormentados hasta que llega Cristo, fuerza el infierno y libera a todos) y una redención limitada, sólo de las almas (¿judíos?, ¿quizá también paganos?) que estuvieron en posesión del mérito de una cierta fe y vida buena o de una conversión en trance de muerte: Ireneo, *Adv. Haer.,* l. 4, c. 22 y 27, n. 1s: PG 7, 1047 y 1056-1058; Orígenes, *C. Cels.,* 2, 43: PG 11, 865; Ambrosiaster, *In Eph,* 4, 9: PL 17, 837 («quotquot cupidi eius essent»); *In Rom,* 10, 7: PL 17, 143 («quicumque, viso Salvatore apud inferos, speravit de illo salutem»); titubea Gregorio Nacianceno, *Or.,* 45, 24: PG 36, 657 (todos, o al menos los que en él creyeron); Crisóstomo, *In Mt,* h. 26, 3: PG 67, 416 (también paganos que no esperaron a Cristo, si no adoraron ídolos y sí al Dios verdadero); Filastrio de Brescia, *De haeres.,* 125: PL 12, 1251-1252, incluye también a los poetas, filósofos y otros paganos, con las condiciones establecidas por el Crisóstomo; el más estricto es Gregorio Magno, *Ep.,* l. 7, 15: PL 77, 869-870 (no «omnes qui illic confiterentur eum Deum», sino «solos illos... liberavit, qui eum et venturum esse crediderunt et praecepta eius vivendo tenuerunt»; pues lo mismo que hoy son necesarias las buenas obras y la fe para la salvación, también entonces hubo de ser así); Agustín, *Ep. 164,* 14: PL 33, 715 («recte intelligitur solvisse et liberasse quos voluit»). Tenemos todo el abanico de opiniones, desde la más amplia a la más estricta.

[15] Aparece el tema de que Cristo, al llegar al hades, lo inundó todo de luz; cf. Dölger, *Sol Salutis* (Münster ²1925) 336-364, repetido a menudo, y ya en el evangelio de Nicodemo (Schneemelcher, I, 349, 351): «A la hora de la medianoche penetró en aquella tiniebla algo como la luz del sol y brilló... y todos los rincones del hades se iluminaron»; de modo parecido, Pseudo-Agustín, *Sermo 160, 2, de Pascha:* PL 39, 2060

entre el nuevo y el viejo Adán, no puede prohibirse ni es pura consideración piadosa, pero sobrepasa las posibilidades de la teología. Si en alguna ocasión, en ésta hay que tener a raya al afán de sistema, que llevaría a la teoría de la *apokatástasis.*

En lugar de ello, la Iglesia se pone el Sábado Santo a acompañar de lejos: Gregorio Nacianceno nos recomienda tomar parte espiritualmente en el descenso del Señor: ἀν εἰς ἅδου κατίῃ, συγκάτελθε, γνῶθι καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μηστήρια[16]. Tomás de Aquino repite el consejo: «Nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere...»[17]. Sigue en pie el problema de cómo sea posible teológicamente ese acompañamiento, una vez supuesto que el Redentor se sitúa vicariamente en soledad extrema. Y sigue en pie el problema de si tal compañía puede calificarse de otro modo que de participación en esa soledad aceptada auténticamente, es decir, cristianamente: estando muerto con el Dios muerto.

SECCION QUINTA

EL RETORNO AL PADRE

(Domingo de Pascua)

Todo el NT coincide en afirmar que la cruz y la sepultura de Cristo sólo tienen sentido a la luz de la resurrección, sin la cual no habría fe cristiana.

(«Quisnam est iste terribilis et niveo splendore coruscus?»); igualmente, Cesáreo, *Hom. 1 in Paschate:* PL 67, 1043; y la representación pascual, cuando ante la iglesia a oscuras se enciende el fuego pascual y se lleva a la iglesia como «Lumen Christi», simbolizando la entrada de Cristo en el hades, que con esa entrada se trueca en el paraíso: *Redentiner Osterspiel* (compuesto en 1464), Golther, 492. Aparece también el tema de una lucha con el diablo, quien por la superioridad de Cristo se ve obligado a abrir los «portones de bronce» y a dejar entrar al vencedor triunfante. La primera victoria de Cristo sobre el infierno anuncia una segunda y definitiva victoria en el juicio final, cuando el infierno ha de ser definitivamente destruido. Así en la «representación redentina» y hasta en Ayrer, *Historischer Processus juris in welchem sich Luzifer über Jesum, darüber, dass er ihm die Höllen zerstöret, beklaget* (Francfort 1680). Finalmente, aparecen los temas del encuentro con Adán, de las conversaciones mantenidas con él (ya en el evangelio de Nicodemo, y con gran belleza en el sermón del Pseudo-Epifanio: PG 43, 452-464), que se extienden en las representaciones de la pasión. Cf. Pasión del Palatino: «Issiez hors de ceste prison / Mi ami, mi cousin, mi frère. / Je vieng de la destre mon père / Pour vous sauver ai morte soufferte. / Maintenant vous sera ouverte / La porte d'enfer e li huis», en *Jeux et Sapience du Moyen-Âge,* ed. Pauphilet, Pléiade, 257; *St. Galler Passionsspiel* (Hartl 1952) versos 1509-1529; *Das Osterspiel von Muri* (Ranke 1944) 45s; *Donaueschinger Passionsspiel* (Hartl 1942) versos 3949ss. Y ya Efrén: «Ramus se inclinavit usque ad Adamum in infernum, deinde se erigens assumpsit eum atque reduxit in Eden» *(Hymni* [Lamy] IV, 678; cf. 758, 762-764); Casiano, *Instit.* III, 3, 6 (Petschenig, 36-37); sermón del Pseudo-Tadeo en Edesa (en Eusebio, *Historia de la Iglesia,* 1, 13, 3). P. Claudel, que ha pensado y compuesto mucho sobre el hades (cf. su drama del descenso: *Le Repos du Septième Jour,* compuesto en 1896), ha vuelto a hablar de una procesión interna de Sábado Santo desde el infierno al cielo *(La Sensation du Divin,* en *Présence et Prophétie,* París 1942, 113s).

[16] *Or.,* 45 *(In Sanctum Pascha),* n. 24: PG 36, 657A.

[17] *Expos. symb.* (n. 932).

Esa realidad del Domingo de Pascua la ponemos bajo el epígrafe de «ida al Padre», epígrafe que es joánico (Jn 16,28) y que ha de enriquecerse con las demás descripciones del hecho si se quiere captar todo su significado: es el Padre creador quien culmina su obra actuando en el Hijo el Domingo de Pascua; es él quien, elevando al Hijo, pone fin a su misión y la presenta abiertamente al mundo cuando envía al mundo el Espíritu común a ambos. A la estructura de este fenómeno pertenece *a priori* una serie de elementos: que la complejidad de esta realidad se nos escapa (es algo que va a perderse en la eternidad del Padre) y a la vez se nos manifiesta (para que en la fe podamos captar el sentido de la historia de la salvación); que es a la vez «suprahistórico» o «prehistórico» [1] e histórico; que, a pesar de poseer la máxima certeza teológica, no cabe dentro de las formas literarias de narración humana, planteando así problemas que los exegetas nunca podrán resolver del todo, haciendo que se entable un «diálogo crítico continuo entre análisis histórico y comprensión teológica» [2]. Ahora bien, dado que la certeza de fe de lo sucedido da lugar a toda la gama de intentos intramundanos de enunciación (que han de ser analizados por los exegetas), resulta que esa variada gama, con todas sus incongruencias y contradicciones, está preñada de contenidos teológicos del más alto valor; todo lo cual proporciona a nuestra investigación tres puntos de vista básicos: 1) Acotar y describir lo unitario y convergente de la afirmación teológica fundamental. 2) Plantear la situación de la exégesis, cuyas aporías proceden en gran medida de la estructura de la misma realidad pascual. Resolver esas aporías lleva al exegeta a opciones que le marcan el camino que ha de seguir su investigación. 3) Desarrollar los aspectos teológicos contenidos en las diversas y divergentes exposiciones, aspectos cuyo contenido total es tan importante que sólo por eso hay que dejar como están las incongruencias de los relatos.

1. *La afirmación teológica fundamental*

La afirmación teológica fundamental debe abordarse por tres vertientes: su originalidad (con la problemática aneja de cómo algo que no posee analogía ninguna puede y debe enunciarse en formas categoriales y a base de determinados presupuestos conceptuales); su estructura trinitaria (el Padre lleva toda la iniciativa, el Hijo actúa personalmente como «quien está vivo» y el Espíritu comienza con la Pascua a «estar libre» para el mundo) y, finalmente, lo coincidente de las descripciones de cómo el Resucitado se muestra y se conduce, que es donde radica lo inconmovible de la fe pascual.

a) Carácter único de la afirmación.

α) El principio supremo de toda filología es el de que a los textos hay que dejarles que digan lo que por sí mismos quieren decir [3]. En segundo lugar, pero sólo en segundo lugar, viene el problema de si lo que dicen sigue teniendo validez para nosotros [4]. «Pero es decisivo que en la confesión de todos los

[1] K. Barth, KD IV/1 (Zollikon 1953) 371. Pero obsérvese la cautela con que Barth introduce y acota esos conceptos.

[2] L. Goppelt, *Das Osterkerygma heute,* citado según B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal 1967) 212.

[3] H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968) 15.

[4] W. Marxsen, *Die Auferstehung als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh 1965). Citado según *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 12s.

creyentes se da una total coincidencia en la afirmación misma de que Jesús ha resucitado» [5]. La confesión de fe dice, por una parte: el enunciado afirma una realidad objetiva como la que se expresa en las primitivas aclamaciones y fórmulas breves: «El Señor ha resucitado de verdad (ὄντως) y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34); «Dios ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos» (Hch 2,32; 3,15; 4,10), etc. Pero esa misma confesión de fe está, por otra parte, diciendo algo que sólo por la fe se puede afirmar: de la resurrección «no habló la Iglesia primitiva asépticamente, sino con una postura creyente» [6]. Y esa creencia es la que funda a la Iglesia. De no haber resucitado Cristo, no habría ni Iglesia ni fe: «tanto ellos como yo (Pablo), esto es lo que predicamos; y así es como habéis llegado a la fe» (1 Cor 15,11). La unanimidad de la proclamación no es algo acumulativo —una serie de individuos que en este punto son de la misma opinión—, sino que, al estar de acuerdo los testigos, forman la Iglesia. La Iglesia es, por tanto, el auténtico sujeto de la fe pascual, al igual que esa fe es el auténtico objeto por el cual se constituye primariamente la Iglesia como sujeto creyente. No se da Iglesia sin la presencia viva del Señor a partir de la Pascua [7]. Por eso no tiene sentido desplazar con Schleiermacher y su escuela la resurrección de Cristo del centro de la fe eclesial [8]. El punto de partida de la teología eclesial es la resurrección, y sólo desde ahí adquieren el relieve que tienen la existencia terrena y la cruz de Jesús [9].

El testimonio más antiguo [10] de la resurrección es la fórmula de fe que Pablo recuerda a los corintios en 1 Cor 15,3-5: «Que el Mesías murió por nuestros pecados, según las Escrituras, / y que fue sepultado / y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, / y que se apareció a Cefas y luego a los Doce...». Se discute dónde acaba esta fórmula antiquísima, compuesta rítmicamente. Sin duda que no acaba antes de «Cefas», ya que el «se apareció» está pidiendo un predicado. Parece que también los «Doce» han de pertenecer a la fórmula primitiva. Pablo prosigue la lista: «después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez...; luego se apareció a Santiago, y más tarde, a todos los apóstoles; y en último término se me apareció a mí, como a un abortivo». La fórmula básica contiene lo que Pablo mismo, tras de su conversión, «recibió» de los apóstoles en Jerusalén (el año 33 o poco después). El texto, que muestra muchos rasgos no paulinos [11], muy probablemente semíticos [12], parece

[5] W. Künneth, *Theologie der Auferstehung* (Munich ⁵1968) 109.

[6] H. Schlier, *op. cit.*, 9; W. Künneth, *op. cit.*, 107; L. Goppelt, *op. cit.*, 213.

[7] H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga ²1961) 263; G. Koch, *Die Auferstehung Christi* (Tubinga ²1965) 325ss; F. X. Durwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962) 169ss.

[8] *Der christliche Glaube* II, § 99: «Los hechos de la resurrección y ascensión de Cristo... no pueden ponerse como parte propiamente dichas de la doctrina sobre su persona» (Berlín ²1831) 92.

[9] De ahí el primado de la teología en el tratado de la resurrección tal como lo desarrollan, por ejemplo, K. Barth, W. Künneth, K. H. Rengstorf *(Die Auferstehung Jesu,* Witten-Ruhr ⁵1952), F. X. Durwell, A. M. Ramsey *(The Resurrection of Christ,* Londres ²1956), a pesar de la encendida protesta de E. Käsemann, *Die Gegenwart des Gekreuzigten,* en *Christus unter uns* (Stuttgart ³1967).

[10] Sobre todo desde que U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen ²1963) ha puesto en duda la antigüedad de las llamadas fórmulas «arcaicas» de los discursos de Pedro.

[11] Lista en J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966) 25.

[12] J. Jeremias, *La Ultima Cena* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980); E. Fascher, *Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung:* ZNW 26 (1927) 1-26. G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus*

proceder de Jerusalén, o quizá de Antioquía. Contra lo que se ha supuesto a menudo desde Harnack, no hay por qué atribuir el paralelo entre «Cefas y los Doce» y «Santiago y los apóstoles» a corrientes de tradición independientes y opuestas, e interpretarlo primariamente como una «fórmula de legitimación» apostólica (¿para qué añadir, entonces, la aparición a los quinientos hermanos?) [13]. No habría de ponerse en duda que Pablo quiere enumerar las apariciones con un cierto orden cronológico [14], ni va descaminado el intento de traducir el ἐφάπαξ (en: «a quinientos hermanos a la vez») por «de una vez por todas», y remontar todas las demás apariciones a esta única aparición [15]. Por otra parte, no debiera atribuírsele a la fórmula toda una teología de la primitiva misión cristiana [16].

Estas son las dos afirmaciones fundamentales de la fórmula: 1) Existe un gran número de testigos de la resurrección. Que todavía hoy se les pueda «interrogar» (v. 6) no quiere en modo alguno decir que Pablo quiera «probar» la resurrección. Lo que hace Pablo es remitir a los «testigos escogidos de antemano» (Hch 10,41) e incluirse entre ellos. 2) Ya en esta fórmula tan primitiva van unidas, formando una unidad de confesión, la muerte de cruz, la sepultura, la resurrección y las apariciones del Resucitado. Ya en esta fórmula —y esto es importante— se concibe la cruz como muerte propiciatoria «por nuestros pecados» sobre el horizonte de la resurrección, y ambas, muerte y resurrección, se comprenden y se iluminan definitivamente sobre el horizonte total de la Escritura [17]. Ambos sucesos se sitúan frente por frente (la cruz se subraya con la alusión a la sepultura: sepultar a alguien es certificar definitivamente que está muerto) [18]; la repetición del «según las Escrituras» presenta ambos sucesos como conexos, pero distintos. Lleva la razón Barth contra Bultmann cuando afirma que la resurrección es una acción del propio Dios [19], y no

Christus. Ein exegetischer Beitrag (cf. *supra,* nota 4), rechaza la idea de U. Wilckens, según el cual la fórmula puede también proceder de Antioquía o Damasco y posee rasgos helenistas *(Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen,* en *Dogma und Denkstrukturen,* editado por W. Joest y W. Pannenberg, Gotinga 1963), y rechaza también a H. Conzelmann por discutir que la forma original de la fórmula sea semítica *(Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 [1965] 1-11). Sobre todo ello, cf. también B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor 15,3-5* (Cambridge 1967) 168-173, y J. Kremer, *op. cit.,* 82s. No debiera, por tanto, etiquetarse sin más el texto como «fórmula antioquena de fe» (así lo hace Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien* [Stuttgart 1967] 24s).

[13] Sobre todo, E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor 15,1-11:* ThZ 11 (1955) 401-419.

[14] Así piensa acertadamente H. Grass, *op. cit.,* 298.

[15] Como hace Ph. Seidensticker, *op. cit.,* 27, quien quisiera identificar esta única aparición con la aparición pascual de Galilea en Mt 28,16ss. En contra se pronuncia J. Kremer, *op. cit.,* 71, nota 30, quien sigue manteniendo la pluralidad de apariciones (86s).

[16] Como hace G. Koch, *op. cit.,* 200ss.

[17] «Según las Escrituras» se refiere primariamente a la resurrección misma y no a la precisión de «al tercer día»: J. Kremer, *op. cit., 35,* 49; cf. *infra.*

[18] K. H. Rengstorf ve en el «muerto y enterrado» una «fórmula fija, usual ya en el AT, aplicada en el caso de las personalidades relevantes en la historia de Israel», que tiene probablemente su «origen en los anales reales» *(op. cit., 52).* Indica que en la parábola de Lázaro y el rico, del rico se dice que murió y lo enterraron, mientras que del pobre Lázaro sólo se dice que murió (Lc 16,22): «y eso quiere decir que murió y se quedó sin una tumba propia».

[19] KD IV/1, 335s: «Una nueva acción de Dios, distinta de lo acaecido en la cruz..., y no sólo la revelación y explicación del significado y el alcance positivos de la cruz»

la toma de conciencia del sentido de la cruz [20]. La fórmula prepaulina de Rom 4,25 relaciona primaria y esencialmente nuestra justificación no con la cruz, sino con la resurrección [21]. A partir de los textos no se puede poner en duda que primero actúa Dios objetivamente en Cristo y que luego esa actuación produce un efecto secundario, pero decisivo, en el mundo como tal y en cada uno de los hombres. Schleiermacher, Herrmann y su discípulo Bultmann niegan esa objetividad, pues piensan que neutraliza la relación existencial con el yo creyente al «dogmatizar» o «mitificar» el hecho. Ahora bien, destruir esa objetividad lleva a eliminar tambien la importancia de la cruz para la redención: entre el Dios de gracia y el yo agraciado desaparece la mediación objetiva de Cristo [22].

β) Que un muerto vuelva a la vida no carece de precedentes en el ámbito bíblico. Pero no es esto lo que quiere decir la resurrección de Jesús. Lo que la resurrección en el caso de Jesús expresa es que Jesús pasa a un tipo de existencia que ha dejado tras de sí la muerte de una vez para siempre (Rom 6,10), que ha llegado a Dios superando para siempre las fronteras de este eón (Heb 9,26; 1 Pe 3,18). Al contrario que David y que todos los resucitados por él mismo, Jesús se ve libre de la corrupción (Hch 13,34), vive para Dios (Rom 6,10), vive «por los siglos de los siglos, y tiene las llaves de la muerte y del hades» (Ap 1,17s). Esto *carece de analogías,* como suele repetirse con toda razón [23]. Rompe de una vez todo nuestro mundo de vida y muerte, y al romper nos abre un camino nuevo hacia la vida eterna de Dios (1 Cor 15,12ss). Ambos términos son importantes en este paso sin precedentes de un eón a otro. No sólo es importante el que entre y sea recibido en el nuevo eón (que se piensa entonces erróneamente como una eternidad abstracta e intemporal por

(cual es la idea de Bultmann). En el mismo sentido se expresan también J. Schniewind *(Antwort an R. Bultmann* [texto en B. Klappert, *op. cit.,* 76-89]) y L. Goppelt *(ibid.,* 207-221). H. Grass, *op. cit.,* 245s: «Dios ha actuado en Cristo antes de actuar en sus testigos; y de suerte tal que actuando en él actuó en ellos... Ni siquiera una antropología de tantos vuelos como la contenida en esa proclamación, que descubre las raíces más hondas de nuestra existencia humana, puede justificar desde atrás esa misma proclamación». De modo similar, H. S. Iwand, *Kreuz und Auferstehung Christi* (en B. Klappert, *op. cit.,* 275-297).

[20] «Decir que Jesús ha resucitado, ¿puede ser otra cosa que enunciar la importancia de la cruz?» *(Neues Testament und Mythologie,* en *Kerygma und Mythos,* editado por H. W. Bartsch, I [1948] 47-48). Se refiere Bultmann a la importancia *pro me,* en cuanto «realidad presente en la concreta realización vital del creyente» (p. 46).

[21] Sobre este texto construye principalmente F. X. Durwell su teología de la resurrección. Cf. también K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 63-64: «Lo asombroso se... enuncia en 1 Cor 15,17... 'Pero si Dios no ha resucitado a Cristo, resulta entonces que seguís empecatados'. Esto quiere decir, examinado de cerca, que para Pablo no basta una confrontación con el Crucificado si el hombre ha de llegar a Dios y..., en último término, a sí mismo».

[22] R. Bultmann, *op. cit.,* 45: «El sentido de su historia (de Jesús) viene dado por lo que Dios quiere decirme por medio de ella». En acusada contradicción se expresa H. Grass, *op. cit.,* 268, 275, 323.

[23] «Falta aquí todo tipo de analogía» (W. Künneth, *op. cit.,* 62; cf. 78s). «Por ello no debe ponerse la muerte de Jesús en parangón con la muerte de otros hombres» *(ibid.,* 159). «La resurrección carece de analogía, es decir, no hay en la historia nada parangonable con ella» (B. Klappert, *op. cit.,* 17). «El acontecimiento pascual carece de analogía» (G. Koch, *op. cit.,* 54). «El hecho carece de analogías en la historia» *(ibid.,* 208). «Nos falta toda posibilidad de parangón y la categoría correspondiente» (J. Kremer, *op. cit.,* 61). «Parangones» con otras resurrecciones de muertos van «descaminados» *(ibid.,* 46). «Por ello la comprensión de la resurrección de Jesús está por encima de todas las analogías» (G. Delling, *op. cit.,* 86).

contraposición a la temporalidad del eón antiguo)[24]. Es también importante la caracterización del término *a quo,* del punto en el cual la historia queda superada ejemplarmente. Se puede por ello decir sin miedo que la resurrección es «un hecho realmente intramundano... por haber *sucedido* dentro del tiempo como una historia particular dentro de la historia universal humana»[25]. Se puede incluso aventurar el intento de situar la resurrección como suceso histórico en el marco conjunto de la historia como tal[26]. Pero se puede también hablar de un «margen histórico» de la resurrección[27], o de que la realidad «metahistórica» posee una «vertiente que se abre hacia la historia»[28], todo lo cual pone de manifiesto la ambigüedad de los signos históricos cuando se separan de la realidad de la fe. Con razón hay quien rechaza como peligrosa la alternativa «histórico-no histórico»[29]. Históricamente (es decir, dentro de la historia), sólo se puede proclamar que la historia del mundo y del hombre ha quedado superada en Dios, si el Dios que está por encima de la historia actúa en su Hijo muerto y hace que su Hijo vivo se revele a la historia y en la historia como superior a la historia. Por eso, como luego veremos, nadie fue testigo de la resurrección como tal[30]. La tumba vacía no se adujo desde un principio como «prueba» de la resurrección[31]. En fin de cuentas, nadie podía ser observador desinteresado de la manifestación del Señor.

Pero con ello se plantea el agudo problema de cómo hay que entender este acontecimiento único. Esa comprensión sólo es posible si existen *principios categoriales de comprensión* que se trasciendan a sí mismos y converjan necesariamente en eso que se juzga único. La Escritura nos proporciona fundamentalmente tres de esos principios: 1) La idea, cada vez más densa, de que Dios vive y es, en su alianza, un Dios de vivos. 2) El horizonte abierto de la apocalíptica judía precristiana. 3) La pretensión del Jesús histórico de ser para los que con él se encuentran el quicio de la suerte o de la desgracia eternas.

Desde siempre el Dios de la alianza no sólo fue el Dios vivo, sino el Dios que da vida: «vida verdadera no la hay para el israelita más que en comunicación con el Dios vivo»[32]. «Pues en ti está la fuente de la vida» (Sal 36,10). Y para Jesús no es Dios «un Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22,32). Ya en la antigua alianza ocurre que la piedad levítica, partiendo de esta idea del Dios vivo, trasciende la inexorable barrera de la muerte: se imaginaba una «seguridad que no nacía sino de la certeza de que la comunidad de vida ofrecida por Dios no podía destruirse»[33]. Jesús, como Palabra de Dios hecha carne

[24] Acertadamente se opone (sobre todo a P. Althaus) W. Künneth, *op. cit.,* 246-281. La resurrección como *culminación* del tiempo *(ibid.,* 191-192).

[25] K. Barth, *op. cit.,* 368. Barth corrige sus enunciados más radicales de *Die Auferstehung der Toten* (Munich 1924), donde había desvalorizado la historia en aras del puro «hecho de la revelación».

[26] W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1964). En plan crítico, B. Klappert, *op. cit.,* 22: «Se produce así una disolución de lo escatológico en lo histórico universal».

[27] B. Klappert, *op. cit.,* 18.

[28] H. Grass, *op. cit.,* 12s.

[29] B. Klappert, *op. cit.,* 50.

[30] W. Marxsen, *op. cit.,* 18. Es significativo que sea el evangelio apócrifo de Pedro el primero en intentar describir gráficamente el hecho de la resurrección (Schneemelcher, I; Tubinga 1959, 122s).

[31] K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 60-62.

[32] F. Mussner, *ZΩH, Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium* (Munich 1952) 6s.

[33] G. von Rad, «*Gerechtigkeit*» *und* «*Leben*» *in den Psalmen* (Hom. a A. Bertholet; Tubinga 1950) 418-437, recogido en *Ges. Studien zum AT* (Munich 1965) 244-245.

viva, es el auténtico viviente (Jn 14,19, etc.), e incluso tiene por el Padre vida en sí mismo (Jn 5,26). Es, por tanto, obvia la pregunta de los ángeles de Lucas a las mujeres junto a la tumba: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (24,5; cf. 24,23; Hch 1,3; 25,19). Lo original y lo inesperable de que un muerto resucite a una vida definitiva e inmortal es el cumplimiento acrecido de algo ya conocido y hasta cierto punto esperado.

El horizonte profético y apocalíptico del judaísmo tardío brinda una serie de categorías que ayudan a entender la originalidad del misterio pascual. Pero ninguna de ellas basta. En el momento decisivo fallan. Desde Daniel 12,2 y desde el apocalipsis de Isaías 24-27 es común a una parte del judaísmo la idea de que los muertos resucitarán al final de los tiempos (Hch 23,8; cf. Mc 9,10). Pero para nada se plantea ese judaísmo la posibilidad de anticipación individual de esa resurrección universal. «La resurrección, una nueva existencia corporal, no se espera hasta que irrumpa el nuevo mundo que ha de venir. Cuando los discípulos hablan de que Jesús ha resucitado, están diciendo que en este individuo ha tenido lugar lo escatológico como tal. Va en esa misma línea Pablo cuando relaciona la resurrección de Jesús con la resurrección escatológica de los muertos y califica al Resucitado de primicia del mundo nuevo (1 Cor 15,20-58). El anuncio pascual es, por consiguiente, para el mundo judío una afirmación única e inaudita. Y al mundo helénico le es extraña» [34]. Pero antes de enfrentarnos con esta evidente limitación de la categoría de «resurrección de los muertos» debemos detenernos un momento a pensar que la certeza de la resurrección real de Jesús tuvo de significar para la mentalidad judía que el antiguo eón, la temporalidad, había de algún modo llegado a su fin. Hay por ello en los estratos más antiguos de los relatos pascuales algo así como una coincidencia entre resurrección y parusía, como si se tuviera la sensación de estar ante la última intervención de Dios, tras la cual no queda ya nada nuevo que esperar. Pero al reflexionar en que los testigos de ese acontecimiento seguían viviendo en la temporalidad, volvió a dividirse el presente escatológico en un ahora y un después, un poseer y un esperar y aguardar algo próximo. H. W. Bartsch ha descubierto el parentesco formal de Mt 28,2-4 y la cristofanía de Ap 1,13ss, y sospecha que tras la angelofanía de Mateo está también originariamente una aparición de Cristo. Es también claramente apocalíptico y escatológico el fragmento de Mt 27,51s con el terremoto, el cuartearse las rocas, el abrirse las tumbas y el que muchos cuerpos de santos muertos resucitaran también el domingo. La tiniebla que se extiende sobre toda la tierra (Mc 15, 33 *par.)* es signo de que irrumpe el fin del mundo (Am 8,9). Y la cita de Daniel sobre el Hijo de hombre, que aparece sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo (Mc 14,62), puede muy bien referirse primariamente a que el acontecimiento escatológico está ya presente [35]. En la misma dirección apunta también Ph. Seidensticker cuando se pone a reunir los fragmentos de «relatos pascuales de estilo apocalíptico» (nacidos sobre todo de Dn 7) y refiere «la poderosa parusía de nuestro Señor Jesucristo» de 2 Pe 1,16 no a su vuelta al final de los tiempos, sino a la venida poderosa del Señor en la presencia eclesial [36], y luego entiende Mt 28,16-20, que describe cómo Cristo está dotado de «todo poder» (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία) y cómo los discípulos

[34] L. Goppelt, *op. cit.*, 215.

[35] H. W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und theologisches Problem* (Hamburgo 1965) 12-15.

[36] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 52; cf. del mismo, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* (Stuttgart 1967) 43-51.

le adoran, como una escena apocalíptica [37]. Pero todo ello no pudo pasar de ser más que un intento de comprensión, que pronto se demostró insuficiente para hacer creíble en la predicación la realidad pascual que había que interpretar [38]. Dígase lo mismo o parecido del intento de W. Pannenberg de hacer del trasfondo mental apocalíptico la condición indispensable para entender la resurrección de Cristo [39].

Vuelve a ser Pannenberg quien más radicalmente saca partido al tercer factor, siguiendo, por un lado, los caminos de Albert Schweitzer (cristología escatológica radical), y por otro, los de Eduard Schweizer, quien quiere explicar el destino y la conciencia de Jesús partiendo del esquema judeo-profético del Justo humillado y exaltado [40]. Piensa A. Schweitzer que Jesús vivió a la espera del reino venidero y de su propia constitución en Mesías e Hijo del hombre, pero que en la cruz renunció a esas sus aspiraciones. Y piensa también Pannenberg que Jesús vivió con la conciencia de que Dios Padre «anticiparía la confirmación que sólo del futuro podía esperarse», confirmación que respondía a la visión histórica de los apocalípticos, pero que Jesús mismo no había de realizar, ya que él vivía «para la inminente resurrección de todos los muertos». Es muy cierto que la pretensión mesiánica absoluta es de carácter proléptico. Pero esta concepción falla esencialmente por trabajar sobre un doble orden de ideas cuya conjugación es imposible. El Justo paciente (incluso el Profeta paciente) no es nunca un Mesías paciente: una idea así no existe en el tiempo de Jesús [41]. Ni Is 53 se relaciona con la idea de Mesías. Jesús «anticipando» su «justificación» por el Padre puede tener una analogía, pero nada más que una analogía, en la confianza del Justo humillado. Por su intensidad e implicaciones es la pretensión de Jesús cuando menos formalmente mesiánica. Y ocurre que la categoría existente del Mesías no presenta dicha pretensión como anticipación.

En la resurrección se cumplen y se desbaratan a la vez todos los esquemas previos. Esos esquemas han de utilizarse para la predicación, pero el hecho de que se les aplique acumulativamente está mostrando que cada uno de ellos no puede ofrecer más que una aportación fragmentaria a un todo trascendente: «Lo que los discípulos confesaron caía fuera de lo pensable» [42]. Cada cambio en la

[37] *Op. cit.*, 55; cf. también G. Koch, *op. cit.*, 62-63. Contra H. W. Bartsch, cf. H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh ²1967) 41, n. 10; igualmente crítico, L. Goppelt, *op. cit.*, 218.

[38] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 56.

[39] Crítica en W. Künneth, *op. cit.*, 28ss; B. Klappert, *op. cit.*, 22ss; H. G. Geyer, *Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie*, en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 110s. Apenas si merece citarse el intento de interpretar los testigos neotestamentarios de la resurrección a base de la categoría del judaísmo tardío de los videntes apocalípticos de misterios ocultos del mundo futuro. Con quien los testigos neotestamentarios se encuentran no es con un extraño Hijo de hombre de Daniel, ni ocurre que para verle hayan de «ocultarse». Ellos se encuentran con el Señor, con el Señor que ellos ya conocían. Y le reconocen por sus heridas y por el modo de partir el pan, etc. Y tratan con él en este mundo, y no en una esfera celeste sustraída a este mundo. Para entender el fenómeno no sirve, pues, tampoco esta categoría apocalíptica.

[40] *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Basilea 1955).

[41] W. Popkes, *Christus traditus* (Zurich 1967) 55, 56; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 255s, 262s; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh 1964) 14s; cf. E. Schweizer, *op. cit.*, 49.

[42] G. Koch, *op. cit.*, 53.

conciencia de la Iglesia puso en circulación nuevos esquemas. Así, por ejemplo, la espera de la joven Iglesia se distingue profundamente de la espera profética e incluso de la espera de Jesús, puesto que con la resurrección ha irrumpido ya fundamentalmente el fin y no queda más que esperar su implantación definitiva. Las categorías en circulación descienden al orden de símbolos y medios de expresión, y así pueden utilizarse simultáneamente, sin dar lugar a incompatibilidades. Ocurre que ya en los estratos más primitivos es imposible disociar el esquema muerte-resurrección del esquema abajamiento-exaltación [43]. En el trasfondo mental antes indicado destaca la categoría de «vida», categoría que no debe separarse de las otras ni destacarse de tal modo que se la considere como la única válida para nosotros [44]. En Lucas cuenta la categoría de *análempsis* (ser arrebatado muriendo y subiendo al cielo), probable reminiscencia de los «arrebatos» veterotestamentarios [45]. La «elevación» y la «glorificación» de Juan tienen un doble sentido: se refieren a la elevación en la cruz y a la hora de la resurrección, aspectos ambos de un único «ir», «subir» al Padre. No sólo la cruz y la resurrección, sino incluso la resurrección, la ascensión y Pentecostés van en Juan «estrechamente unidas» [46]. Ocurre además que, ya en la más primitiva reflexión sobre el misterio pascual, es la figura del Siervo de Dios y de su pasión vicaria la imagen interpretativa clave, como denotan las fórmulas prepaulinas de Rom 4,24s; 10,9 [47]; cf. 1 Cor 11,26 y la fórmula de 1 Cor 15,3-5. Parece claro que en esta última fórmula la alusión a las Escrituras se está refiriendo básicamente a Is 35 [48].

Todas estas categorías son intrabíblicas. Hoy está ya generalizada la convicción de que en la interpretación original de la resurrección de Jesús no entran en juego analogías tomadas del mundo religioso pagano (dioses que mueren y resucitan) [49]. Tales analogías pueden a lo más haber entrado secundaria-

[43] «En los testimonios más antiguos coinciden resurrección y exaltación... El texto arcaico de Hch 2,36 ('a este Jesús lo ha hecho Dios Señor y Cristo') está, evidentemente, haciendo coincidir resurrección y exaltación. El texto de Hch 5,30s ('Dios, nuestro Padre, ha resucitado a Jesús, a quien vosotros clavasteis en la cruz e hicisteis morir. A éste le ha exaltado Dios a su diestra como Jefe y Salvador') no quiere decir que primero fuera la resurrección y luego la exaltación. Ambas frases están diciendo lo mismo» (H. Grass, *op. cit.*, 229-230). Cf. J. Kremer, *op. cit.*, 90-91. K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 70, comienza diciendo que se da una «cuidadosa distinción» entre resurrección y exaltación, pero se ve obligado luego a conceder que en muchos textos se citan ambas cosas juntas. H. Schlier, *op. cit.*, 22s: «El Resucitado es ya esencialmente el Exaltado... en el sentido de que la resurrección tiene lugar por el impulso de la exaltación hasta Dios, y la exaltación por la fuerza de la resurrección». Según Schlier, «puede que originariamente existieran interpretaciones independientes del mismo hecho», «pero ya desde el principio estaban relacionadas», aunque esa relación «no se refleje expresamente en nuestros textos». Cf. G. Koch, *op. cit.*, 56; W. Künneth, *op. cit.*, 132, nota 30.

[44] Discusión y acotación de esta categoría en W. Künneth, *op. cit.*, 31-39.

[45] W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basilea 1944) 82; art. *'Ανάλημψις:* ThW IV, 8-9 (G. Delling).

[46] H. Grass, *op. cit.*, 64.

[47] Cf. R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tubinga 1948) 124.

[48] «Pues sólo en este momento del AT se encuentra una afirmación equivalente al 'murió por nuestros pecados'. Nunca entenderé cómo pueda negarse o ponerse en duda que hay aquí una referencia a Is 53» (J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi,* Stuttgart 1963, 21).

[49] Críticas decisivas a tales analogías son las de K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1918), en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tubinga 1928) 1-32; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1921) 536ss. Cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 30-31; W. Künneth, *op. cit.*, 43s, quien indica también

mente y a título ilustrativo. Por eso, por serles a los paganos extrañas las categorías bíblicas, era difícil predicarles la resurrección de Jesús. Las analogías tomadas de la naturaleza que Pablo aduce en 1 Cor 15,35-41 son poco esclarecedoras. Por ello vuelve Pablo en seguida a echar mano de las imágenes judías y apocalípticas. También los paganos han de tomar las γραφαί como una totalidad: para llegar a comprender la resurrección es preciso tener en cuenta y valorar la convergencia de todo el AT. Puede que el himno cultual de Flp 2, 5-11 esté aplicando el esquema mítico de un dios que desciende y vuelve a ascender. Lo cierto es que la idea central de que el descenso fue un acto de obediencia al Padre hasta la muerte está vaciando todo el mito para llenarlo de sustancia puramente bíblica y, en último término, cristológica. El que ha descendido no es quien se eleva a sí mismo. Es el Padre trinitario quien eleva al Hijo por haber sido obediente hasta la muerte de cruz [50].

Esta larga colección de imágenes, aplicadas al misterio de la resurrección —no son otra cosa que imágenes, como imagen es incluso el término «resurrección»—, nos lleva a la conclusión siguiente: lo original del misterio en cuestión es inasequible. Las imágenes no hacen sino dar vueltas alrededor de un centro que posee la fuerza magnética capaz de ordenar concéntricamente a su alrededor todo ese cortejo de imágenes [51]. Y así como las imágenes por sí mismas no pueden confluir en una unidad objetiva, tampoco pueden las experiencias subjetivas de los testigos adecuarse con el contenido de su testimonio [52].

Con ello no quiero en modo alguno decir que no podamos perseguir un enriquecimiento paulatino de la comprensión teológica de la resurrección. Es normal, y no tiene por qué extrañar a nadie, el que la síntesis teológica centrada en la resurrección no se haya logrado sino gradualmente. No estaba nada preparado. Los evangelios refieren al unísono «cómo a los discípulos les cogió totalmente desprevenidos el que Jesús resucitara. Los evangelios dan a entender que el que Jesús resucitara caía fuera por completo de lo que los discípulos hubieran podido esperar. En las ideas de que ellos disponían no había lugar alguno para una resurrección de Jesús» [53]. Prescindiendo de los esbozos fragmentarios de imágenes apocalípticas a que hemos aludido anteriormente, la primera reflexión hubo de ser la siguiente: que Dios ha tomado partido por Jesús contra los que le mataron y que a su Siervo le ha elevado a Señor y Mesías (Hch 2,36). Y al ser Jesús «justificado» por Dios, lo son también sus seguidores: la primera idea de la justificación, y con ella la del perdón de los pecados, se relaciona con la resurrección y no con la cruz (Rom 4,25; cf. Lc 24,46s) [54].

en la p. 184 que la resurrección es el cumplimiento más hondo del mito; H. Grass, *op. cit.*, 237; L. Goppelt, *op. cit.*, 221; W. Pannenberg, en B. Klappert, *op. cit.*, 239. Bultmann renueva el intento de deducir del mito gnóstico la cristología. Se le oponen E. Stauffer, *Entmythologisierung oder Realtheologie* (Stuttgart 1949) 10s, y Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (Gotinga 1961). Cf. también H. M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Gotinga 1962).

[50] G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung*, op. cit., 86-88.

[51] «El encuentro con el Resucitado descifró la Escritura. El encuentro con el Resucitado no nació de las cavilaciones sobre la Escritura» (H. Grass, *op. cit.*, 236).

[52] «Hay que reconocer que no ha llegado a resultados convincentes ninguno de los intentos psicológicos o históricos de explicar el que los discípulos creyeran en la resurrección» (H. Grass, *op. cit.*, 234).

[53] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 22.

[54] K. X. Durwell, *op. cit.*, 48ss; W. Künneth, *op. cit.*, 162s, y su alusión a E. Schäder, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung* (Gütersloh 1893); H. Grass, *op. cit.*, 42.

Y puesto que el sentido salvador de la muerte en cruz «por nosotros» se dedujo a partir de la resurrección (probablemente a base de Is 53, como ya hemos indicado), y eso ya en época prepaulina [55], planteamiento que Pablo hizo profundamente suyo, pervive en la mentalidad de Pablo un esquema en el cual la resurrección gana en fuerza salvadora a la pasión (Rom 5,10.17; 8,34). Con todo, para Pablo y luego para los evangelios son inseparables la cruz y la resurrección: inseparables a modo de oscuro problema y luminosa respuesta; pero inseparables también más tarde a modo de acción veladamente decisiva y resultado manifiesto. La acción no procede tampoco primariamente de los hombres que crucifican (Hch 2,36; 3,14; 4,10), por muy cierto que sea que ellos actúan según el designio y la previsión (Hch 2,23) y el plan expreso de Dios (Hch 3, 18ss; Lc 24,7.26.46). Quien propiamente actúa es Dios Padre, que por amor entrega a su Hijo (Rom 8,32; 2 Cor 5,21). Y es el Hijo quien, por amor activo, carga con nuestos pecados (Rom 8,32; Gál 2,20) y con nuestra maldición (Gál 3,13; Col 2,13s). Pablo ve cómo en la obra redentora de la cruz y la resurrección se trasvasan el amor del Padre y el de su Hijo hecho hombre (Rom 8,32-35.39) y habla de un Espíritu del Padre y del Hijo (Rom 8,9.11). Y Juan ve este amor inseparable de Padre e Hijo glorificado finalmente en lo inseparable de la cruz y la resurrección. Con ello se va también desarrollando el reconocimiento implícito de la divinidad de Jesús (como constituido en Kyrios recibe el veterotestamentario título de señorío de Yahvé) [56], hasta llegar a ser reconocimiento explícito al final del Evangelio de Juan [57] (Jn 20,28; cf. 1,1). La idea de la preexistencia real del Hijo se introduce lógicamente, y no por influencia de un esquema mítico previo (cual podría suponerse en Flp 2,6-11). Al ritmo de la reflexión se va enriqueciendo (posiblemente en dos direcciones opuestas) el sentido cristológico del tiempo: el Jesús presente en Pascua desaparece luego, y pasa a ser el Hijo del hombre escatológico que ha de venir, y por otra parte, la experiencia pascual hace que la figura futura de Daniel no sea una figura apocalíptica encerrada en Dios (como en el libro de Henoc; cf. Hch 3,21), sino una figura presente en la historia humana «todos los días hasta que llegue el fin del mundo» (Mt 28,20; Jn 14,19). Ocurre además que, lenta y gradualmente, se va repensando a partir de la resurrección todo lo que Jesús hizo y dijo mientras vivió en la tierra, con lo cual queda todo ello situado en su enfoque definitivo. Es éste un proceso cuyas fases podemos nosotros hasta cierto punto seguir por los estadios sucesivos de la redacción de los evangelios. Debe finalmente pasar por una reflexión propia la dimensión y la eficacia antropológica, histórica y cósmica de la resurrección. Se ve en primer lugar cómo el hombre creyente está determinado por la realidad salvadora de la cruz y la resurrección: «conmorir», «ser consepultado», «conresucitar» (Rom 6), y ello no como un suceso momentáneo, sino como un ser permanente «en Cristo» [58]. Viene luego la teología de la historia: la situación total de la historia en Rom 8,18-25 y su dialéctica en Rom 9-11. Y, finalmente, la cosmología en Efesios y Colosenses (cf. Hebreos), lo cual acaba abriendo «la posibilidad de una ontología que arranca de la visión de una teología de la resurrección» [59]. Pero toda esta evolución no es el crecimiento anárquico de la especulación: se mueve inmersa de lleno en el ámbito de la predicación de la Iglesia y, por tanto, en el ámbito de la fe de quien no ve (Rom 10,9; Jn 20,29).

[55] J. Jeremias, *op. cit.*, n. 48.

[56] Art. *Κύριος:* ThW III, para el NT 1085-1095 (Foerster).

[57] Si prescindimos del discutido texto de Rom 9,5.

[58] E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ* (Homenaje Deissmann; Tubinga 1927) 218ss; del mismo, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tubinga 1929) 139ss.

[59] W. Künneth, *op. cit.*, 217.

b) Forma trinitaria de la afirmación.

La impresión de revoltijo de imágenes que puede producir la afirmación kerigmática se esfuma si se tiene en cuenta su forma trinitaria básica. La resurrección del Hijo muerto se ve como la obra del Padre. Y en estrecha relación con esa resurrección está la infusión del Espíritu divino. El que «Dios envió a nuestro corazón el Espíritu de su Hijo» (Gál 4,6) es lo que hace que la realidad objetiva se convierta para nosotros en realidad existencial. Recordemos una vez más que los textos no permiten equiparar el hecho de la salvación y su anuncio actual. El mensaje atestigua que sigue dándose un encuentro con el Cristo vivo. Pero ese encuentro se remite a un hecho anterior, no contemplado por nadie más que por aquella «noche con suerte» [60]. H. Schlier ha hecho notar que si, como dice Bultmann, Cristo resucitó para el kerigma, eso sería un milagro no menos asombroso que el de su resurrección objetiva, cuyo objetivismo dogmático quiere obviar esa interpretación [61]. Sólo si se comienza por reconocerle al hecho su dimensión trinitaria puede luego hablarse como conviene del «por nosotros» y «por el mundo».

En la oposición de los quereres del Padre y del Hijo, así como en el abandono del Hijo en la cruz, se hace patente, por un lado, la suprema oposición «económica» entre las personas divinas; pero, por otro, a quien piense a fondo le resultará evidente que esa misma oposición es la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios, cuya lógica interna (δεῖ: Mc 8,31 *par.;* 10,34 *par.)* se pone nuevamente de manifiesto en la unidad inseparable de muerte en cruz y resurrección. Juan da a este misterio trinitario su expresión más breve al acuñar a partir del AT [62] la fórmula de «la Palabra se hizo carne», dando a entender que el hombre Jesús, que vive, muere y resucita, es el cumplimiento de la palabra viva de Dios en la antigua alianza; que la realidad Jesús es la última y suprema consecuencia de la intervención histórica de Dios, y que cuando Dios se arma de poder y resucita a su Hijo, está produciéndose la irrupción fundamental del reino [63].

Es, pues, al *Padre* a quien corresponde toda la iniciativa a la hora de resucitar al Hijo. Como Creador que es, actúa el Padre culminando su acción creadora con la resurrección de los muertos. El enunciado, estereotipado, aparece una y otra vez: «por ejemplo, en las frases paralelas de los Hechos de los Apóstoles: 'Vosotros habéis matado al que conduce a la vida; pero Dios le ha resucitado de entre los muertos' (Hch 3,15; cf. 2,24; 5,30, etc.). La formulación da a entender que la resurrección de Jesucristo es una acción poderosa de Dios, una acción 'de la eficacia de su fuerza poderosa', como dice Ef 1,19 plerofóricamente (cf. Col 2,12). De su *dóxa,* y no sólo de su *dýnamis,* se habla también en ese mismo contexto: 'Cristo ha sido resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre' (Rom 6,4), esto es, por el poder glorificador de Dios... Finalmente, la resurrección de Cristo tiene también lugar por la fuerza del Espíritu de Dios (Rom 8,11 y 1 Pe 3,18). En esa obra poderosa y glorificadora de su Espíritu se manifiesta Dios como el Dios que resucita muertos; y ello tan decisivamente, que las predicaciones participiales y relativas como 'el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos' (Rom 8,11; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12) pasan a ser —como dice J. Schniewind en una ocasión—

[60] «O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit» (liturgia de la noche de Pascua).

[61] *Op. cit.,* 39-43.

[62] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965) 207ss; G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bibl 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60.

[63] K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 34s, 69s, 108.

'títulos honoríficos' de Dios»[64]. Al obrar así proporciona Dios (el Creador y Padre) el último refrendo de la verdad de su palabra y de la verdad de la vida obediente de su Hijo, quien se identifica con esa palabra.

Dios demuestra ser el Dios fiel y vivo en quien había ya creído Abrahán: «Abrahán creyó... al Dios que da vida a los muertos..., que resucitó de entre los muertos a Jesús, Señor nuestro» (Rom 4,17.24). Sella definitivamente su alianza con el mundo al «reconciliar consigo al mundo en Cristo» (2 Cor 5,19), al «hacer residir en él toda la plenitud (de la acción de su gracia) y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando mediante la sangre de su cruz lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1,20). Se puede por eso decir que toda la actuación de Dios ha previsto desde siempre la resurrección del Hijo[65], que la culminación de la cristología por la intervención del Padre es a la vez la culminación de su acción creadora[66]. Pero una vez que la Palabra de Dios se ha hecho carne y ha muerto por fidelidad a Dios, la resurrección de la Palabra no es algo así como su reincorporación a Dios, sino su glorificación ante el mundo, su refrendo a la vista de todos, su entronización como Pantocrátor definitivo, y, finalmente, dado que la muerte de Jesús fue una muerte sacrificial por el mundo, la aceptación solemne de ese sacrificio. Estos aspectos diversos giran alrededor de la misma realidad. Que Dios manifiesta con la resurrección de Cristo definitivamente una gloria que en la antigua alianza aparecía una y otra vez en acciones aisladas es algo que se ha repetido muchas veces[67]: el término ὤφθη, utilizado a propósito de las apariciones del Resucitado, está haciendo referencia a la aparición del *kabod* divino[68]. El himno de 1 Tim 3,16 dice que, al obrar así, Dios se justificó a sí mismo y justificó a su Hijo (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι; es decir, en la existencia de resucitado). Es «la sentencia del Padre» (K. Barth) en el proceso que el mundo ha sostenido y aparentemente ha ganado contra Dios, pero que ahora pierde por la intervención del Abogado de Cristo y de Dios (Jn 16,8-11). Si con Pannenberg se quiere hablar de que el Hijo plantea una pretensión proléptica, hay que decir entonces que el Padre refrenda esa pretensión con la resurrección[69]. Refrendar la Pala-

[64] H. Schlier, *op. cit.*, 17-18. Sobre la terminología, cf. E. Fascher, *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung:* ZNW 40 (1942) 166-229; E. Lichtenstein, *Die älteste christliche Glaubensformel:* ZKG 63 (1950) 1-74; K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 29; Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 11; G. Delling, *op. cit.*, 76-78. «La resurrección de Jesús es la acción por la cual Dios le resucita y es, en cuanto tal, irrupción del *ésjaton*... Por ello no tiene sentido deducir del uso de las palabras 'resucitar' y 'ser resucitado' diferencias de tradición y atribuir a la tradición palestinense el 'ser resucitado' y a la tradición helenista el 'resucitar'» (G. Koch, *op. cit.*, 55).

[65] W. Künneth, *op. cit.*, 127.

[66] *Ibíd.*, 166ss; K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 91ss.

[67] H. Grass, *op. cit.*, 225; L. Goppelt, *op. cit.*, 216: «No es pura casualidad que las teofanías veterotestamentarias sean el género más próximo a los relatos de las apariciones». G. Koch, *op. cit.*, 27, 65, 178: «En él (en el Resucitado) ha aparecido en el mundo la *dóxa* de Dios» (*op. cit.*, 192). Cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 67-68. Más de un exegeta quiere ver una alusión de Pablo a su experiencia de Damasco en 2 Cor 4,6: «El mismo Dios que dijo: 'del seno de las tinieblas brille la luz', ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios, que está en la faz de Cristo».

[68] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 40-41. Acotaciones en H. v. Campenhausen, *op. cit.*, 9, 48, n. 193.

[69] W. Künneth, *op. cit.*, 144-145: «El problema de si las palabras del Jesús histórico no son más que una doctrina sapiencial y un conocimiento profético del Rabí de Nazaret, o son palabras sin precedentes, no recibe una respuesta hasta que Jesús resucita. Sin relación con la resurrección, las palabras de Jesús no pasan del campo común

bra crucificada es a la vez entronizarla como Kyrios. Esa entronización es la que describe solemnemente el himno de Filipenses (2,9-11). Y a esa misma entronización pertenece también la presentación del «nuevo» Señor a los ángeles (ὤφθη ἀγγέλοις: 1 Tim 3,16)[70]. Si, como hace la carta a los Hebreos con gran estilo, el sacrificio de la cruz se interpreta en contexto cultual, la resurrección pasa a ser la aceptación del sacrificio por parte de la divinidad. Este punto de vista (tan acentuado por F. X. Durwell) responde sobre todo a la tradición teológica francesa desde Bérulle y Condren a De la Taille[71]. «La mentalidad cultual está exigiendo que el sacrificio sea realmente aceptado por la santidad de Dios»[72]. Cuando Jesús, antes de la pasión, pronuncia el ἁγιάζω ἐμαυτόν (Jn 17,19), está sustrayéndose al mundo profano para entregarse en manos de la consumiente santidad de Dios, para «ser degollado» (Ap 5,6.9.12; 13,18) «como sacrificio de olor agradable» (Ef 5,2), por ser él «el cordero sin mancha» (1 Pe 1,19) entregado «por los muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45) «para que también ellos sean consagrados en la verdad» (Jn 17,19). Y cuando el Cordero que lleva los pecados (Jn 1,29) sube al altar celeste para reinar allí eternamente con el Padre y recibir la alabanza eterna, no es él mismo quien se alza: lo único que el Cordero hace es entregarse (Gál 1,4; 2,20; Ef 5,25; Tit 2,14; Heb 9,14) en manos (Lc 23,46) de aquel que puede recibir ese sacrificio y hacerlo fecundo. Sólo con esta aceptación pasa a ser objetiva la idea de que «quien come de la ofrenda entra en comunión con el altar» (1 Cor 10,18). Esta aceptación del Padre es lo que pretende la oración del Hijo: «Padre, glorifícame...» (Jn 17,5).

Al llevar a término todas estas líneas resucitando al Hijo, *muestra* el Padre al mundo a su Hijo resucitado y glorificado. «Dios presenta a Jesús *como* Hijo suyo»[73]. Mostrarle es proporcionarle, regalarle, como indica la fórmula de Lucas: Θεὸς... ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι (Hch 10,40). Cuando Dios resucita de entre los muertos, es decir, corporalmente, a su Palabra hecha hombre, no da marcha atrás a la encarnación. Piensa G. Ebeling[74] que Jesús hubo de desaparecer del orden de la corporalidad y hacerse espíritu para que la fe quedara libre del impedimento que supone su personalidad y llegara así a adquirir la pureza total de lo invisible. Eso no es así. Pretender deducirlo de Jn 16,7 va descaminado, aunque no fuera más que por 16,22; 14,2, etc. Lejos de encerrar en lo invisible a su Palabra una vez colmada, hace de ella la revelación (ἀποκάλυψις) escatológica (Gál 1,12.16). Y esta revelación «no la contempla todo el pueblo, sino únicamente los testigos elegidos de antemano» (Hch 10,41),

de lo religioso..., pero por la resurrección pierden todos los dichos de Jesús su condicionamiento y limitaciones temporales y pasan a adquirir un valor absoluto y universal. La resurrección de Jesús pone de manifiesto que tras sus palabras está, respaldándolas, la autoridad de Dios. Las palabras de Jesús pasan a ser retrospectivamente 'palabras del Señor' dotadas de la cualidad de ser 'palabra de Dios'».

[70] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 44s.

[71] F. X. Durwell, *op. cit., passim,* sobre todo 77-89. En las pp. 84s habla de la resurrección con la imagen de la entrada del Sumo Sacerdote en el Santuario en virtud del sacrificio de su propia sangre según la carta a los Hebreos. Sobre la teoría sacrificial de la escuela francesa: H. Bremond, *Histoire du Sentiment Religieux* III (París 1935). En Maurice de la Taille, *Mysterium Fidei* (París ³1931), sobre todo *Elucidatio,* XII-XV.

[72] F. X. Durwell, *op. cit.*, 83.

[73] U. Wilckens, *Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu,* en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 56. «Hijo» puede ser la designación peculiar del exaltado: Rom 1,3s; 1 Tes 1,10.

[74] *Wort und Glaube,* en *Ges. Aufsätze* (Tubinga 1960) 317. En plan crítico: G. Eichholz, *Die Grenze der existenzialen Interpretation* (Munich 1965) 219.

según aquello de que Dios no se manifiesta sino en su esencial ocultamiento [75]. Y, sin embargo, al hacer aparecer al Hijo como el justificado y resucitado, está el Padre mostrándose *a sí mismo,* por ser el Hijo la Palabra del Padre. «A través de las apariciones del Resucitado se está manifestando Dios mismo» [76], «como término de todas las anteriores manifestaciones de Dios» [77], tanto que con la resurrección se cumplen «las Escrituras» (1 Cor 15,3s) en conjunto y no sólo tal o cual texto profético.

Cuando el Padre muestra al mundo a su Hijo definitivamente *vivo* deja al *Hijo* para mostrarse un margen total de espontaneidad, ya que en caso contrario veríamos una imagen y no una persona viviente. La libertad del Padre al resucitar al Hijo por un acto de libre señorío se da a conocer en la libertad con que el Hijo decide por sí mismo el mostrarse. Sobre ello volveremos. Lo decisivo aquí es el misterio trinitario: que es precisamente la *persona* del Hijo la que da a conocer la persona del Padre que en él se manifiesta. Y si a la extrema obediencia del Hijo correspondía el dejarse resucitar por el Padre [78], corresponde en no menor grado a la plenitud de su obediencia el que deje que se le «otorgue tener la vida en sí mismo» (Jn 5,26), quedar en adelante investido con todos los atributos de la soberanía propiamente divina, sin que ello obste en absoluto al hecho de que tales atributos le sean propios ya desde «antes de que el mundo existiera» (Flp 2,6; Jn 17,5). Toda cristología debe tomar en serio el que Jesús *venga a ser* el que ya *es* antes de venir al mundo y mientras está en el mundo. Quien en ello vea un contrasentido, es que ya de antemano está esquivando la proclamación del evangelio. Habrá quien destaque la distinción entre Jesús y el Hijo del hombre escatológico: eso le llevará a subrayar lo que en Jesús hay de «evolución» (según Mc 8,38 *par.).* Y habrá quien con Mt 10,33 destaque la identidad y subraye consiguientemente lo que en Jesús hay de «constante entitativa». Pero ninguno de los dos aspectos puede aislarse. La cristología dinámica no puede separarse de la ontológica. Con otras palabras: la renuncia a la «forma divina» y la adopción de la «forma servil» con todas sus consecuencias, no lleva consigo enajenación ninguna en la vida trinitaria de Dios: Dios es lo suficientemente divino como para llegar a ser en un sentido verdadero y no sólo aparente al encarnarse, morir y resucitar lo que como Dios es ya desde siempre [79]. Juan ve ambas cosas incluidas en las categorías de «exaltación» y «glorificación»: ἀσυγχύτως ἀχωρίστως (DS 302). Y eso no significa que Juan amengüe la hondura del abajamiento de Dios en Cristo, sino que Juan ve que ese «extremo» abajamiento (Jn 13,1) coincide con la exaltación, ya que ambos son la expresión del único amor de Dios. Esta visión de conjunto hace que Juan no resulte contradictorio cuando reconoce al Hijo

[75] Sobre el ocultamiento de Dios en la resurrección de Jesús, cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 95-107.

[76] L. Goppelt, *op. cit.,* 217.

[77] *Ibid.,* 220.

[78] W. Künneth, *op. cit.,* 125s.

[79] «Quién es Dios y qué es lo divino: eso lo hemos de aprender allí donde Dios mismo se ha revelado a sí mismo y con ello su naturaleza, la esencia de lo divino. Y si en Jesucristo se ha revelado como el Dios que hace tales cosas, no podemos pretender ser más sabios que él y afirmar que eso es incompatible con la naturaleza divina... Nosotros pensamos que Dios sólo es absoluto por contraposición a todo lo relativo, infinito por exclusión de toda finitud, supremo por contraposición a toda inferioridad, activo por contraposición a todo padecer, intocable por contraposición a todo influjo, trascendente por contraposición a toda inmanencia... Esta opinión nuestra se manifiesta insostenible, errada y paganoide por el hecho de que Dios *fuera* y *actuara* de ese modo en Jesucristo» (K. Barth, KD IV/1, 203).

muerto y resucitado por el Padre (Jn 2,22; cf. 20,9) el poder de entregar y de recuperar su vida (10,18; 2,19), y el poder de resucitar muertos en el tiempo (12,1.9.17) y al final de los tiempos (5,21; 6,39, etc.) con la resurrección corporal (11,25) (con αὐτο-ανάστασις, podríamos decir, siguiendo la conocida expresión de Orígenes). La absoluta obediencia del Hijo «hasta la muerte de cruz» se dirige prolépticamente al Padre (de lo contrario carecería de sentido o, al menos, no sería absoluta). En el poder del Padre —poder que es envío y envío que es poder— se abandona el Hijo hasta llegar a la más extrema debilidad. Esta obediencia es amor al Padre e idéntica con el amor del Padre (Jn 10,30). Tanto, que el Padre al enviar y el Hijo al obedecer obran por la misma libertad que es el amor divino: el Hijo, al dejar al Padre tan libre que pueda llegar incluso a aceptar morir. Por eso, cuando el Padre concede al Hijo resucitado a la vida eterna la libertad absoluta de manifestar su identidad con el Jesús de Nazaret muerto, dotado de las huellas de la crucifixión, no está concediéndole una libertad nueva y extraña, sino la libertad propia del Hijo. Y es con esa su propia libertad como el Hijo manifiesta en última instancia la libertad del Padre.

Quien encierra los testimonios de la resurrección en la expresión «aparición» los está falseando de la manera más burda, ya que una aparición podría muy bien ser pura cuestión de imaginación o alucinación. Lo que los testimonios de la resurrección atestiguan es un encuento con una persona a quien se ora [80], a quien se adora (Jn 20,28), con quien se mantiene una «relación personal»: «Yo le pertenezco» (Schniewind) [81]. La persona del Resucitado que les sale al paso la reconocen los discípulos esencialmente por su identidad con el Crucificado. E incluso Pablo, con no haber conocido al Jesús mortal, no admite que los Corintios se separen ni un ápice de la identidad entre el Crucificado y el Resucitado. Si se pierde de vista esa identidad —en una línea gnóstica o ebionita— se derrumba toda la fe cristiana [82]. Es esa unidad la que Dios Padre, creador y fundador de la alianza, pone como realización final de su Palabra, como la auténtica culminación de la alianza entre Dios y el hombre, como la perfecta δικαιοσύνη θεοῦ. El Crucificado, que ha resucitado, ha venido a ser la alianza en persona. Por eso se le presenta investido con todo el poder (Mt 28,18) «de pie» (Hch 7,56) o «sentado a la diestra de Dios» (Sal 110,1). Esta identidad es la que hace que los encuentros de los discípulos con Cristo no se queden en oscuras e irrelevantes visiones, sino que pasen a ser testimonio de lo más importante que ha sucedido entre el cielo y la tierra.

La resurrección del Hijo es, finalmente, revelación del *Espíritu*. Para mantenernos en la visión original, no partiremos de la división temporal en períodos del libro de los Hechos, que separa la resurrección y la ascensión cuarenta días y hace de la ascensión un presupuesto del envío del Espíritu en Pentecostés. Dejemos de momento el problema de los cuarenta días. Adquiere entonces un hondo sentido teológico la idea de Lucas [83], según el cual el Hijo

[80] «La fe entendida al modo del NT sabe que tras las palabras está la persona de Jesús y se dirige a él en oración... La llamada a la fe se convierte en exigencia legal si el Señor vivo desaparece tras el kerigma» (L. Goppelt, en B. Klappert, *op. cit.*, 33; cf. *ibíd.*, 218).

[81] *Antwort an R. Bultmann*, en *Kerygma und Mythos* I (Hamburgo ⁵1967) 92. La respuesta de Bultmann a Schniewind dice con claridad *(ibíd.*, 127): «Debo reconocer... que considero también mitológico hablar de relación personal con Cristo».

[82] E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Gotinga 1966); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (1959).

[83] E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes:* EvTh 13 (1953) 422-436.

no adquiere el Espíritu prometido para infundírselo a la Iglesia (Hch 2,33; 1,4s) hasta que no sube al Padre. Y el valor teológico de la idea es aún más hondo si se la relaciona con la promesa que en Juan hace el Señor al despedirse: él tiene que marchar para que pueda venir el Espíritu (Jn 16,7), él rogará al Padre (cuando sea exaltado, naturalmente) que envíe a los discípulos otro Paráclito que se quede con ellos para siempre (14,16), e incluso será él mismo quien desde el Padre les envíe el Espíritu (15,26; cf. Lc 24,49). Relacionando estos aspectos con la idea de Lucas, aparece que el que el Hijo, tras cumplir plenamente su misión (Jn 19,30), vuelva a reunirse con el Padre es el presupuesto para que el Espíritu salga (económicamente) a la Iglesia y al mundo redimido. Dicho especulativamente: la reunión de Padre e Hijo (en su naturaleza humana) es el único principio (económico) de «inspiración». Esta idea la desarrolla Lucas acoplándola al ciclo temporal y festivo, con una especie de diástasis de intención pedagógica y de componente cultual. Juan, en cambio, con una visión teológica también esencial, reúne la resurrección, la ascensión y Pentecostés, haciendo que el Resucitado infunda el Espíritu a la Iglesia ya en la tarde de Pascua (20,22); pero alude también a que la «subida al Padre» (20, 17) ha de preceder a la efusión del Espíritu. Tampoco Lucas quiere decir en Hch 2,33 que Jesús haya debido esperar a la ascensión para recibir «del Padre el Espíritu Santo prometido». Se trata de la promesa hecha por Jesús a los discípulos (Lc 24,49), es decir, de la gran promesa de Joel según la cual se produciría una efusión escatológica del Espíritu «sobre todo hombre» (Hch 2,17). En Lucas es esencial lo siguiente: «sólo de Jesús puede recibirse el Espíritu, al igual que en la época actual de la historia de la salvación, en cuanto tiempo del Espíritu, no puede tomar parte más que quien por ese Espíritu tome parte en el tiempo de Jesús» [84].

Pablo es aquí decisivo. Faltan en él todos los problemas referentes a la cronología de la resurrección de Jesús y del Espíritu. Ambas cosas las ve él en la más estrecha unidad. Ya vimos antes cómo el Padre resucita al Hijo por medio de su Espíritu (Rom 8,11) y cómo δύναμις, δόξα y πνεῦμα, principios alternantes de resurrección, son en gran parte intercambiables. Ahora bien, el Espíritu es más que instrumento de la resurrección: es el «medio» en el cual la resurrección tiene lugar: ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι (1 Pe 3,18), ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (1 Tim 3,16; cf. Rom 1,4). Pero no es medio extraño. Es su medio hereditario propio, puesto que ya de antemano es él, como «segundo Adán», el πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor 15,45); y al resucitar como σῶμα πνευματικόν (1 Cor 15,44), se identifica todo él con la esfera del Espíritu («el Kyrios es el Pneuma»: 2 Cor 3,17). Quien quiera vivir en el Kyrios, debe vivir en el Pneuma y según el Pneuma (Gál 5,16.22s.25). Es lo mismo que expresa Juan cuando dice que al Jesús terreno el Padre le «otorga el Espíritu sin medida» (Jn 3,34), y que Jesús, verdadera «roca del desierto», es la fuente del agua y del Espíritu (7,38). Pero la lanzada de la pasión debe antes abrir la roca, para que, tras derramar su sangre, derrame también el agua (del Espíritu) prometida a partir de la glorificación (7,39; 4,10.14). Y tras la glorificación, por la unidad del agua, el Espíritu y la sangre, funda la fe eclesial (1 Jn 5,6ss; Jn 3,5.8). Cuando Jesús en la cruz «expira» su propio πνεῦμα, no hay duda de que está también «expirando» el Espíritu de misión (πνεῦμα αἰώνιον: Heb 9,14) «otorgado sin medida», que el Padre al resucitarle le devuelve como algo que personalmente le corresponde; Espíritu que en adelante será abiertamente divino; Espíritu idéntico a la δύναμις y la δόξα (cf. Rom 1,4).

[84] U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen ²1963) 95.

Para Pablo, como para el libro de los Hechos de los Apóstoles —«con el refrendo de todos los autores neotestamentarios» [85]—, es la acción del Espíritu Santo en la Iglesia la prueba auténtica de que Jesús ha resucitado, es decir, de que ha tomado posesión del ámbito del Espíritu de Dios cuyo acceso había él prometido a quienes en él creyeran. Con los sucesos de Pentecostés proporciona Lucas un centro cultual datable a la conciencia que la Iglesia tiene de estar poseída del Espíritu. Y esa posesión del Espíritu se manifiesta en la prosecución de los «signos y milagros» por medio de los cuales «Dios acreditó a Jesús» (Hch 2,22). Y se manifiesta también, y no en menor medida, en la conciencia de la comunidad: en su oración, en su fe viva, en su fraternidad, en su atención a los necesitados, etc. [86]. Y se manifiesta, finalmente, en la posibilidad de tomar parte en los sufrimientos de Cristo, cosa que sólo es posible por la incorporación interna de los creyentes a la esfera del Espíritu de Cristo [87].

Por tanto, la revelación definitiva del misterio trinitario no tiene lugar antes del misterio pascual [88]. Como ya dijimos a propósito de la pasión, esa revelación se preparó en la oposición de las voluntades en el Huerto y en el abandono de la cruz. Pero con la resurrección se hizo plenamente patente. D. M. Stanley cierra su análisis del puesto de la resurrección en la soteriología paulina con las tres tesis siguientes: 1) «La salvación cristiana, tanto la de Cristo como la del cristiano, procede de Dios Padre. 2) Jesucristo en cuanto Hijo de Dios la vivió plenamente en su sagrada humanidad, y esa humanidad ya glorificada inicia el proceso de su glorificación en el cristiano. 3) Su realidad actual y su realización futura dependen, en el cristiano, del Espíritu Santo que habita como principio de la adopción filial cristiana» [89]. No podemos aquí seguir la pista a la serie de aspectos soteriológicos y eclesiológicos relacionados inmediatamente con todo esto. Baste decir que «en la resurrección de Jesús tiene su raíz, para el NT, no sólo la Iglesia cristiana, sino incluso la teología específicamente cristiana, esto es, trinitaria, en cuanto desarrollo de la fe en el Dios único a base de la revelación central que tuvo lugar en la resurrección de Jesús de entre los muertos» [90]. Con ello se prueba también negativamente lo siguiente: «La fe cristiana en el Dios trino se viene abajo si el mensaje neotestamentario de que Jesús ha resucitado se modifica, se corrige o se reinterpreta» [91].

Pero con ello aparece otro punto importante. Cuando Dios Padre concluyó por su palabra una alianza con Israel (y ya en la alianza de Noé con toda la humanidad), cuando hacía su promesa a Abrahán, cuando daba leyes en el Sinaí, cuando en los profetas apuntaba a una forma definitiva de alianza, todo ello significaba que Dios es para nosotros y está con nosotros. Ello sube de punto en la encarnación de la Palabra de Dios y se hace incuestionable y concluye en la resurrección de Jesús. Desde que el Padre resucitó a Jesús y desde

[85] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 24.

[86] *Ibíd.*, 100-101.

[87] Los diversos aspectos de la presencia del Espíritu vienen desarrollados sucesivamente por la dilatada narración de la curación en el nombre de Jesús junto a la puerta «Hermosa», el testimonio valiente ante el Gran Consejo («llenos del Espíritu Santo»: Hch 4,8), la oración comunitaria «en el Espíritu» (4,31), la flagelación de los apóstoles, que «sufren ultrajes por el nombre de Jesús» (5,41), y la lapidación de Esteban.

[88] El que Lucas date con anterioridad (1,28.31.35) la revelación trinitaria está indicando que se trata de una composición pospascual: A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lk und Mt* (Leipzig 1897); R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II* (París 1957).

[89] D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma 1961) 251.

[90] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 38.

[91] *Ibíd.*, 108.

que ambos derramaron su Espíritu común, Dios «vive» total y definitivamente para nosotros, se nos revela hasta lo más hondo de su misterio trinitario, aun cuando es precisamente esa manifiesta hondura (1 Cor 2,10ss) la que nos abre de modo totalmente nuevo a lo inabarcable de Dios (Rom 11,33).

Por eso hay que proceder con mucho tiento y no convertir en esquema dominante el esquema joánico según el cual el Redentor desciende para volver a ascender, viene del Padre al mundo para volver al Padre dejando el mundo (Jn 16,28). Ya en el mismo Juan se complementa ese esquema con otra perspectiva (en el discurso de despedida y en los relatos de las apariciones). Esta nueva perspectiva no elimina el otro esquema, es cierto, pues «os conviene que me vaya» (16,7). De un «carnalis amor ad Christi humanitatem», quien «videbatur esse quasi homo unus ex eis», debían pasar y elevarse los discípulos, al sustraerse Jesús en la esfera del Espíritu, a un «spiritualis amor ad eius divinitatem» [92]. Las apariciones mismas del Resucitado son una iniciación en ese cambio: «El Resucitado aparece de paso», sobre todo en Mateo, en quien la única aparición a los Once «es a la vez la despedida». Los discípulos de Emaús reconocen al Señor en el momento en que «desaparece de su vista»; Lucas vuelve a subrayar de varios modos este tema de la desaparición (Lc 24,51; Hch 1,9ss). Juan «desarrolla teológicamente» este tema al hacer que su presencia terrena sea desde el principio «una constante despedida» [93]. Y a pesar de todo, sigue siendo importante, e incluso más importante, la verdad complementaria: la desaparición está al servicio de una presencia más honda y más definitiva: presencia no de un Dios lejano que se vuelve a ocultar, sino del Dios hecho hombre, «heredero total» de la obra creadora del Padre, «reflejo de su gloria y expresión de su sustancia» (Heb 1,3): «Estoy con vosotros» (Mt 28,20); «no voy a dejaros huérfanos. Volveré a vosotros..., me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis» (Jn 14,18s). Esto se refiere a la presencia en la Iglesia. Las apariciones del Resucitado son una especie de anticipo de esa presencia permanente, de esa continua venida («parusía») de la Palabra definitiva de Dios a la Iglesia. Aquí adquiere un sentido ajustado Bultmann cuando dice que Cristo resucitó en el kerigma y para el kerigma. Y lo mismo ocurre con Gerhard Koch cuando afirma [94] que Cristo ha resucitado y sigue resucitando directamente en la historia de la humanidad, y más en la historia de la Iglesia, y más todavía en su reunión cultual.

Debemos decir unas palabras sobre el intento de G. Koch, realizado con pasión y gran despliegue mental, y que constituye la teología de la resurrección más original de nuestros tiempos. Koch parte del fracaso tanto de una teología subjetivista (Jesús está dentro de mi intimidad) como de una teología objetivista (antigua dogmática de los hechos salvíficos, problema del Jesús histórico, o —con Barth— intervención objetiva del Padre con el Hijo *antes* de su aparición como Resucitado) [95]. A partir de ahí Koch lo reduce todo al encuentro personal del Cristo vivo con el hombre. Presencia de «compañía» [96], y de compañía corporal [97], que urge la participación [98]. Presencia que encierra en sí (y sólo en sí) toda la vida histórica de Jesús [99], e incluso toda la historia de Israel [100], y que en último término ilumina toda la historia de Dios con su

[92] Tomás de Aquino, *Super Joannem 16, 7*, edición Marietti (1952), núm. 2.088. Se expresa de modo similar en *3 Sent.*, d. 22, q. 3, a. 1 ad 5.

[93] H. Schlier, *op. cit.*, 36-37.

[94] *Die Auferstehung Christi* (Tubinga ²1965). Además, H. Grass, *op. cit.*, 324; W. Koepp: ThLZ 84 (1959) 927-933.

[95] G. Koch, *op. cit.*, 9-11.—[96] *Ibíd.*, 21, 40s.—[97] 314.—[98] 71, 273.

[99] 67s.—[100] 268s.

mundo [101]. He aquí la realidad pascual, personal e inobjetivable. Es siempre algo que «sucede en el presente» [102] y no un hecho que se pueda datar en un punto del pasado. Decisiva es la identificación entre resurrección y aparición [103]. La resurrección no es algo que esté más allá de la historia [104]. Por ello no puede tampoco hablarse de un simple «margen histórico» del hecho [105]. «Jesús resucitó en la historia y para la historia» [106]. Definitivamente adquiere Dios en este hecho una *figura* para el hombre. Pero una figura que consiste en la relación indisoluble del Dios que en Cristo se da y del hombre que recibe y se confía: relación primordial (como el *noema* y la *noesis* de Husserl) que no da más que cuando la persona se realiza, es decir, en el encuentro interpersonal: «¡La figura 'se produce'! Aparece en la relación de epifanía y fe, manifestación y visión, percepción y profesión» [107]. El que esa figura haya de «configurarse» en orden a la comunicación es lo que la hace cuestionable [108], pues en Jesús aparece Dios mismo con toda su vitalidad y a la vez en figura normativa [109]. ¿Y quién puede imitar esa figura, si ya entre los hombres los rasgos determinativos no conservan su valor más que cuando transparentan a quien se manifiesta, otorga o rechaza? [110]. Toda diástasis entre el cielo y la tierra debe soldarse en este suceso que reconcilia a Dios y al mundo y que en Jesús dilucida el ser del mundo [111]. La aparición de la figura (de la resurrección) es un enunciado ontológico decisivo [112] y es en cuanto tal el centro superior de convergencia entre la historia (objetividad) y la fe (subjetividad) [113]. El nombre que el ser recibe desde Dios es amor [114], y el que recibe desde el hombre es el de entrega confiada y responsiva, que en adelante determina toda su problemática existencia mundana [115].

No se puede pasar por alto una síntesis como la de Koch, elaborada a base de repensar con precisión toda la situación de la teología moderna. Pero esta síntesis se ha logrado a costa de un precio muy alto: la forma como se apareció el Resucitado durante los «cuarenta» días y la forma como se hace presente Jesús en el banquete cultual de la comunidad (y en la palabra que en él se pronuncia) no puede ser otra que la forma que reviste la actual aparición del Resucitado [116]. Cuando Lucas introduce el inciso de la ascensión, lo está haciendo como reacción obligada y de emergencia contra la creciente «materialización» de los relatos neotestamentarios de apariciones [117]. La pretendida vitalización del encuentro con Cristo y de la ulterior predicación se ve más amenazada que fomentada al eliminar la diferencia entre los «testigos oculares» y los posteriores creyentes [118]. Es cierto que la expresión «resurrección para la historia» corona en un sentido muy positivo la teología de la alianza y pone de relieve su actualidad para todas las épocas poscristianas. Pero es cierto también que la forma trinitaria de la teología de la alianza queda fundamentalmente destruida, ya que no hay

[101] 268s.—[102] 6, 153s, 293s.

[103] 26s. «No puede distinguirse entre resurrección y aparición»: 179.

[104] 174.—[105] 179.—[106] 54.—[107] 17.

[108] «La figura de la aparición hubo de someterse a la aventurada tarea de la configuración... Entonces se ofrecieron la imagen y las palabras del mito» *(ibid.,* 73). La transmisión no puede menos de ser «el eco de la figura» *(ibid.,* 224). Pero la aparición misma no se da «nunca sin figura» *(ibid.,* 206).

[109] «Jesús es el reflejo, es la figura de Dios, Dios se hace en él manifiesto... Ahí está la correspondencia de Dios. Esta correspondencia es cosa única, pues en ella son lo mismo la «fidelidad divina» y la «confianza humana» *(ibid.,* 257).

[110] *Ibid.,* 295. Cf. 305: «Los signos de la presencia de Cristo emergen en lo visible. Son los signos indicativos, la figura de una realidad oculta que se hace presente. Los signos nos llevan la raíz y la esencia».

[111] *Ibid.,* 271s.—[112] 57.—[113] 264.

[114] «En esta figura se ha dirigido a los hombres el corazón de Dios» (265) «Que Jesús está con el mundo es, por consiguiente, que vive en el amor» (122).

[115] 305s.—[116] 21, 47, 61, 201s, 237, 301s.—[117] 279-280.—[118] 308s.

lugar para una intervención propia del Espíritu Santo. Esa intervención queda desplazada y sustituida por la permanente intervención del Cristo resucitado. Muchas de las aporías y extremosidades de Koch se resuelven por sí mismas en la eclesiología católica, ya que en ella es la Iglesia a la vez presencia de la plenitud de Cristo y obra del Espíritu que interpreta a Cristo. De ahí que en el ámbito católico no existan tampoco las trágicas contradicciones que enfrentan a «Barth» y a «Bultmann» (tomados como exponentes de dos tendencias).

c) El testimonio del propio Resucitado.

Seguimos con la afirmación teológica fundamental como nos llega cuando a los textos les dejamos decir lo que ellos quieren decir. Hemos comenzado mostrando la originalidad sin precedentes de esa afirmación. Luego nos hemos fijado en su forma teo-lógica, es decir, trinitaria. Ahora someteremos a consideración su contenido concreto: es el relato creyente de encuentros con un muerto y resucitado, que a los apóstoles «les dio muchas pruebas de que vivía» (Hch 1,3). Entre estas «pruebas», que no deben en modo alguno reducirse a puras «visiones» —objetivas o subjetivas—, pueden distinguirse cinco, que se relacionan naturalmente entre sí y que son esencialmente previas a los problemas exegéticos planteados por las incoherencias y contradicciones de los textos.

α) Unánimemente se habla de *encuentros* con el Cristo vivo. «El encuentro que viven los testigos procede de él. Ese encuentro —palabra y signo, saludo y bendición, llamada, interpelación y enseñanza, consuelo e instrucción y misión, fundación de una comunidad nueva— es puro don» [119]. Como en los encuentros humanos, entran en éste también en juego los sentidos de quienes lo viven: ven y oyen, tocan e incluso degustan (caso de que Lc 24,43 Vulg. sea auténtico). Pero el acento no recae en las experiencias sensibles, sino únicamente en el objeto. Y éste, el Cristo vivo, se muestra *por sí y desde sí.* Este es el significado del ὤφθη que aparece en textos decisivos (1 Cor 15,3ss: cuatro veces; Lc 24,34, en el encuentro con Simón; Hch 13,31; a propósito de las apariciones a Pablo, Hch 9,17; 16,9; 21,16). En los LXX sirve esta palabra, sobre todo, para denominar la manifestación de Dios o de seres celestes «normalmente inaccesibles a los ojos» [120], porque los sentidos humanos no podrían sufrirlo y porque a Dios no puede vérsele sino cuando él mismo se digna libremente manifestarse. La palabra dice, pues, más que «visión» [121]: incluye que el puente del conocimiento va del objeto al sujeto. Es lo que subrayan los relatos de las apariciones del Resucitado cuando le presentan no como un hombre mortal, sino «con figura extraña» (Ps.-Mc 16,12), mientras «sus ojos estaban cegados y no podían reconocerlo» (Lc 24,16; cf. Jn 20,15; 21,4; quizá también 24,41). Orígenes ha destacado, sobre todo, esta espontaneidad del Resucitado al manifestarse [122]. Puede también darse una revelación gradual, un desvelamiento dentro del ocultamiento («¿no ardía nuestro corazón?»: Lc 24,32). Tenemos, pues, que ὤφθη es el «término más usual para referir las teofanías y las angelofanías» [123] y sobre todo las teofanías que provocan terror, duda,

[119] H. Schlier, *op. cit.*, 38.—[120] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 56.

[121] K. H. Rengstorf, en la p. 58, quiere ver en el uso de la palabra una protesta de la cristiandad contra la hipótesis de las visiones.

[122] *Luc. hom.*, 3: Rauer, 9, 20-23. De ahí que Orígenes considere posible que Jesús se apareciera a unos transfigurado y a otros sin transfigurar. *Comm. in Mat. ser.*, 35: Klostermann-Benz, 11, 65; *Comm. in Mat.*, 12, 37-38: Klostermann-Benz, 10, 152-154.

[123] J. Kremer, *op. cit.*, 86; sobre todo acerca del «ángel de Yahvé», Ex 3,2; cf. Hch 7,30.35; otros ejemplos en J. Kremer, *op. cit.*, 35.

admiración, etc.[124]. En el lenguaje de la Escritura ὤφθη «significa la irrupción de lo oculto e invisible en el ámbito de lo visible»[125]. Resulta así un término especialmente adecuado para calificar el punto álgido de la intervención del Dios de la alianza tal como lo hemos descrito en la sección anterior. De este modo, en la aparición del Hijo se expresa la suprema vitalidad y espontaneidad de aquel que «se aparece». No vale la categoría de pura visión[126], «ni es tampoco suficiente hablar de 'visiones objetivas'»[127]. Es absolutamente preciso hablar de «encuentro»[128]. Sólo entonces se está reconociendo la personalidad precisa de «quien sale al encuentro»[129]. No quiere esto decir que la identidad material del «aparecido» con el Crucificado acaparara el interés en la aparición. Lo que se afirma es que esa identidad debe quedar totalmente fuera de duda (de ahí que muestre las manos y los pies y, en Juan, el costado) para que pueda hacerse patente la verdad de toda la revelación, tanto del AT como del NT[130]. Sólo así se prueba que Abrahán hizo bien «al creer en Dios, que da vida a los muertos» (Rom 4,17) y que suspiró por ver el día de Cristo y lo llegó a ver de verdad (Jn 8,56). Pueden someterse a una crítica exegética estricta las palabras que Jesús dirigió a sus discípulos. Sin duda que están muy estilizadas[131]. Pero ello no resta nada al hecho de que lo esencial en la manifestación de Jesús fue que Jesús habló: «La realidad primaria de la palabra no es que afirma un contenido objetivo: la palabra es primariamente revelación de la persona y es signo... La palabra del Resucitado es interpelación... Es historia que se sitúa en el contexto total de la historia y emerge de ella»[132]. Y es palabra que llega al corazón: «¡María!» (Jn 20,16)[133].

β) Con ello nos situamos ante el segundo punto, cuya definición exige recurrir a expresiones varias, como *persuasión, conversión, confesión.* W. Künneth habla de una «conciencia subyugada por fuerza»[134], y H. Schlier habla igualmente de «verse forzado»[135]. Lo que se trata de describir con esas palabras es que en el encuentro los discípulos, más que reconocidos, se sienten traspasados. Más incluso: que el Jesús con quien se encuentran es en sí mismo tal,

[124] W. Künneth, *op. cit.,* 84. Le pone limitaciones U. Wilckens, *Überlieferungsgeschichte,* 56. Ὤφθη no es la única expresión. Alterna con muchas otras: análisis crítico en H. Grass, *op. cit.,* 186-189. Pero Grass tiene interés en limitar el sentido de la expresión al de «ver» o «ser visto», pues considera que el fenómeno original fue «un encuentro en visión de tipo visionario», «un ver que hizo nacer a la fe» *(op. cit.,* 258). Más aún se adelgaza la consistencia del ὤφθη en W. Marxsen. Lo que en Grass se llama aún «hipótesis objetiva de visión» *(op. cit.,* 233s) es en Marxsen el «resultado» de una fe «que cuenta con visiones objetivas» y llega «por una interpretación reflexiva a la afirmación: Jesús ha sido resucitado por Dios». Piensa Marxsen que, junto a ésta, conoce el NT otra interpretación posible: *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem,* 22s. Para la crítica de la teoría de Marxsen, cf. J. Kremer, *op. cit.,* 115-131, así como U. Wilckens, *op. cit.;* G. Delling, *op. cit.;* B. Klappert, *op. cit.,* 45-51.

[125] G. Koch, *op. cit.,* 58.

[126] J. Kremer, *op. cit.,* 61, n. 110.

[127] *Ibid.,* 63.

[128] G. Koch, *op. cit.,* 295ss.

[129] «Pues lo decisivo en el hecho de las apariciones es que los discípulos *reconocieron* a *Jesús,* a su Rabí, en aquel que se les apareció» (U. Wilckens, *op. cit.,* 51).

[130] G. Koch, *op. cit.,* 48-49.

[131] H. Grass, *op. cit.,* 250-253.

[132] G. Koch, *op. cit.,* 303.

[133] «El pastor conoce a sus ovejas y las llama por su nombre (Jn 10,3), y cuando ellas oyen su voz, le reconocen a él» (R. Bultmann, *Johannes,* op. cit., 532).

[134] *Ibid.,* 102.—[135] *Op. cit.,* 46, 63.

que les conoce y entiende mucho mejor de lo que ellos mismos se conocen y entienden; es algo de lo que se ve en la triste confesión de los discípulos de Emaús. Sin duda que ya antes querían ellos de verdad creer, esperar, amar. Pero su fe había tropezado con barreras insalvables, acentuadas por la mala conciencia creada por su huida y por su negación. Su fe (fe bíblica en el Dios vivo) la había vinculado Jesús mismo a su obra y a su persona. Y así parece que, al morir Jesús, murió también la fe de sus discípulos. Los textos no nos dan pie a decir que, a pesar de esa muerte, pudiera «proseguir el asunto de Jesús» (W. Marxsen). De ahí que el mensaje de las mujeres no pueda volver a despertar la fe muerta de los discípulos (Lc 24,11). Sólo puede volver a despertarla el Resucitado al devolverles consigo mismo al Dios vivo [136]. Con los Once, al igual que con Magdalena junto al sepulcro, debe de ocurrir algo semejante a lo que ocurrió con Pablo camino de Damasco: caer a tierra, al menos espiritualmente (Hch 9,4). Esta conversión de toda la postura interna se parece existencialmente a una confesión: provoca miedo (Mc 16,8; Lc 24,37), reprensión (Lc 24,25; Ps.-Mc 16,14), remordimiento (Jn 21,17), una mezcla de miedo y gozo (Mt 28,8; Lc 24,41) y, finalmente, puro gozo pascual (Jn 20,21). Todo ello corresponde modélicamente a la realidad sacramental, regalo del Señor a la Iglesia en el día de Pascua (Jn 20,22s). Prosigue el comportamiento revelador y conversor de Jesús mientras vivía en la tierra y preludia su comportamiento judicial pospascual frente a su Iglesia en cuanto Señor ensalzado (Ap 2-3). Es quizá aquí donde con más hondura se manifiesta su identidad, al ser él, como persona viva, la personificación de la espada justiciera de Dios. Pero incluso las más fuertes palabras de juicio son ya palabras de salvación, como se ve en el episodio de Tomás.

γ) Este poder que convierte y trastrueca los corazones es el que hace que los discípulos *reconozcan* por primera vez *la divinidad del Resucitado*. Es impensable que una confesión así hubiera podido producirse antes de la resurrección [137]. El simple hecho de que ande vivo entre ellos es para los discípulos una prueba de ambas cosas: que la pretensión absoluta que en los años pasados iba unida a su persona estaba justificada *y* que en él está presente el Dios vivo, quien por fin ha hecho valer su antiguo título: «El que hace bajar al hades y retornar del hades» (1 Sm 2,6; Dt 32,39; Sal 16,13; Tob 13,2). Estos dos aspectos no admiten ya ningún tipo de distinción. Por eso es la evolución de la cristología, desde la idea de exaltación del Siervo a Kyrios y Mesías (Hch 2,36) hasta Calcedonia, un proceso absolutamente consecuente. En los textos pascuales se habla por primera vez de que se adora a Jesús: dos veces en Mateo (28,9.17) y dos veces en Juan (20,16: «Rabbuní» es por aquel entonces un título divino; 20,18) [138]. «El predicado (en la confesión de Tomás) supera

[136] Sobre Jn 20,8, cf. *infra*.

[137] Parecen también producto de la perspectiva pospascual atributos como «Hijo de Dios» (Jn 1,49), «Cristo (Mesías)» (Mc 8,29), «Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Esto no quita que los discípulos pudieran y debieran tener elementos para comprender que la misión de Jesús venía de Dios: H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition* (1960), integrado ahora en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 39-65, sobre todo p. 49: «¿Es que acaso no pudo haber una confesión pospascual de Cristo por el hecho de que ya hubiera una confesión de Cristo —con todas sus diferencias— en el círculo prepascual de los discípulos?... Para que la realidad pascual se entendiera como 'cumplimiento', prepascualmente hubo de darse cuando menos una 'sospecha' mesiánica».

[138] Nótese el acusado contraste en Lucas: la fe prepascual de los discípulos de Emaús no pasa de la imagen de un «profeta, poderoso en palabras y obras ante Dios y ante todo el pueblo» (24,19).

todo lo afirmado acerca de lo terreno (y todo lo afirmable acerca de él según Juan) y enlaza con el prólogo y consiguientemente con el Preexistente, en cuya altura premundana vuelve a verse Jesús con la resurrección (Jn 17,5)» [139]. El hecho de que la confesión de Tomás se sitúe al final (en el primer final) del evangelio, enlazando tan claramente con el comienzo del mismo, hace de lo más inverosímil la idea de que el episodio de Tomás no tenga para Juan más que un interés periférico [140]. Recordemos también que el título de κύριος no es un título pagano introducido por comunidades helenísticas usurpando para Jesús prerrogativas divinas. Esta tesis de Bousset olvida «que ya en los relatos pascuales galileos se ha experimentado el poder del Kyrios y que, por consiguiente, la fe en el Kyrios surgió ya en aquellos tiempos pascuales... La aclamación del Kyrios, que nos relata el NT, tiene estructuras esenciales distintas que la aclamación de los cultos mistéricos. Se refiere al caminar histórico de Israel, cuando Israel clamaba a su Dios... Dios revela en Cristo su esencia. Y Cristo es el nombre de Dios, la manifestación de su esencia» [141].

δ) Los evangelistas coinciden en atestiguar que sólo a partir de la realidad pascual comprendieron los discípulos el sentido de la anterior vida de Jesús y de la totalidad de la Escritura. Esta afirmación recibe la más sólida confirmación por el hecho de que los evangelistas salpican de luz pascual toda su pintura de la vida de Jesús [142]. Hasta entonces no habían tenido, en el mejor de los casos, más que tímidos atisbos, y esos tímidos atisbos se vinieron abajo con la muerte de Jesús. Pero con la resurrección adquiere todo ello una *coherencia* tal, que no pudo menos de deslumbrar la visión espiritual de la primera comunidad y llevarla de descubrimiento en descubrimiento a la hora de leer las «Escrituras». «Las proyecciones de conocimientos pospascuales sobre la vida histórica de Jesús no pueden, por tanto, liquidarse con el argumento de 'formación de leyendas'... Responden plenamente al 'asunto' del evangelio, en cuanto el evangelio de la resurrección es una realidad» [143]. Lo decisivo en este caso no es que determinadas palabras del AT puedan ahora leerse y valorarse como profecías de modo nuevo [144], sino que las γραφαί, el AT en conjunto, adquieren una síntesis superior imposible de obtener desde el mismo AT [145]. Partiendo del cumplimiento total, pudieron legítimamente destacarse a una luz cristológica determinados textos: unos siguieron en primer plano (sobre todo Is 53); otros (como Sal 16,8-11), tras utilizarse temporalmente, volvieron a caer en desuso. Lo importante del hecho lo destaca Lucas: es Jesús mismo, el Jesús resucitado, quien interpreta las Escrituras cristológicamente: «todo cuanto habían anunciado los profetas» (24,25); «debe cumplirse todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los Salmos sobre mí» (24,44), y Lucas llega incluso a cambiar en esta línea el mensaje de los ángeles a las mujeres en el sepulcro (24,7). La Palabra personal de Dios se explica a sí misma frente a la Iglesia en su tradición. En esta autointerpretación incluye su propia prehistoria veterotestamentaria, así como su propia historia terrena. Sean pre o

[139] G. Delling, *op. cit.*, 87.
[140] H. Grass, *op. cit.*, 70.
[141] G. Koch, *op. cit.*, 64s.
[142] «Todo el NT fue escrito en la perspectiva del hecho de la resurrección» (F. V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord,* Nueva York 1956, 31). «Es totalmente acertada la afirmación de que la presentación evangélica de Jesús se hace del principio al final a la luz de la vivencia pascual» (G. Kittel, *Der historische Jesus,* en *Mysterium Christi* [1931] 64s).
[143] W. Künneth, *op. cit.*, 152-153.
[144] Recopilación de estas pruebas de Escritura en H. Grass, *op. cit.*, 262.
[145] J. Kremer, *op. cit.*, 53s.

pospascuales las formulaciones de los anuncios de la pasión, lo cierto es que pospascualmente se las toma y se las pone a la luz de la necesidad histórico-salvífica: «¿No sabíais que era preciso que el Cristo padeciera todo eso y así entrara en su gloria?» (Lc 24,26). La primera comunidad necesitaba esa interpretación global de la Escritura para, a base de las relaciones espirituales, reconocer la posición clave de Jesús. En su predicación y catequesis se sirvió una y otra vez del binomio «promesa-cumplimiento». En cambio, Juan piensa que el Señor es «plenitud» (1,16), hasta tal punto que no *necesita* que nadie dé testimonio a su favor —ni Moisés ni el Bautista— para redondear su plenitud. Su verdad es tan evidente, que los testimonios de la Escritura y del Bautista son una concesión externa para aquellos que buscan creer, y no parte integrante de la verdad de Cristo [146]; Jesús se basta a sí mismo. No altera en nada esta comprobación el hecho de que tanto la comunidad palestina como la cristiandad helenista (cf. cartas de Pablo) utilizaran acerca de la pasión y la resurrección un lenguaje, unos conceptos y unas imágenes ya establecidas a partir del AT [147]. Juan mismo no tiene reparo en decir que «recordaron» lo que antes no habían entendido (2,22; 12,16) [148]. Marcos, quien escribe todo su evangelio en una perspectiva pospascual (1,1), busca cómo hacer plausible el que Jesús pudiera haber pasado «inadvertido». Para ello se sirve de la teoría del secreto mesiánico: Jesús prohíbe que se le dé a conocer, y los discípulos, además, están incomprensiblemente ciegos. Por eso tiene su parte de razón N. A. Dahl cuando a los sucesos pascuales los califica de *interpretandum,* ya que eran tan imprevistos para los discípulos, que sólo situándolos en el contexto histórico-salvífico total podían llegar a entenderlos [149]. Siempre que esto no quiera decir que los sucesos pascuales se les presentaron a los discípulos como algo irracional que dé lugar a puras «interpretaciones». Los sucesos pascuales se les presentaron como el centro pleno de sentido que ordenó magnéticamente a su alrededor todos los elementos fragmentarios de las Escrituras.

ε) En la crítica a G. Koch hemos aludido a que Jesús se aparece de paso y de despedida. Este tema, la *misión,* es el envés del último motivo pascual. A aquellos que le han visto y que sobre todo han recibido su Espíritu les pone Jesús en camino hacia los hermanos. «Como el Padre me ha enviado, yo os envío a vosotros». Estas palabras de Juan (20,21) resuenan con no menor fuerza en Lucas (24,47-49; Hch 1,8) y en Mateo (28,18-20). El impulso misionero prevalece sobre todo lo demás. Lo que antes de Pascua se llamó «seguimiento» (seguimiento que en ocasiones se convirtió en una especie de ensayo de misión: Lc 10,1; Mt 10,5.16), después de Pascua se llama definitivamente misión. Y esa misión tiene ahora las dimensiones que desarrolla el cuádruple «todos» del epílogo de Mateo, de acuerdo con las dimensiones que alcanza el poder del Kyrios: la base es que Jesús tiene «todo poder en el cielo y en la tierra»; «todos los pueblos» a lo largo del espacio y del tiempo es la extensión; «a guardar todo lo que os he enseñado» es la catolicidad de lo encargado, y «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» es la garantía. Una misión así sólo puede producirse después de la resurrección. «El primitivo apostolado cristiano no depende del envío histórico de los discípulos por el Rabí de Nazaret, sino que está fundado por las apariciones del Resucitado» [150].

[146] Ph. Seidensticker, *op. cit.,* 124s.

[147] E. Lohse, *Die alttestamentlichen Bezüge zum ntl. Zeugnis vom Tode Jesu Christi,* en *Zur Bedeutung des Todes Christi* (Gütersloh 1967) 104.

[148] H. Schlier, *op. cit.,* 53.

[149] *Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte,* en *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann; Tubinga 1964) 14.

[150] W. Künneth, *op. cit.,* 92.

Se apoya internamente en los encuentros con el Resucitado —con los cuatro rasgos descritos—, de tal modo que sin ellos sería imposible. La misión es el fin principal de las apariciones que, lejos de ser fin en sí mismas, fundan la Iglesia. Es también la misión lo que distingue la fundamental vivencia paulina de Damasco de todas las demás experiencias místicas o carismáticas de Pablo (cf. Rom 1,5). La misión al «servicio del mundo» es el perfecto seguimiento de Cristo, quien en un sentido pleno vino a «servir» a toda la obra creadora y salvadora de su Padre (Lc 22,27 *par.*). Para hacer posible un seguimiento de tal envergadura infunde Jesús en los discípulos su Espíritu, que les «moverá» por todos los caminos del mundo de su historia (Rom 8,14).

2. *Estado de la exégesis*

a) La aporía y los intentos de solución.

Todos los hechos salvíficos del Dios vivo, desde Abrahán (Rom 4,17), se encaminaban a la resurrección de los muertos. Si esto es así, resulta que ese acontecimiento final, cuya «primicia» y cuyo iniciador es Jesucristo (1 Cor 15, 20; cf. Mt 27,53), no puede ser un acontecimiento que nada tenga que ver con la *historia* de la salvación por el hecho de que la trascienda bajo todos los aspectos. Ahora bien, ese acontecer final de la resurrección rompe radicalmente el marco de la existencia humana limitada por el nacimiento y la muerte, supera el «viejo eón» «actual» y funda el «futuro» (Heb 6,5). Según eso, se puede decir *a priori* que la resurrección no puede ser un suceso *intra*-histórico, si tomamos la historia en el sentido usual que nosotros conocemos y si medimos lo que en ella sucede con los medios de «comprobación» corrientes o con los científicamente depurados. Lo que la «historia» es para nosotros puede servir, a lo más, como término *a quo* de un «camino» no comprobable intrahistóricamente (sustraído por completo al espacio y al tiempo), camino que sólo en sentido metafórico puede calificarse de «ida», «marcha» o «subida», o «ser elevado» o «ser glorificado» (Juan), de «no estar ya aquí» (Mc 16,6), de «ser arrebatado hacia arriba» (Lc 9,51; Hch 1,2.11ss; 1 Tim 3,16; Ps.-Mc 16,19). Y sólo metafóricamente podemos describir el término *ad quem* como «cielo», «Padre», «estar sentado a la diestra de Dios», etc. Este hecho que supera a la historia no puede presentarse *dentro* de la historia más que de un modo paradójico, inaprehensible por los enunciados y los métodos históricos. El «camino» que recorre el Resucitado no se puede seguir, aunque no fuera más que porque ese «camino» no existe hasta que el Resucitado lo recorre. Es más, el caminante mismo es en este caso «el camino» (Jn 14,6), al igual que él mismo es «la resurrección» (Jn 11,25). Con ello se pone a sí mismo como la categoría complexiva dentro de la cual podrán tener lugar otras «idas» y «resurrecciones», que superarán también al viejo eón y serán «escatológicas».

Lo único que intrahistóricamente se puede comprobar es que el sitio donde él yacía estaba vacío, «ya no está aquí» (Mc 16,6). Y es obvio que ese «no» en modo alguno da pie a seguir la pista a un camino que conduce fuera de nuestra historia. (Sería de lo más ingenuo interpretar el hecho salvífico final en el sentido de la antigua imagen del mundo a base de pisos, de un modo intracosmológico y como algo «mítico». Ya lo anteriormente dicho sobre una convergencia de las imágenes bíblicas para expresar un contenido que las sobrepasa está prohibiendo una interpretación así). Desde dentro de la historia no puede menos de ser la tumba vacía un fenómeno ambiguo. «Al carácter único y escatológico de la resurrección» se debe el que «no pueda 'probarse' en el

sentido en que hoy entendemos nosotros eso de probar... Lo único que se puede probar es la convicción misma de los testigos y de la primitiva Iglesia» [1]. Ahora bien, lo único que nos queda no es el relato de la tumba vacía. Tenemos otros relatos más importantes que nos refieren cómo hombres mortales se encontraron con el Resucitado. Y esos encuentros despertaron en esos hombres la convicción de que aquel a quien ellos conocían por el antiguo eón, aquel mismo «se les había presentado después de su muerte dándoles muchas pruebas (τεκμηρίοις) de que vivía» (παρέστησεν ἑαυτόν: Hch 1,3) desde el nuevo eón. Es decir: ese presentárseles fue tan vivo, que sin ser prueba en el sentido de un procedimiento probativo científico, tuvo el valor de una evidencia objetiva insuperable. Tan evidente y tan objetiva, que además de hacer de su vida un testimonio de esa realidad, vieron que a partir de esa realidad habían de dar una interpretación global nueva del mundo y de la historia. Contemplada intrahistóricamente, esta convicción de los testigos es también un fenómeno psicológico ambiguo —en otro plano de todos modos que la «tumba vacía»— según se crea o no se crea a los testigos, o según se considere objetiva o subjetiva (o lo que es lo mismo, nacida de su idea del mundo) la evidencia de que ellos dan testimonio. En el testimonio de los testigos, en el kerigma eclesial de la resurrección de Cristo, se dividen los espíritus. Y si la teología es una ciencia *(sui generis),* pertenece entonces a su estructura fundamental el que por medio de ella pase la divisoria entre la fe y la incredulidad; o mejor, la divisoria entre la fe y la incredulidad pasa por medio del examen de los datos sobre los cuales la teología está construida. Ese examen de los datos, cuando se hace científicamente, se llama exégesis. Por eso dice acertadamente H. Schlier que la resurrección es para la exégesis un «problema límite». Frente a este objeto se ve la exégesis «en seguida enfrentada a una elección: reinterpretar el objeto según los criterios que implica la historia en cuanto visión del mundo y reducirlo a puro componente de una determinada 'época histórica'», o rendirse a la evidencia propuesta, evidencia que «no está 'históricamente asegurada', pero que es mucho más, ya que se puede decir que se impone por convicción histórica». «Es la evidencia de un fenómeno que se muestra imparcialmente por sí mismo» [2]. Se puede decir con W. Pannenberg que la evidencia que brilla en el testimonio es «patente a todo el que tenga ojos para ver» [3], y más desde el momento en que «los hechos en los cuales ha manifestado Dios su divinidad... son evidentes por sí mismos dentro de su propio contexto histórico» [4]. Pero cabe la posibilidad de relativizar «todo ese contexto histórico» desmitologizándolo. Por eso han de ser dichos ojos los «ojos iluminados del corazón» (Ef 1,18), la «oculata fides» (Tomás de Aquino) [5]. Estos ojos son los únicos que pueden ver la figura de la revelación tal como ella se presenta [6]. Una visión un tanto imparcial de los hechos reconoce a partir de la historia «que al menos en el momento de la decisión, cuando Jesús fue apresado y condenado, no tenían los discípulos certeza alguna de este tipo (es decir, de que Jesús fuera a resucitar). Huyeron dando por perdida la causa de Jesús. Algo debió de ocurrir para que en poco tiempo se produjera un cambio total en su ánimo y se lanzaran además a una nueva actividad y a fundar la comunidad.

[1] J. Kremer, *op. cit.,* 134.
[2] H. Schlier, *op. cit.,* 69-70.
[3] *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung,* en *Offenbarung als Geschichte,* editado por W. Pannenberg (Gotinga 1961) 98.
[4] *Ibid.,* 113-114.
[5] *S. Th.* III, q. 55, a. 2 ad 1.
[6] Cf. a este propósito mi libro *Schau der Gestalt* [Herrlichkeit, I] (Einsiedeln ²1968).

Este 'algo' es el núcleo histórico de la fe pascual» (M. Dibelius)[7]. Esta frase, a menudo citada, marca bien el tipo de divisoria en la cual el método intramundano se ve invitado a seguir abierto a una realidad fundamentalmente indomeñable con sus métodos. Tampoco ayuda a pasar este límite el tipo de analogía que comienza por echar puentes intrabíblicos que puedan luego —de modo problemático— elevarse a antropología general u «ontología fundamental»[8]. Ya sabemos cómo todas las analogías convergen en esta cima «carente de analogías».

Difícil será, por tanto, calificar la resurrección, en cuanto paso del antiguo al nuevo eón, de «suceso intramundano real... en el espacio y en el tiempo humano»[9]. Y será difícil calificarla así a pesar de que el Dios vivo se manifiesta realmente *en* este mundo, *dentro* de este espacio y de este tiempo, y a pesar también de que el Resucitado ha transpuesto nuestro tiempo y nuestro espacio, es decir, nuestro mundo como tal, a su nuevo orden de existencia (de σῶμα πνευματικόν)[10]. La fórmula de G. Koch —Cristo «ha resucitado a la historia»— podría ser correcta si expresara que el nuevo eón encarnado por Cristo se da inmediatamente a quienes viven en mortalidad. Pero Koch desquicia la fórmula al equiparar resurrección y aparición. Todo intento de traducir en imágenes y conceptos ese encuentro único de los eones es, *a priori*, problemático. Lo más que se puede lograr son aproximaciones, circunloquios bienintencionados, lo mismo que la luz filtrada por un prisma da lugar a una transición continuada de los colores, pero a la vez a los mayores contrastes (verde-rojo, amarillo-azul). Los relatos pascuales de los evangelios están en continuidad entre sí, pero a la vez en contraste parcialmente irreconciliable. En nuestro tercer apartado describiremos el sentido teológico de cada una de las franjas de color (reproducciones parciales de un blanco que ningún color puede reproducir). Pero en este apartado diremos aún algunas palabras sobre la situación en que al exegeta le coloca esta descomposición de colores.

Comenzando por lo más general, diremos que esta situación consiste en que la dificultad o la imposibilidad de armonizar los relatos se puede superar acudiendo a las afirmaciones de fe o a la antropología del tiempo, según la decisión básica del investigador. Es más, dentro de esta opción básica, y a menudo en posiciones intermedias entre ambos extremos, se toman *pre-decisiones parciales* (que desde la situación del exegeta puro es preciso tomar), de las cuales depende el que los textos se ordenen de uno u otro modo. Dentro del método filológico-histórico es inevitable tomar tales decisiones previas que colocan los textos en una perspectiva determinada. Pero se puede comprobar que es diverso el alcance de tales decisiones en sus repercusiones teológicas. Ninguna de tales opciones es teológicamente indiferente, pero algunas son relativamente periféricas[11] (el problema, por ejemplo, de si las angelofanías de las mujeres junto al sepulcro fueron «reales»). Otras, en cambio, son relativamente centrales y se aproximan más o menos a la opción fundamental (entre creer y no creer). Científicamente, se impone la máxima cautela ante tales opciones (a menudo

[7] Dibelius-Kümmel: *Jesus* (Berlín ⁴1966) 117s. Cf. también la cita de F. C. Baur, en H. Grass, *op. cit.*, 233, quien reconoce que «no hay análisis psicológico que pueda penetrar en el proceso espiritual por el cual en la conciencia de los discípulos pudo darse el paso de no creer al morir Jesús a creer en su resurrección».

[8] W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 92ss.

[9] K. Barth, KD IV/1, 368.

[10] Es digno de consideración W. Künneth, *op. cit.*, 185-194: «Der christozentrische Zeitbegriff», reflexiones con las cuales un Teilhard de Chardin, a su manera, podría declararse de acuerdo.

[11] Sobre tales gradaciones, cf. W. Künneth, *op. cit.*, 108.

inconscientes); pero, de hecho, el contexto que se le asigne a un texto o la valencia que se le atribuya depende mucho de qué luz se arroje sobre él. No podemos aquí entrar a enumerar todos los problemas exegéticos ni a discutirlos con los métodos de la exégesis. Lo único que haremos será poner de relieve con algunos de los ejemplos más importantes la mutua dependencia entre exégesis y teología. Con ello pretendo establecer la conexión entre la afirmación dogmática fundamental e inconcusa de que Cristo ha sido resucitado (1) y el desdoblamiento de esta afirmación dogmática en imágenes y conceptos diversos (3).

Se discute el carácter unitario o heterogéneo de la antiquísima lista de testigos que Pablo presenta en 1 Cor 15,3-5. De todos modos, es tal la antigüedad de esa lista, que su composición no ha podido durar mucho tiempo [12]. Pablo remite a los corintios a testigos (entre los quinientos hermanos enumerados en tercer lugar) que en parte viven todavía y a los cuales se les puede preguntar. Sin duda que con su lista Pablo quiere ofrecer una serie de testimonios históricos, y muy probablemente en sucesión cronológica. Si esto es así, la teoría de Seidensticker, según el cual el ἐφάπαξ del v. 6 quiere decir «de una vez por todas» y resume todas las apariciones en una (como la narrada por Mateo), contradiría al enunciado paulino. Por los evangelios no conocemos más que tres de los seis encuentros que Pablo enumera: el encuentro con Pedro (aludido fugazmente por Lc 24,35; pero cf. Jn 21,15ss), el encuentro con los Doce y el encuentro con Pablo. No sabemos cuándo tuvo lugar, o si pudo en absoluto tener lugar, una aparición a «quinientos hermanos a la vez»; cuándo y dónde ha de situarse la aparición a Santiago. Las hipótesis enunciadas a este respecto divergen y nos dejan al aire [13]. No sabemos tampoco quiénes puedan ser «todos los apóstoles» (v. 7) distintos de los Doce (v. 5) [14]. Frente a esta antigua fórmula de fe tenemos, por un lado, las predicaciones apostólicas de los Hechos de los Apóstoles, que repiten la afirmación kerigmática sin adobarla, y, por otro, tenemos una tradición que muy probablemente es doble: la tradición de la tumba vacía y la tradición de las apariciones a los discípulos, tradiciones ambas que los evangelios combinan de diverso modo. Pero es claro que la resurrección de Jesús no fue anunciada por testigos que no tuvieran ya entonces algo que narrar sobre los encuentros con el Resucitado, por más reelaborados que estén sus relatos en su forma actual. Y dado que en el kerigma van siempre unidas la resurrección y la muerte de Jesús, estas narraciones hubieron de hacer frente al realismo de los sucesos de la pasión, con los cuales los oyentes estaban familiarizados («como sabéis»: Hch 2,22).

El problema se plantea así: ¿Podemos nosotros descubrir en los textos que tenemos a mano un trabajo de composición? ¿Y hasta qué punto?

1. Hay sin duda diversos textos cuyas junturas chirrían. «Los once que se adelantan a los discípulos de Emaús, ansiosos por contar su experiencia, con el anuncio gozoso de la visión de Pedro, cuadran mal con los discípulos que en

[12] J. Kremer, *op. cit.*, 84.

[13] ¿Quién puede probar que la aparición a los quinientos es la misma que la aparición a los once en Galilea narrada por Mateo (Seidensticker)? ¿Quién puede probar que no pudo tener lugar más que en Galilea al aire libre (Lohmeyer, v. Campenhausen)?, ¿que es idéntica al acontecimiento de Pentecostés (Dobschütz, Bousset y otros)?, ¿que no pudo tener lugar sino después de Pentecostés, ya que sólo después de Pentecostés era la comunidad lo suficientemente grande como para ello (Grass)?, etc. La reserva de Kremer es la única postura posible: lo único expreso es el hecho. Todo lo demás queda a oscuras (72). Dígase lo mismo de la aparición a Santiago.

[14] Sobre las diversas suposiciones, cf. H. Grass, *op. cit.*, 102-104.

la perícopa siguiente se aterran cuando aparece Jesús, y que sólo a fuerza de varias pruebas palpables llegan a convencerse» [15] (Lc 24,33-42). El que los ángeles en Mateo indiquen a las mujeres que digan a los discípulos que se vayan a Galilea y que allí verán al Señor cuadra mal con el que las mujeres mismas, de camino, es decir, en Jerusalén, contemplen una aparición del Resucitado. Es por otra parte inverosímil que Jesús se limite a repetirles las palabras que ya el ángel les había dicho (28,7-10). Es difícil creer, en Juan, que Magdalena esté dos veces en el sepulcro: que la primera vez lo encuentre vacío y sin ángeles; la segunda, con los mismos ángeles que aparecen en los sinópticos, pero sin nada que decirle, y que, finalmente, tenga un encuentro con Jesús.

2. Es un hecho que los relatos se van enriqueciendo. Con todo, se exige en este punto la máxima cautela, ya que tras la comprobación se ocultan no pocas veces pre-decisiones sobre la edad de los textos. El episodio de la sepultura parece irse enriqueciendo: José de Arimatea es, en Marcos, un «miembro respetable del Consejo, que esperaba también el Reino de Dios»; en Lucas, «un hombre bueno y justo, que no había asentido al consejo y proceder de los demás» (23,50s), y en Mateo, le tenemos (ya) como discípulo de Jesús (27,57); discípulo es también en Juan, pero discípulo clandestino, como Nicodemo, quien le ayuda a sepultar a Jesús (19,38s). Los apócrifos lo adoban mucho más [16]. En Mc 15,47 las mujeres contemplan cómo sepultan a Jesús, y luego, en la mañana del domingo, quieren seguir embalsamándole; en Mateo, las mujeres se quedan sentadas junto a la tumba, hasta que son relevadas por la guardia, sin que nada se diga de que vayan a ocuparse del cadáver; en Juan tiene lugar el embalsamamiento con gran lujo («con cien libras») ya al sepultarle. Otro *crescendo* lo tenemos en el progresivo descargo de los discípulos que huyen y que ni junto a la cruz ni en el entierro están presentes (hasta llegar a Jn 18,8). Es también patente la exculpación progresiva de Pilato [17]. Es también probable que el tema de la duda de los discípulos haya ido acentuándose por motivos apologéticos, y más si se tiene en cuenta que en los apócrifos debe el Resucitado echar mano de medios exagerados para acabar con esas dudas [18]. Se ve cómo se da una tendencia a reunir las apariciones, tanto localmente (en Galilea o en Jerusalén) como cronológicamente (en un solo día: Lc), y a presentar a la vez un «cuadro final» esquemático [19]. La ampliación del tiempo a cuarenta días presenta otro problema que luego trataremos. Se da quizá —sin olvidar que aquí se exige la mayor cautela— un desarrollo que puede calificarse de evolución hacia un «realismo cada vez más macizo» del Resucitado, hasta llegar a comer ante sus discípulos y a hacerles palpar su cuerpo. Si se toma como patrón la visión de Damasco, al parecer «más bien espiritual», y lo que Pablo dice del cuerpo espiritual, han de aparecer los relatos evangélicos como «toscas reducciones» con fines seguramente apologéticos [20]. Se entendería entonces por qué Lucas reduce a cuarenta días tales escenas «macizas». A esta última teoría hay que ponerle sus reparos: falta el estrato previo de Marcos; Mateo, con ser «posterior» a Lucas, no es «más tosco» que él, y Juan junta sin reparo ninguno rasgos totalmente espirituales con rasgos totalmente sensi-

[15] H. Grass, *op. cit.*, 38.
[16] H. Grass, *op. cit.*, 176ss.
[17] E. Haenchen, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh ²1967) 65. Sobre esto de tapar la huida de los discípulos, cf. ya Wellhausen, *Evang. Marci* (Berlín 1909) 136.
[18] H. Grass, *op. cit.*, 29.
[19] H. Grass, sobre el escenario: *op. cit.*, 91s, 120; sobre los cuadros finales: 114.
[20] Esta es la tesis central sustentada por Grass: *op. cit.*, 40s, 48s, 106s.

bles. Ni hay tampoco razón alguna para poner el tipo de aparición de Damasco como patrón de todas las apariciones pascuales.

3. Existen entre los diversos relatos ciertas acomodaciones que pretenden limar diferencias. Pero esas acomodaciones no siempre llegan a eliminar todas las contradicciones. También en ese caso ciertas opciones prefijadas determinan qué evangelio ha servido de substrato a otro. No tenemos por qué entrar aquí a discutir la teoría de que el epílogo de Marcos, que habla de que se promete una aparición en Galilea, sin narrarla luego, haya sido complementado luego por el «presbítero Arist(i)ón» con un «epítome propio» de las apariciones, resumen sobre todo de las escenas de Lucas. Lo que llama la atención es que la aparición a Pedro, que Pablo enumera en primer lugar, no nos la citen los sinópticos más que una vez, sin relieve y como *in obliquo* (Lc 24,34). «Ninguna tradición... nos narra qué vio y qué vivió Pedro». Quizá sea superflua la pregunta, si no se trata más que de «una fórmula eclesial de interés kerigmático»[21] («el Señor ha resucitado de verdad —ὄντως— y se ha aparecido a Pedro»), fórmula que Lucas ha tomado de Pablo o de la tradición de donde procede la fórmula de Pablo. Otro problema abierto es Lc 24,12: «Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido». ¿Es esto un resumen de Jn 20,2-10 con la carrera de los dos discípulos hasta el sepulcro, de todo lo cual Lucas, por motivos de devoción, ha conservado al menos la visita de Pedro a la tumba? Esto parece más verosímil que suponer que Juan haya construido toda su sutil escena a base de ese único texto de Lucas[22]. Las apariciones a los apóstoles se parecen tanto en Lucas y en Juan, «que uno puede preguntarse si los manuscritos de ambos no habrán sido concordados». En este caso parece también más probable que Lucas haya conocido y utilizado una tradición joánica[23]. Lo más difícil de precisar es la relación entre la aparición del Tiberíades en Juan y el episodio de la vocación junto al lago en Lc 5,1-11. Apenas se puede discutir el que ambos textos tengan como base un mismo hecho. Pero no se puede decidir cuál de las dos versiones está más cerca del origen. Y, como en el caso anterior, la decisión dependerá sobre todo de la antigüedad que se atribuya a la tradición joánica. No sería descabellado pensar que su núcleo lo constituye la primitiva aparición del Señor a los apóstoles en Galilea, de la cual formaría parte la escena en que Pedro recibe plenos poderes. En consecuencia, habría que situar ahí aquello de los «pescadores de hombres» y Mt 16,18-19. Un tanto fantástica, aunque digna de mención, es la idea de E. Hirsch, según el cual la aparición original a Pedro se obtiene juntando Mt 14,28ss y Jn 21,7[24].

Junto a estas comprobaciones de suturas, enriquecimientos y préstamos, todas ellas con su peculiar problematicidad, se puede preguntar aún si la crítica literaria puede con alguna certeza excluir determinados relatos como no histó-

[21] Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 97-98.

[22] Así, H. Grass, *op. cit.*, 34, 54. No se excluye lo contrario si al epílogo de Juan se le reconoce un carácter decididamente simbólico y alegórico; cf. *infra*.

[23] P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) 321-322.

[24] E. Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube* (Tubinga 1940) 3. Contra él W. Michaelis, *op. cit.*, 31-34. Contra todo tipo de retrotracción de relatos originariamente pascuales a la vida de Jesús: K. H. Rengstorf, *op. cit.*, excurso 4, 146-154. Sobre la relación entre Jn 21 y Lc 5, cf. M.-E. Boismard, *Le chapitre XXI de S. Jean. Essai de critique littéraire:* RB 54 (1947) 471-501. O. Cullmann mantiene que fue a Pedro a quien primero se apareció Jesús, lo cual hubo de reforzar su autoridad entre los discípulos. Cullmann intenta también explicar por qué se fue diluyendo el recuerdo de esta primera aparición: *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zurich ²1952) 64s.

ricos. Esto podría aplicarse a la leyenda de la guardia puesta en el sepulcro, que, además de ser exclusiva de Mt, manifiesta una intención apologética: en la base está la tendencia a atribuir a la tumba vacía una fuerza demostrativa, cosa totalmente ajena a los relatos más antiguos. Supone también una polémica con los judíos: el texto sería la réplica cristiana a la afirmación de que el cadáver había sido robado o trasladado a otro lugar. Los apócrifos acentúan la leyenda: incluso los enemigos de Jesús, los escribas, fariseos y ancianos, al cerrar la tumba con siete sellos, pasan a ser testigos de la resurrección [25]. Resulta, pues, que la narración de Mateo refleja una situación eclesiológica secundaria.

Todos los demás colores del prisma pueden reflejar, en diversas bandas, la luz original de la resurrección. Desde ninguna de las franjas puede asirse directamente esa realidad inabarcable. Como ya dijimos al principio, eso contraría su esencia. Existe con todo en las revelaciones divinas de la Biblia, dentro de su misma fragmentariedad, una coherencia —coherencia que manifiesta la obra de la inspiración divina— que surge de la coordinación del Señor que se revela y de la comunidad (tanto del AT como del NT) que cree y medita. Este encuentro es un fenómeno que no puede destruir crítica alguna.

b) Opciones de la exégesis

En lo que sigue citaremos las principales dificultades exegéticas de los textos pascuales, no para resolverlas y ni siquiera para tratarlas de modo relativamente completo, sino para mostrar cómo, en grados diversos naturalmente, las «hipótesis» —se podría traducir por «pre-decisiones»— de los investigadores las sitúan a una luz que hasta cierto punto satisface.

α) El problema del *epílogo de Marcos* nos sitúa ante una opción pura. La abrupta interrupción del evangelio es de lo más extraña. «O el epílogo original no ha existido, o se ha quitado adrede, o se ha perdido casualmente» [26]. La tercera posibilidad sería la más satisfactoria si contase a su favor con la menor prueba. La pérdida de la última hoja —con el episodio pascual a que alude el ángel en los últimos versículos— hubo de producirse muy pronto, pues ni Mateo ni Lucas pudieron ya leerla. Esto es improbable. ¿Se habrá quitado adrede por haber en él algo que estorbaba a la predicación de la Iglesia primitiva, o por ser o parecer incompatible con otras tradiciones que pretendían imponerse (sobre todo la tradición de Jerusalén que representa Lucas)? Se abre un camino de especulaciones sin fin y sin base, que van a depender de las pre-decisiones que los exegetas tomen en otros problemas [27]. ¿O habrá que admitir que Marcos quiso realmente concluir con 16,8: «Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo»? ¿Basta con recordar que Marcos hace a menudo desembocar las narraciones de milagros en el terror de los testigos? El que la perícopa quede concluida [28] no significa de por sí que la obra esté terminada. ¿Piensa Marcos que la aparición pascual no pertenece ya a la historia de Jesús, a pesar de que escribe toda esa historia a la luz pascual? [29]. ¿Hay un reparo (Ed. Meyer) o una disciplina del arcano (J. Jere-

[25] Evangelio de Pedro, 28-29 (Schneemelcher, I, 122s).
[26] H. Grass, *op. cit.*, 16.
[27] Cf. H. Grass, *op. cit.*, 16-23.
[28] R. Bultmann, *Synoptische Tradition* (Gotinga ³1957) 309, n. 1, con L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Lund 1925) 9-11.
[29] Cf. H. Schlier, *op. cit.*, 52.

mias)? En Marcos y en los demás evangelistas no hay lugar para afirmar nada semejante. ¿O será que Marcos, como opina Marxsen [30], hace coincidir parusía y aparición en Galilea (con lo cual todas las demás apariciones se vendrían por tierra, por legendarias)? H. Grass considera esta idea «más descaminada aún» [31] que la de que los oyentes no notaron que faltara el epílogo por conocerlo ya a través del kerigma. Pero G. Koch vuelve a radicalizar la posición de W. Marxsen al plantear el problema decisivo de la vivencia de la comunidad ante la parusía: «¿Procede en Marcos la resurrección de la interpretación de la comunidad que transfiere a Jesús una cristología del Hijo del hombre? ¿O es la resurrección la respuesta de la comunidad a la revelación del Kyrios?». Esa revelación, que Koch interpreta como experiencia de la «presencia del Kyrios», es la «razón y el fundamento sobre el cual escribe Marcos su evangelio» [32]. También en esta interpretación equivaldrían resurrección y parusía, y eso no responde en absoluto a la nota apocalíptica de Marcos. El que la pregunta siga abierta es punzante, porque no sabemos si del epílogo (¿que falta?) podemos y debemos o no hacer un teologúmeno. Pero el exegeta no ha podido dar hasta ahora al teólogo ninguna indicación positiva. Por eso el teólogo no tendrá por ahora más remedio que interpretar el epílogo de Marcos en el contexto de los demás evangelios, sin cometer la osadía de relativizar a los demás en aras de una teología de la parusía especial de Marcos.

β) Ante una opción de tipo totalmente distinto nos sitúa el problema de *Galilea y Jerusalén*. Por lo que toca a las apariciones, los relatos nos hablan de ambos lugares. Marcos es el primero en remitir claramente a Galilea. Le sigue Mateo, pero incluyendo la aparición de Jesús a las mujeres en las cercanías del sepulcro. Juan (si es que se acepta el apéndice final) mantiene la dirección Jerusalén-Galilea, pero «integra» una aparición a Magdalena junto a la tumba, al estilo de Mateo, y la aparición a los Doce en Jerusalén, al estilo de Lucas, único que sitúa todas las apariciones en Jerusalén. La orden de ir a Galilea (Mc 16,7), que según Marcos se basa en una predicción de Jesús (14,28), predicción que no se recoge en Mateo (Mt 28,7, a pesar de Mt 26,32) [33], queda luego desvirtuada por medio de un hábil giro (Lc 24,6). Si se opta por señalar a Galilea como lugar de las primeras apariciones, no es necesario pensar que haya sido una palabra del ángel o una indicación de Jesús el motivo del cambio de lugar. Puede pensarse que los discípulos huyeron, lo cual, además de ser difícil por causa del sábado, hace imposible el que las mujeres notificaran al tercer día que la tumba estaba vacía (Grass) [34]. O puede también pensarse que los discípulos se quedaran en Jerusalén hasta el tercer día y que, al recibir la inquietante notificación de las mujeres, salieran dirigidos por Pedro, en quien se había cumplido la promesa de Jesús (Lc 22,31s) (H. v. Campenhausen). En ambas hipótesis debe de haber tenido lugar en Galilea una primera aparición a Pedro y luego una segunda a los Once. Y estas dos apariciones se revistieron de un colorido galileo tal, que Lucas, el único que cita la aparición a Pedro, tuvo que desnudarla de todo carácter narrativo (24,34) para trasladar su contenido concreto al relato

[30] *Der Evangelist Markus* (Gotinga ²1959). El substrato de Marcos lo reconstruye Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga 1936). Para él son los relatos de apariciones la objetivación que da fe de un tránsito, un «centro móvil» hacia la parusía (p. 13).

[31] H. Grass, *op. cit.*, 289, 300, la califica de «fantástica». H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (edición revisada y aumentada; Heidelberg 1966) 38, considera «un tanto chocante esta mezcla de ideas mitológicas e ideas de la teología moderna» y piensa que su fundamento bíblico es «más que frágil».

[32] G. Koch, *op. cit.*, 38-40.

[33] Cf. Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 88.

[34] *Op. cit.*, 113-116.

de la vocación, que pertenece al material exclusivo de Lucas (Lc 5,1-11). Es posible que la «tercera» aparición en Juan (21,14) contenga rastros de la primera y de la segunda [35]. No acaba de verse en la reconstrucción de H. v. Campenhausen por qué «el golpe decisivo que lo echó todo a rodar... tuvo que ser el descubrimiento de la tumba vacía» [36]; o más exactamente, por qué la notificación de las mujeres hubo de ser lo que a los discípulos les decidió a marcharse. Frente a todo esto queda en situación un tanto difícil la tesis que sitúa en Jerusalén las primeras apariciones. Lucas, el único que desarrolla dicha tesis consecuentemente, está guiado por motivos teológicos (E. Lohse) [37]; y el origen jerosolimitano de la fórmula de fe de 1 Cor 15,3-5, en el que trata de apoyarse H. Conzelmann [38], no es argumento suficiente. No se habla de que «se marcharan» o «huyeran» a su tierra, ni tampoco de que, a más tardar en Pentecostés, «se volvieran». Pueden señalarse diferencias temáticas y teológicas entre las apariciones de Galilea y las de Jerusalén [39]. Pero eso no explica el origen de la doble tradición. Es cierto que la tumba tiene una especie de tendencia a atraer cerca de sí las apariciones [40]. Pero difícil será decidir si la tradición jerosolimitana del sepulcro y la tradición galilea de las apariciones estuvieron originariamente unidas (como en la hipótesis de la «marcha») o «surgieron independientes» [41] para luego entrelazarse.

γ) El problema de la tumba vacía plantea otro tipo de cuestiones. A favor de su historicidad habla el que no pueda aducirse como *prueba* de que Cristo resucitara [42] y el que la tradición más antigua no la utilice apologéticamente: lo único que en un principio provocó la tumba vacía fue miedo y desconcierto [43]. «El descubrimiento de la tumba vacía es un signo ambiguo que prepara las apariciones pascuales, y que sólo ellas explicarán» [44]. «La tumba vacía no es una prueba de la resurrección. Es un indicativo y un signo de la misma». Será la voz del ángel la primera en explicar por qué la tumba está vacía [45]. Reina una fuerte división de opiniones sobre si la vieja fórmula paulina que cita el entierro implica lo de la tumba vacía, y en caso afirmativo, si eso se debe únicamente al horizonte mental judeo-apocalíptico, para el cual resucitar no puede ser otra cosa que revivir un cadáver materialmente [46]. De la

[35] Algunos apócrifos apoyan la hipótesis de Galilea, sobre todo el Evangelio de Pedro, 58 (Schneemelcher, I, 124).

[36] *Op. cit.*, 50.

[37] E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums* (1961) 8s; J. Kremer, *op. cit.*, 69.

[38] RGG³ I, 699s; igualmente, W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basilea 1944).

[39] G. Koch, *op. cit.*, 46.—[40] H. Grass, *op. cit.*, 120s.

[41] H. Schlier, *op. cit.*, 9.—[42] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 60-62.

[43] W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen:* ZNW 47 (1956) 243-267. Para Nauck son los relatos sobre la tumba vacía tradiciones muy antiguas y seguras, pero en su forma más antigua hubieron de aludir únicamente a las apariciones pascuales, sin constituir un testimonio independiente.

[44] L. Goppelt, *op. cit.*, 216.

[45] H. Schlier, *op. cit.*, 28-29.

[46] Kremer piensa que la tumba vacía «se supone y va implícitamente atestiguada cuando Pablo alude a que le enterraron...» (38s); en la nota 33 aduce a favor una larga serie de autores. Después de que Grass ha tratado al detalle lo que significa «cuerpo espiritual» (146-173), v. Campenhausen en las siguientes ediciones de su análisis es menos categórico que en la primera: «Probablemente» (primera edición: «sin lugar a duda») cuenta Pablo con una transformación y transfiguración real del cuerpo muerto y, en ese sentido, con que la tumba quedó «vacía» (20). Künneth aduce el análisis un tanto antiguo de K. Bornhäuser, *Die Gebeine der Toten* (Gütersloh 1921), como si Pablo

historicidad del hecho de que la tumba se encontró vacía apenas si se puede dudar, a pesar de que sin tumba vacía no habría podido proclamarse en el ámbito judío (y menos en Jerusalén) que Jesús había resucitado. Pero es también cierto que ese hecho se utilizó después apologéticamente, como no podía menos de suceder desde el momento en que un signo en sí ambiguo, como es éste, hubo de sufrir en seguida una interpretación polémica por parte de los oponentes [47]. Hay quien dice que esa tendencia apologética del relato de Mateo «entra también en juego en el Evangelio de Juan» [48], sobre todo cuando Jesús aparece como «jardinero», ya que el jardinero Judas era una figura que en la réplica judía habría trasladado el cadáver de Jesús sin saberlo los cristianos. Esto es insostenible. Lo más que se puede admitir es que Juan utiliza para sus fines alegóricos y simbólicos temas de la discusión apologética [49]. Se ha preguntado también si el extraño detalle de que el epílogo de Marcos deje al aire el encargo dado por el ángel a los discípulos no estará trasluciendo una tendencia apologética. Creo que quien más razón tiene es H. v. Campenhausen cuando dice que esta incoherencia (que Mateo y Lucas eliminan) supone «un viraje secundario e intencionado de la tradición». Otra cosa es que este cambio de la tradición pretenda proteger a los discípulos, haciendo que ellos no tengan nada que ver con la tumba. Con ser en absoluto posible, esta tesis produce la impresión de ser artificiosa. Si es acertada, entonces hay que tachar como añadidura Lc 24,12, y hay que dejar de tomar como histórica la escena de la carrera de Jn 20,3-10 (de donde podría proceder el versículo aludido de Lucas). El estado del epílogo de Marcos no permite decidir el problema. La cristofanía a las mujeres aducida por Mateo (que tiene un equivalente en Juan) es juzgada de

pensara claramente que la tumba hubo de quedar vacía (W. Künneth, *op. cit.*, 96s) dentro del horizonte de la mentalidad judía, horizonte al que Pablo escapa hasta cierto punto con su especulación del cuerpo espiritual. A pesar de 2 Cor 5,1, parece que la pauta en ese difícil texto la da la palabra y la idea de que lo mortal «queda consumido» en lo inmortal (v. 5; cf. 1 Cor 15,55). Pero con ello no queda dicho que Pablo conociera la tradición histórica de la tumba vacía, ni que esa tradición haya existido al margen de todos los problemas del horizonte mental, ni que dicho horizonte mental siga teniendo vigencia para nosotros. A la primera pregunta responde E. Stauffer afirmativamente con energía: «Sólo una crítica falta de crítica puede seguir calificando de leyenda la noticia de la tumba vacía. Todos los indicios históricos y todo el examen crítico de las fuentes están diciendo que la tumba de Jesús estaba vacía en la mañana de Pascua» *(Entmythologisierung oder Realtheologie,* Stuttgart 1949, 20; cf. E. Stauffer, *Der Auferstehungsglaube und das leere Grab:* «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 6 [1954] 146s). H. Grass sigue manteniendo que todo ello podría ser una leyenda, con una reserva: ninguno de los argumentos en pro de la historicidad le parecen «concluyentes» (183), y la «laguna en la prueba histórica de la tumba vacía es muy pequeña» (184). Sobre el segundo problema escribe acertadamente J. Kremer (apoyándose en W. Künneth, *op. cit.*, 85; cf. también P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens,* Gütersloh ²1941, 27): «En una visión puramente teórica y abstracta puede darse una resurrección de los muertos, la recreación del hombre espiritual y corpóreo, aun siguiendo el cadáver en el sepulcro» (143); por consiguiente, la tumba vacía no es más que un *signo.* Pero signo sigue siendo en todo caso, sea cual fuere el horizonte mental que se acepte.

[47] En Mateo es evidente esta tendencia, y su relato sobre la exigencia de que Pilato ponga una guardia (27,62-66; 28,4.11-15) está lleno de contradicciones (H. v. Campenhausen, *op. cit.*, 29). El relato anda cerca de las exageraciones de los apócrifos, donde las precauciones para asegurar la tumba «llegan a lo fantástico» y se aduce toda una serie de testigos neutrales y hostiles, que en el Evangelio de Pedro, a diferencia de todos los evangelios, asisten al hecho de la resurrección.

[48] H. v. Campenhausen, *op. cit.*, 31s.

[49] Cf. *infra,* 3.

modos distintos. La principal objeción es la siguiente: «Es incomprensible que el Resucitado se aparezca a las mujeres en Jerusalén y a los discípulos los mande a Galilea» [50]. Pero con P. Benoit puede también hacerse por encontrar en Jn 20,2-10 (en conexión con Lc 24,12) rastros de la más antigua tradición: una visita de Pedro al sepulcro, sin aparición, y una cristofanía a Magdalena (que habría reproducido Mateo sumariamente) [51]. El problema de la cristofanía a las mujeres está, además, mezclado con el problema de la prioridad entre las mujeres y los apóstoles. De él nos ocuparemos más adelante (3).

δ) Unido también con este problema, aunque en conjunto de menos interés, está el de las *apariciones angélicas* en la tumba. En Marcos tenemos un ángel («un joven») que explica por qué la tumba está vacía. En Lucas aparecen dos ángeles con la misma función. En Mateo baja del cielo un ángel luminoso, vuelve la piedra de la tumba y explica por qué está vacía. En Juan no tenemos al principio ángel alguno, sólo el aterrador vacío de la tumba. Luego, en la segunda escena de la Magdalena, son dos los ángeles, pero que nada explican, con lo cual parecen haber perdido lo propio de su función (cf. con todo *infra,* 3) [52]. Quien ya *a priori* esté contra la presencia de *angeli interpretes* no verá en esas apariciones más que la escenificación de inspiraciones y certezas internas. En su favor habla la ligera corrección de Mateo sobre Marcos: en Marcos remite el ángel a las palabras de Jesús («allí le veréis, como él os dijo»: Mc 14,28); en Mateo, en cambio, les envía el ángel (a pesar de Mt 26, 32) por su propia cuenta a Galilea («mirad, que os lo he dicho»: 27,8). Tendríamos entonces que esto quiere decir lo siguiente: «Lo que a los discípulos les llevó a Galilea no fueron unas palabras de Jesús, sino las palabras de un ángel, es decir, la fuerza del impulso divino» (Ph. Seidensticker) [53]. Se *puede* eliminar aquí el papel de los ángeles, al igual que en la anunciación, el nacimiento, la tentación y la ascensión. Pero ¿es eso correcto si se tiene en cuenta toda la revelación bíblica...?

ε) La antigua fórmula de fe contiene la afirmación siguiente: Cristo «fue resucitado *al tercer día* según las Escrituras». La interpretación del «tercer día» es difícil y controvertida entre los exegetas. Sin duda que J. Kremer tiene razón: «La explicación más simple y más obvia es que la alusión al tercer día descansa en un hecho histórico, y ese hecho es o el descubrimiento de la tumba vacía o las primeras apariciones del Resucitado» [54]. Esto hace que, aunque en sí misma la resurrección sea indatable, pase a ser, al menos en cuanto a su conocimiento, un hecho histórico comprobable como la muerte y el sepelio. Sería también posible que el «según las Escrituras» se refiriera, al menos primariamente, a la resurrección como tal (punto donde culmina, como hemos visto, la intervención salvadora de Dios), y que al «tercer día» se refiera en el

[50] H. Grass, *op. cit.,* 27.

[51] P. Benoit, *Marie-Madeleine et les disciples au Tombeau selon Jean 20,1-18,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Homenaje a J. Jeremias; 1960) 14ss. De modo similar, C. H. Dodd, *The Appearences of the Risen Christ,* en *Studies in the Gospels for R. H. Lightfoot* (1957) 18s.

[52] Sobre todo ello: P. Gaechter, *Die Engelserscheinungen in den Auferstehungsberichten:* ZKTh 89 (1967) 191-202.

[53] *Op. cit.,* 88. A base de Mt 28,6 y 10 no se puede argumentar, ya que es Jesús quien ahí repite las palabras del ángel. Las palabras del ángel tienen la prioridad.

[54] J. Kremer, *op. cit.,* 45. H. v. Campenhausen se pronuncia por el descubrimiento de la tumba vacía al tercer día, *op. cit.,* 11-12, 42, 59. Quien desplace a Galilea las primeras apariciones difícilmente podrá contar con una indicación cronológica así. Esta objeción la lanza Grass, *op. cit.,* 129, contra F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ^{2}1964).

mejor de los casos indirectamente [55]. El único texto que con cierta base puede aducirse como «prueba de Escritura» es Os 6,1s en la versión de los LXX: «Después de dos días nos sanará. El tercer día nos levantaremos (o resucitaremos: ἀναστησόμεθα) y viviremos ante él». La exégesis rabínica sacó de este texto «que la resurrección de los muertos se producirá al tercer día después del fin del mundo» [56]. Pero en contra de la referencia a este texto habla el hecho de que el NT no lo aduce nunca. Esto llevaría, caso de no aceptar como válida la explicación histórica sencilla, a una explicación «dogmática», que cuenta a su favor con una multitud de alusiones, pero con ninguna prueba concluyente. Los paralelos del mundo religioso están muy lejos de un kerigma palestino [57] y el texto es demasiado primitivo como para que tenga un origen cultual (celebración del domingo) [58]. La relación del signo de Jonás de Mt 12,40 con la estancia de Jonás «tres días y tres noches en el vientre del cetáceo» es una construcción posterior, como demuestra la comparación con Lc 11,29ss y Mt 16,4. Pero quizá no haya que tomar el «tercer día» en sentido cronológico estricto, como parece indicar ya la formulación del signo de Jonás a que acabo de referirme. Por otra parte, el «tercer día» es paralelo de «al cabo de tres días» [59]. Podría en absoluto significar un breve lapso. Pero es más probable que signifique que lo anterior vuelve tras una interrupción. Además de las palabras en que Jesús predice que «al cabo de tres días resucitará», J. Jeremias encuentra otro tipo totalmente distinto de palabras en que se habla de tres días. Al cabo de tres días dice Jesús que reconstruirá el templo (Mc 14,58 *par.*). «Hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; al tercer día acabo» (Lc 13,32). Hoy y mañana y al día siguiente debe caminar; luego sufrirá en Jerusalén el destino de los profetas (13,32-33). Al cabo de breve tiempo dejarán de verle, pero al cabo de otro poco volverán a verle: hoy, comunión con él; mañana, separación, y al tercer día, vuelta (Jn 16,16) [60]. Es también curioso que a Elías se le busque tres días después de ser arrebatado al cielo y no se le encuentre (2 Re 2,17). Otros intentos de explicación podemos aquí pasarlos por alto [61]. En resumen: hay que elegir entre la explicación histórica (de la cual podemos eliminar las predicciones de Jesús como *vaticinia ex eventu)* y una explicación dogmática e histórico-salvífica un tanto vaga, a la cual parecen aludir algunas palabras de Jesús, y cuyo trasfondo concreto podría ser alguna de las ideas de aquel tiempo.

ζ) Lucas es el único en aducir (Lc 24,51; Hch 1,2) y describir (Hch 1,9) cómo el Señor *sube al cielo* ante sus discípulos. Este hecho lo data Lucas en su

[55] J. Kremer, *op. cit.*, 35, 49.

[56] H. Grass, *op. cit.*, 137.

[57] Resurrección de Osiris o de Atis (Adonis) al tercer día: textos y bibliografía en H. Grass, *op. cit.*, 133.

[58] J. Kremer, *op. cit.*, 51; H. Grass, *op. cit.*, 131s.

[59] Textos en J. Kremer, *op. cit.*, 47, n. 55.

[60] J. Jeremias, en B. Klappert, *op. cit.*, 180. Cf. también Ph. Seidensticker, *Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte:* ThGl 57 (1967) 299-305: la fórmula no hace sino proclamar que se ha dado el giro hacia la salvación; no incluye una datación exacta. Esto lo prueba Seidensticker a base del lenguaje de los LXX.

[61] Sobre el tema: J. Dupont, *Ressuscité «le troisième jour»:* «Biblica» 40 (1959) 742-763. Sobre ello, E. Lohse, *Die alttestamentlichen Bezüge zum neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi,* en *Zur Bedeutung des Todes Jesu,* loc. cit., 108; J. B. Bauer, *Drei Tage:* «Bb.» 38 (1958) 354-358; Fr. Mildenberger, *Auferstanden am dritten Tag nach den Schriften:* EvTh (1963) 265-280; Fr. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen:* «Biblica» 35 (1954) 313-319; K. Lehmann, *Auferweckt am Dritten Tag nach der Schrift* (Friburgo 1968; publicado después de concluido este trabajo).

segundo libro al cierre de los *cuarenta días* durante los cuales estuvo Jesús apareciéndose a sus discípulos (Hch 1,3)[62]. No supone dificultad alguna pensar que esta cifra de cuarenta días es un número redondo. Sin duda que tiene que ver con las historias de Moisés[63] y Elías[64] y con la estancia de Jesús en el desierto. Cuarenta es aquí un número sagrado[65]. La dificultad reside en esa distinción entre resurrección y ascensión y en el sentido de esa época especial de apariciones intercalada entre ambas. Volvemos a toparnos con opciones exegéticas. Hay quien piensa que los relatos pascuales primitivos o no hablaban de apariciones, o hablaban a lo más de apariciones espirituales, del tipo de la visión paulina de Damasco o de la escena ideal del Kyrios exaltado en Mateo, y que las escenas cada vez más terrenas y realistas (de Lucas y de Jn 20,19ss) no son más que simplificaciones apologéticas. En ese caso sería preciso que —secundariamente— se estableciera una divisoria entre el tiempo de dichas apariciones y el tiempo ulterior de la Iglesia, cuando lo decisivo son el Espíritu y la fe de quien no ve. Esta hipótesis parece que se pasa de la raya: ¿Quién puede decir *a priori* de qué modo haya de manifestarse el Resucitado, cuando la resurrección carece de analogías? ¿Por qué ha de ser la visión de Damasco, sobre cuyo realismo nada sabemos además, el canon de todas las demás visiones? Los representantes de esta hipótesis, así como aquellos que se interesan por la uniformidad de la relación de Cristo con la comunidad[66], derribarán la barrera puesta por Lucas entre el tiempo de la resurrección (tiempo de la revelación) y el tiempo de la Iglesia, y al obrar así encontrarán un fuerte apoyo en los numerosos textos que ven la resurrección y la ascensión como una misma realidad: el Hijo humillado es ensalzado por el Padre, es entronizado como Kyrios y está sentado a la derecha del Padre[67]. Incluso el libro de los Hechos pone ese tipo de textos en boca de los apóstoles (por ejemplo, 2,32s; 5,30; 13,33). Esto parece significar que el mismo Lucas no ha visto contradicción alguna entre una «ascensión» que se identifica con la resurrección y una manifestación de esa ascensión al final de la época de las apariciones. H. Schlier y G. Lohfink han seguido hasta el final el camino abierto por P. Benoit. Lohfink piensa acertadamente que en una realidad que sucede fuera del espacio y del tiempo del antiguo eón no cabe distinguir entre una *glorificatio in fieri* y una *glorificatio in facto esse*. Por consiguiente (como vio certeramente Benoit), Jesús, que ya con la resurrección misma había subido al Padre, era libre de manifestar a sus discípulos ora este aspecto, ora el otro, sin que deba introducirse aquí factor ninguno cronológico. (Donde más clara se ve la distinción sería en dos escenas de Juan, de las cuales hemos de ocuparnos todavía: Jn 20,11-18, *in fieri;* Jn 20,19-23, *in facto esse).* Los discípulos hubieron de ser en Lucas testigos de ambos aspectos, aspectos que no presentan la cosa misma, sino sólo su manifesta-

[62] Para lo que sigue, cf. sobre todo: P. Benoit, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 161-203; íd., *Himmelfahrt:* HaagBL², 738ss; A. M. Ramsey, *What was the Ascension?:* «Stud. N. T. Soc. Bull.» 2 (1951) 43-50; G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten:* ZKG 66 (1954-55) 209-253; H. Schlier, *Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften:* «Korr. blatt des Coll. Canisianum» 95 (1961) 2-11, recogido luego en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 227-241; G. Lohfink, *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi:* «Catholica» 17 (1963) 44-48.

[63] Ex 24,18; 34,28; Dt 9,11.15.18; 10,10; cf. los cuarenta años de marcha de Israel por el desierto.

[64] 2 Re 19,8.

[65] H. Grass, *op. cit.,* 48.

[66] Es, naturalmente, el caso de G. Koch: al resucitar Cristo a la historia, su encuentro con la comunidad es siempre el encuentro primero: *op. cit.,* 279-280.

[67] Discusión de estos textos en P. Benoit y G. Lohfink.

ción (Hch 5,30ss). Podemos estar totalmente de acuerdo con H. Conzelmann cuando habla de que Lucas «desapocaliptiza» el tiempo de salvación [68]. Pero no hay que perder de vista que Lucas establece relaciones totalmente directas, tanto entre la resurrección y la ascensión (entre las cuales intercala la época terrena de los cuarenta días) como entre la ascensión y la parusía (entre las cuales intercala la época terrena del Espíritu Santo y de la Iglesia). A lo primero nos hemos referido hace un momento, al recordar cómo Lucas yuxtapone en los Hechos de los Apóstoles ambos tipos de exaltación. Lo segundo es patente en el modo cómo la nube del Hijo de hombre de Daniel desempeña en la ascensión el papel de «vehículo escatológico» y cómo los *angeli interpretes* subrayan la igualdad entre desaparición y regreso. Puede, por consiguiente, aceptarse que Lucas establece una cierta periodización del tiempo de salvación, sin que por ello haya de negarse que la última aparición de Jesús reviste el carácter peculiar de bendición y despedida. Pues «en un número indeterminado de apariciones puede manifestarse una y otra vez la misma realidad ultraterrena. Las manifestaciones son sucesos históricos distintos, pero la realidad manifestada es siempre la misma. La plenitud infinita de la realidad ultraterrena no puede manifestarse nunca plenamente en la finitud» (G. Lohfink) [69].

3. *Desarrollo simbólico de los aspectos teológicos*

a) Necesidad de los símbolos.

Cuando una realidad radicalmente ultraterrena se manifiesta a testigos que se mueven en el espacio y en el tiempo está exigiendo de ellos, además del margen de adhesión libre, un margen de interpretación en palabras e imágenes humanas, margen éste que el intérprete tiene derecho a exigir tanto en fuerza de su propia libertad como por la precariedad de medios con que se enfrenta su necesidad de expresarse. La diferencia que aquí aflora la califica G. Koch de diferencia entre figura y configuración [1]. Tanto las palabras como las imágenes (escénicas) no pueden pasar de ser «enunciados límite» [2] de una realidad que, por absorber en sí toda la realidad del antiguo eón, desborda por todos los costados la capacidad del mismo. Según como se interprete el concepto de «mitología», puede decirse que esas imágenes que contienen «sagas sacras» son «míticas» [3], o se puede también prescindir de esa expresión, tantas veces mal utilizada, para hablar de que «es necesaria la traducción» a un «lenguaje simbólico» y que «ya los apóstoles se decidieron por la elección de los conceptos y modos objetivos de expresión» [4]. A menudo se ha hecho notar que la proliferación de «sagas» o «leyendas» no atenta necesariamente contra la historicidad [5]. Con todo, para volver a nuestra imagen, las legítimas descomposiciones

[68] H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974).
[69] *Op. cit.*, 73.

[1] G. Koch, *op. cit.*, 17s, 53, 73, 224s.
[2] W. Künneth, *op. cit.*, 89.
[3] W. G. Kümmel distingue entre «rasgos míticos imprescindibles» y prescindibles a la hora de traducir en lenguaje humano la revelación de Dios. Los rasgos míticos «prescindibles» dependen de la época y hay que desmitologizarlos: *Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament* (1947), citado según B. Klappert, *op. cit.*, 94-104, sobre todo 99. Cf. J. Schniewind en *Antwort an R. Bultmann,* en *Kerygma und Mythos* I (Hamburgo ^{5}1967) 79-84.
[4] W. Künneth, *op. cit.*, 55s. Cf. H. Schlier, *Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* loc. cit., 43-44.
[5] W. Nigg, *Der Glanz der Legende* (Zurich 1964); H. Grass, *op. cit.*, 301.

de lo único e indecible en muchas manchas de color pueden conducir a una oposición entre las mismas. El sentido auténtico de cada uno de los enunciados es un sentido *teológico* y a la vez, y por ello mismo, kerigmático. Para captarlo, el camino no es el de intentar a toda costa concordarlos en el plano de lo terreno y visible. Lo primero que hay que hacer es captar su enunciado propio, hasta cierto punto independiente (algo así como cada uno de los dichos de los evangelios), y concordarlos por referencia a la fuente trascendente común que ellos expresan. Con este principio general pierden relieve los problemas cronológicos y topográficos de las apariciones. Esto no quiere decir que haya que ceder unilateralmente la palabra a una «teología kerigmática» [6]. Pero no se puede perder de vista la «dialéctica propia» de los relatos: Jesús «es reconocido sin ser reconocible. Está presente poniéndose al alcance y a la vez sustrayéndose. Hace que le toquen y se niega a que le toquen. Está corporalmente presente, pero de un modo celeste inaprehensible». En los evangelios «conviven tradiciones distintas y en parte contradictorias con ligeros intentos de armonización» [7]. Así habla H. Schlier. Y K. Barth se expresa en la misma línea: «Nadie nos obliga a traducir en formas expresables lo inexpresable que ellos testifican... Lo único que puede hacer toda traducción de ese tipo es velar y borrar lo decisivo que ahí está dicho» [8].

La resurrección y ascensión de Cristo es escatológica para nuestro mundo temporal y mortal. Debió de comenzar por concebirse como parusía, para pasar luego a distinguirse de ella *(quoad nos)*, quedando siempre en estrecha relación con la misma. Tanto los enunciados protológicos como los escatológicos —del tipo del Génesis y del Apocalipsis— no pasan nunca de ser enunciados límite. Su lenguaje gira alrededor de un centro móvil. Los enunciados pascuales son tan sobrios [9] y se atienen de tal modo a ese centro, que resultan asombrosos si se los compara con los productos de la literatura apócrifa. Ya vimos cómo en más de una ocasión están *a medio camino* entre la imagen y el mito decidido. En cambio, los apócrifos entran de lleno en el mito. Y lo que a los relatos evangélicos les impide traspasar la barrera del mito no es un gusto estético, sino la norma del enunciado teológico, que así lo exige. Lo objetivo de un encuentro pascual puede objetivarse de diversas maneras: es el caso de los tres relatos de Damasco, ligeramente divergentes: el autor realiza conscientemente variaciones sobre un tema fundamental, sin alejarse de la enunciación del mismo objeto [10]. El hecho de que no se traspase la barrera de lo mítico, o con otras palabras: el hecho de que el mundo mítico sea irrelevante en la perspectiva teológica de la exposición, hace que los enunciados bíblicos sigan teniendo valor para nosotros por encima de los cambios que se produzcan en nuestra visión del mundo y que no sea necesario hacer en ellos (a base de una desmitologización) tachaduras o correcciones de importancia. Los «hechos desnudos» (en cuanto puede haber hechos desnudos en la historia humana) vienen revestidos de modo tal, que dejan ver su alcance teológico. Lo histórico es reconocible tras lo kerigmático. E histórico quiere decir en este caso que el Resucitado, que ha pasado a estar más allá de la historia, se pone en relación con determinadas personas situadas en el espacio y en el tiempo. Ciertos enunciados teológicos pueden poseer un peso tal, que lo histórico haya de acomodarse a ellos,

[6] Cf. las enérgicas protestas de H. Grass, *op. cit.*, 300-302, así como los acentos puestos por W. Pannenberg.
[7] H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, loc. cit., 21; cf. 37.
[8] KD IV/1, 377.
[9] H. Schlier, *op. cit.*, 12.
[10] G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus* (Stuttgart 1965).

hasta dar la impresión de que de lo histórico se ha hecho una escena alegórica. Los testigos de la resurrección pusieron toda su vida al servicio de ese testimonio. Ellos responden de su testimonio como expresión de la verdad de lo *sucedido* y no como verdad poética.

b) ¿Cómo sucedió la resurrección?

Se ha acentuado siempre con razón que cuando el Padre resucitó al Hijo no hubo testigos, como tampoco los hubo en el acto de la encarnación. Y, con todo, ambos son sucesos de salvación fundamentales *para* el hombre, y Dios no los realiza sin el hombre, al igual que la pasión no se realizó sin que el hombre cooperara. Es evidente que no basta el que María compruebe luego que está encinta, como no basta tampoco que las mujeres encuentren la tumba vacía. Mateo ha sentido esta insuficiencia, y eso le hace acercarse a las fronteras de lo mítico, aunque no llega a atravesarlas: sin llegar a hacer a las mujeres testigos de la resurrección misma, las hace presenciar cómo un ángel relampagueante abre la tumba (28,2s). Lucas y Juan, cada uno a su modo, van más allá. Ya dijimos cómo para Lucas la resurrección y la ascensión son fundamentalmente lo mismo: cuando en el Monte de los Olivos los discípulos son testigos de la desaparición camino del Padre (sólo se ve la desaparición; la nube hace que el viaje se pierda en lo invisible), están ellos «viendo» el punto final de aquello cuyo punto inicial «vio» María cuando habló con el ángel de la anunciación. Son testigos de la «prueba» conclusiva (Hch 1,3). A su manera lo es también Magdalena en la mañana de Pascua, pues se encuentra con el Señor cuando «todavía no se ha ido al Padre», a medio camino entre muerte y vida, cielo e infierno, en pleno acontecer de la resurrección. A esa *resurrectio in fieri* debe ella dar su conformidad: en vez de retener al que está resucitando (Jn 20,17), debe dejarle hacer, al igual que María hubo de dejar hacer al Espíritu que la cubrió con su sombra, y al igual que María de Betania, con su gesto de amor, estaba de antemano de acuerdo con todo lo que el Señor dispuso, incluso con su muerte y sepultura. En los tres quicios de la redención *in fieri* se recaba el sí de las tres Marías, símbolo sin duda de la Iglesia que cree y ama *(personam Ecclesiae gerens).* Puede, naturalmente, decirse que nos encontramos ante «una representación de lo más mitológica» [11]. Pero si se mira lo que teológicamente quiere decir esa representación, desaparece completamente lo mitológico, sobre todo desde el momento en que no hay movimiento local y sí un suceso que no se puede expresar de otro modo y en el cual debe tomar parte el hombre creyente a toda costa *(in actu primo).*

A la narración se le notan las puntadas: llama la atención que los dos ángeles no interpreten nada, que los ángeles y Jesús dirijan a María la misma pregunta, que María diga tres veces que al Señor se lo han llevado de la tumba (v. 2.13.15), que se vuelva dos veces (v. 14.16). Parece que se ha trabajado sobre fuentes más antiguas, sin lograr una unidad literaria final. Sin embargo, María es la que con los ojos «vendados» busca al desaparecido y se inclina hacia el vacío del sepulcro, donde aquél debiera yacer. Los ángeles radiantes que «están sentados donde había estado el cadáver de Jesús, el uno a la cabecera y el otro a los pies», hablan sin palabras un lenguaje elocuente: miden el vacío y visibilizan el reverbero de su gloria: en ellos está presente de modo indecible el desaparecido. También la doble «vuelta» es teológicamente acertada: la una es una vuelta física hacia el desconocido, que es Jesús; la otra, al oír pronunciar su nombre, es una vuelta espiritual hacia el Señor divino. Lleno

[11] H. Grass, *op. cit.,* 60.

del sentido teológico más alto está el cambio del deseo de retenerle (Juan hubo de corregir a Mateo, en quien las mujeres consiguen las dos cosas: asirle y ser enviadas [Mt 28,9s]) por la misión de hacer de testigo ante los hermanos, misión que María cumple al pie de la letra (contra Marcos) [12].

En las «vueltas» de María, vueltas que en último término serán volver del Señor, que se va, a los hermanos, se refleja el cambio de situación operado tanto en las mujeres como en los discípulos por la indicación de los ángeles de la resurrección y de la ascensión. En Lucas entran las mujeres en la tumba, pero no encuentran el cadáver. Al encontrarse con los ángeles se asustan y «hunden los ojos en tierra» (24,5). Este hundir los ojos en tierra lo interpretan los ángeles: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí. Ha resucitado». Los discípulos, en la ascensión, siguen mirando al que ha desaparecido, «sin retirar la vista del cielo». El aviso de los ángeles es ahora inverso: «¿Qué hacéis ahí mirando al cielo?». Hasta que el Señor vuelva no habrá ya nada más que ver. Se les remite a la misión encomendada por el Señor (Hch 1,7-8). Ahora toca caminar por el mundo.

c) El estado del Resucitado.

Ya expusimos antes cómo el estado del Resucitado es absolutamente único y original (1). Lo es teológicamente: en la extrema distinción de estados —abajamiento el más profundo y exaltación la más alta, abandonado por Dios y uno con Dios— se manifiesta la extrema identidad de la persona, e incluso la identidad de «actitud» (Flp 2,5), como lo expresa Juan al unir las contradicciones en forma de «exaltación» y «glorificación», o con la imagen del Cordero degollado en el trono. En ambas fases está en juego la sublimidad divina de la obediencia del Hijo como muestra del amor trinitario en sí mismo y de cara al mundo [13]. Ahora bien, dado que este hecho único supone el giro de los eones y la función del mundo nuevo tras la muerte del antiguo, no se puede precisar de antemano la cercanía o lejanía, la semejanza o desemejanza con que Jesús resucitado se apareció a sus discípulos. No hay, pues, base para poner como patrón de todas las demás apariciones una forma determinada de aparición, como puede ser la de Pablo o la última de Mateo.

En todos los episodios pascuales encontramos el tema de que el Señor se manifiesta libremente. La «extraña figura» en que se aparece puede sonar a mítica. Y de hecho, H. Gunkel eliminó como legendario el episodio de Emaús, porque recuerda el antiguo mito de dioses que de incógnito se juntan a los caminantes, y pudo tener su origen en la *Ilíada* o en el Génesis [14]. ¿Es ésta una razón convincente, cuando ese tema está exponiendo un factor distintivo de lo cristiano? Para llegar al reconocimiento no basta con hablar (en Lucas y Juan se da conversación sin reconocimiento): es necesario además el deseo de ser reconocido. Esto puede entenderse y casi postularse si partimos de la teología de la palabra de Dios, central en el AT. La conversación puede conservar la forma de velamiento total (María y el «jardinero»), ser un paso hacia el desvelamiento («¿no ardía nuestro corazón?») o dar paso al reconocimiento («¡María!»). Una vez que llega el reconocimiento, pueden producirse las más diversas reacciones: «Miedo y terror» (Lc 24,37), «duda» *(ibíd.,* 38), «gozo y asombro de quien no acaba de creérselo» *(ibíd.,* 41), «miedo y a la vez gran gozo»

[12] Sobre la unidad entre la ascensión lucana y la joánica, cf. G. Lohfink, *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi,* loc. cit., 68-75.

[13] Cf. K. H. Rengstorf, *op. cit.,* 22ss.

[14] *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Gotinga 1903) 71.

(Mt 28,8), puro «gozo» (Jn 20,20), y un reparo insistente en anudar la conversación que se les ofrece, un guardar distancias que es quizá equivocado, desde el momento en que Jesús parece provocar un ambiente de confianza total al prepararles aquella comida mañanera (Jn 21,12s; cf. Mc 9,32).

Tenemos aquí patentes dos libertades: el Resucitado es libre de manifestarse cuando y como quiere, y el hombre es libre (aspecto de la gracia pascual) de reaccionar como quiere. Aquí radica la importancia de la duda de los discípulos, tan cantada por los Padres (la duda de los discípulos refuerza nuestra fe). Puede que este tema de la duda haya sido utilizado y acrecido apologéticamente [15]. Pero eso no es aún razón suficiente para tacharlo de falso. No puede decirse que las manifestaciones del Resucitado no sean lo suficientemente poderosas como para imponerse por su evidencia. El episodio de Tomás muestra que el Resucitado puede revelarse con una soberanía que no deja lugar a dudas. La evidencia parece otras veces tan fuerte que supera las medidas humanas (Lc 24,41). Cuando asoma la duda, habrá que decir más bien que la libertad del Resucitado es tal que da de esa libertad al hombre con el cual se encuentra, pasando el hombre a ser libre de entrar o no entrar en relación. En el mismo sentido puede él ser el dominador absoluto (a quien se le «ha dado todo poder»: Mt 28,18) y, a la vez, llamar ahora por primera vez a los suyos «mis hermanos» (Mt 28,10; Jn 20,17). Es alguien a quien hay que adorar (Mt 28,9.17; Lc 24,52 [?]; Jn 20,28) y que «se sienta con ellos a la mesa» como en los viejos tiempos (Hch 1,4; Lc 24,41s; Jn 21,12s). Esta misma tensión la encontramos en Pablo: «en Cristo» somos «un cuerpo con él»; y a la par «está separado y lejos de nosotros ('arriba', 'en el cielo': 2 Cor 5,6; Flp 1, 23; Col 3,1) y presente y activo en medio de nosotros (Col 1,27)» [16].

Una razón más para tomar una postura escéptica ante la crítica del llamado «realismo macizo» de los episodios pascuales. El concepto mismo paulino de σῶμα πνευματικόν es un contrasentido interno si se le mira desde el antiguo eón. Decir que el cuerpo transfigurado de Cristo no puede ya comer ni beber, por no poder transferir nada del antiguo al nuevo eón, es una afirmación carente de prueba. Karl Barth se ha opuesto, también «macizamente», a ese espiritualismo crítico [17], y las reacciones no han sido muy amables que digamos. Ninguno de los evangelios está libre de eso que se ha dado en llamar realismo «macizo». Se mitifica a Marcos cuando se le asignan tendencias espiritualistas. Se ignora a Mateo cuando se le interpreta por sólo 28,16-22. No se puede interpretar a Juan esquivando el paso de Jn 20,1-18 a 20,19-28: ¿qué pudo obligar a Juan a añadir a su teología «espiritual» unas escenas «macizas» que, por otra parte, expresan tan adecuadamente su teología? Y es también obvio que las palabras «felices los que creen sin ver» nada dicen contra la validez de los testimonios oculares, ya que esas palabras están dichas desde la perspectiva de la segunda generación [18]. Quien espiritualiza unilateralmente los relatos pascua

[15] H. Grass, *op. cit.*, 29. En la escena conclusiva ideal de Mateo resulta el inciso de «pero algunos dudaron» «como una señal que estropea toda la atmósfera de la poderosa venida del Señor resucitado» (Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 91). Ante todo produce la impresión de esquemático. Sin duda que se ha metido aquí tomándolo de otros relatos más concretos, sin encajarlo bien en el relato actual.

[16] J. Kremer, *op. cit.*, 94.

[17] KD III/2, 530ss.

[18] H. Grass, *op. cit.*, 71s. Para todo el problema del ver y el creer en Juan, más complejo de lo que aquí podemos indicar, cf. O. Cullmann, *Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel; 1950) 52-61; Kl. Lammers, *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament* (Stuttgart ²1967); J. Mateos, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979) 842-884; Fr. Mussner, *Die johanneische Sehweise und*

les, casi seguro que tenderá también a espiritualizar unilateralmente la eucaristía eclesial [19].

Hay que mantener, finalmente, la tensión entre velamiento y desvelamiento de Dios en las palabras con que se cierra su revelación: «in tanta similitudine maior dissimilitudo» (DS 806): Dios se revela al máximo; y, al hacerlo, sólo puede revelarse como alguien que es totalmente distinto. Este principio abstracto reviste forma concreta en la historia de la salvación: según los enunciados claros de la Escritura, el Hijo no «resucita a la historia» (G. Koch seguido por J. Moltmann), sino que se despide para volver al Padre, y, en su lugar, envía al «otro Paráclito», al Espíritu, que interpreta y guía. La última revelación de Cristo se produce cuando vuelve a ocultarse. «Me buscaréis, pero no me encontraréis» (Jn 7,34); «desde ahora no me volveréis a ver» (Mt 23, 39). Incluso lo que el Espíritu revele a la historia seguirá siendo siempre signo de contradicción, no podrá imponerse en la historia más que indirecta y dialécticamente. Es más que osadía, es «escándalo e imbecilidad» el que Dios haga que el Resucitado «no se aparezca a todo el pueblo, sino nada más que a los testigos elegidos de antemano» (Hch 10,41) y el que Dios construya la fe de los pueblos sobre la precaria base de ese testimonio («Señor, ¿quién cree en nuestra predicación?»: Is 53,1 = Rom 10,16; y, con todo, «la fe viene por la predicación»: 10,17). Al Dios oculto, fiel a su alianza hasta el final, no pudo Jesús manifestarle sino «porque él mismo participó y sigue participando del ocultamiento de Dios» [20].

d) Fundación de la Iglesia.

α) Las apariciones del Resucitado desembocan de lleno en una *misión*. Cuando María, en vez de retenerlo, va a dar parte a los hermanos, está viviendo la resurrección. Los relatos rivalizan en énfasis y solemnidad: Lucas es el más prolijo: la gran lección sobre la Escritura y el reino de Dios desemboca en Lucas dos veces en misión (Lc 24,44ss). El Señor, por el poder absoluto que le ha sido concedido sobre todos los pueblos y épocas (cf. Dn 7,14), envía en Mateo a los discípulos por todo el mundo, provistos de la palabra y el sacramento (28,18ss). Juan hace salir esta misión de la misma misión trinitaria del Hijo: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo también» (20,21). Fue mucho lo que, en orden a fundar la Iglesia, quedó preparado en la época prepascual, en punto al seguimiento y a la instrucción de los discípulos. Pero el acto fundacional propiamente dicho no pudo tener lugar más que cuando el Resucitado culminó su obra y, en virtud de su muerte y resurrección, pudo insuflar su Espíritu en la Iglesia que trataba de fundar. Las palabras fundacionales y la conciencia de los apóstoles dan claramente a entender que esa Iglesia fue desde un principio de *constitución jerárquica*. La colación del oficio que nos narra Juan (Mateo anticipa quizá la fecha) funda el primado de Pedro. Pablo lo reconoce (a Pedro le llama siempre Cefas). Los discípulos, en cuanto testigos oculares de la resurrección, se saben llamados y enviados. Pablo, rezagado, cierra la serie de los enviados fundamentales por haber visto al Resuci-

die Frage nach dem historischen Jesus (Friburgo de Br. 1965); H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium* (1962), recogido en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 279-293; H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes:* ThZ 17 (Basilea 1961) 17-25. Más en Ph. Seidensticker, *op. cit.*, 108, n. 3.

[19] Cf. toda la problemática sobre Jn 6 y 7,38-39. Sobre ello, F. X. Durwell, *op. cit.*, 98ss.

[20] K. H. Rengstorf, *op. cit.*, 104.

tado (1 Cor 15,8). Nunca compiten con estos envíos fundamentales otras visiones y carismas (ni siquiera en Pablo). R. Sohm piensa que la constitución originaria de la comunidad fue carismática. Contra esta idea ha hecho notar acertadamente K. Holl que, al cerrarse la lista de fundadores, «inmediatamente la idea de autoridad y de tradición se eleva por encima del carisma» [21]. «En la comunidad cristiana encontramos desde el principio una jerarquía regulada, un orden puesto por Dios, un derecho divino de la Iglesia, una Iglesia como institución donde son recibidos los individuos» [22].

Los discípulos se congregan alrededor del Resucitado. Y el Resucitado mismo les descubre el *sentido total de la Escritura.* Se ven obligados a salir de sus estrechas y falsas perspectivas (Lc 24,19s) y aprenden a verlo todo desde la cima: la ley («Moisés»), los profetas y los libros sapienciales («Salmos») (Lc 24, 44s). El Resucitado mete en la memoria de la Iglesia la comprensión auténtica de la Escritura. A la Escritura le sigue el sacramento; es claro en Juan: con la infusión del Espíritu se les da el poder de perdonar pecados, y ése es también el objeto primario del poder de las llaves en Mt 16. En Mateo tenemos la orden de bautizar. Con la repetición de las comidas de carácter eucarístico viene dada (al menos implícitamente) la orden de hacer «esto en memoria mía», y al hacerlo, anunciar la muerte de Jesús y la obra suprema del amor de Dios (1 Cor 11,25s). Las comidas pascuales pueden para Jesús mismo ser ya escatológicas (Mc 14,25 *par.;* Ap 3,20). Para los discípulos son «arras», signo que proclama «hasta que él vuelva». Por encima de la distancia que separa a ambos eones (Jn 21,12), la comida sigue siendo comunión interna, participación sustancial en el altar («en la sangre de Cristo»), participación, por tanto, en el carácter reconciliador de todo banquete cultual [23], y, finalmente, y por ello mismo, unión esencial de los participantes entre sí (1 Cor 10,16ss). Por consiguiente, el que Jesús aparezca de «comensal» (συναλιζόμενος: Hch 1,4) una vez resucitado, lejos de ser un «realismo macizo» que se ha colocado secundariamente, es un rasgo «simbólico» teológicamente imprescindible [24].

β) El rasgo rectilíneo, varonil y jerárquico de la historia de la fundación de la Iglesia encuentra un contrapeso en el papel relevante de las mujeres a la hora de la crucifixión, del sepelio y del descubrimiento de la tumba vacía. En los relatos sinópticos es patente el juego de *representantes masculinos y femeninos* de la Iglesia en Pascua. Esto lo ahonda Juan hasta hacer de ello una alegoría, que es una parte de la sutil teología de la Iglesia que llena sus dos últimos capítulos. Al discípulo amado se le confía la Madre de Jesús; el autor del Apocalipsis ve a la Iglesia como una mujer que da a luz al Mesías. El capta la femineidad de la Iglesia ante el Señor. En última instancia se trata, por tanto, de algo mucho más importante que de una «rivalidad» entre mujeres y apóstoles a cuenta de la prioridad a la hora de ser testigos. Incluso la idea de que las mujeres no pueden testificar, según el derecho judío, desempeña un papel de segundo orden. El tema central es el equilibrio entre la Iglesia en cuanto «esposa» de Cristo y en cuanto institución jerárquica. Pablo suprime todo el testimonio de las mujeres y no habla más que de apariciones a hombres, primero a Pedro y luego a los doce. En Marcos ven las mujeres al ángel, pero no

[21] K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (1921), en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tubinga 1927) 50s.
[22] *Ibíd.,* 54.
[23] J. Jeremias, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
[24] Bibliografía para la comprensión de esta palabra en W. Bauer: WNT[5], 1552. Aun cuando aquí no se tratara de comunidad de mesa, bastan como citas las comidas que aparecen en Lucas y Juan. Sobre la teología, cf. F. X. Durwell, *op. cit.,* 81s, 92, 334ss.

al Señor; al Señor le verán los discípulos y Pedro (Marcos destaca a Pedro) en Galilea. En Lucas tampoco ven las mujeres más que ángeles, y cuando ellas hablan, no las creen; Pedro corre al sepulcro, y, «asombrado» y sin creer aún, ve las vendas (caso de que 24,12 sea original de Lucas); el Señor se aparece a los discípulos de Emaús, y éstos, al volver a Jerusalén, antes de que puedan contar lo que han visto, se encuentran con el siguiente saludo de los discípulos: «El Señor ha resucitado de verdad y se ha aparecido a Pedro». Sólo entonces pueden contar lo suyo. Ha quedado claro que el primero en ver al Resucitado ha sido Pedro. Mateo rompe el esquema al intercalar la aparición a las mujeres en el camino de Jerusalén entre la aparición angélica a las mujeres y la gran aparición final a los discípulos en Galilea. Parece que se pone así en contingencia el derecho prioritario de Pedro. Mateo no conoce una aparición especial a Pedro. Mateo lo resume todo en dos cuadros: una primera aparición a las mujeres, de pasada y orientada a la segunda (pero la primera al fin y al cabo), y la gran aparición oficial a los discípulos. Parece como si Mateo no hubiera podido aceptar el que las mujeres, las únicas que se mantuvieron firmes junto a la cruz y en el entierro, no fueran también las primeras en ver al Resucitado. Juan une los temas de Lucas y Mateo al ahondar teológicamente tanto la ida de Pedro al sepulcro como la aparición a la Magdalena. Comienza por estar la mujer sola junto a la tumba, sin ver nada. Comunica a Pedro y al discípulo amado que la tumba está abierta. Sigue la carrera de los discípulos hasta la tumba. Pedro comprueba que el cadáver no ha sido robado (el sudario está recogido)[25]. El discípulo amado cree, aun sin ver al Señor (ve a través del signo). Esta fe de quien ve sin ver adquiere así una prioridad sobre la aparición subsiguiente a la Magdalena, quien se convierte en testigo de la *resurrectio in fieri*, y con esa visión es enviada a los discípulos. Los discípulos ven entonces al Resucitado *in facto esse* y reciben la misión definitiva. Ya vimos antes cómo la aparición a la Magdalena se desarrolla en fases, cada una de las cuales tiene su valor: visión de la *doxa* del ausente (representada por los ángeles), visión velada del presente desconocido y, por fin, visión abierta, pero con reservas y en orden a una misión.

γ) Lo anterior se puede resumir en la pregunta: «¿Es la Iglesia masculina o femenina?». Con ella va unida una amplia alegoría sobre la relación entre la *Iglesia del ministerio* (Pedro) y la *Iglesia del amor* (Juan, o «el discípulo que amaba Jesús»). Sólo quien vea en ambos los símbolos reales de esas dos caras de la Iglesia de Cristo está entendiendo la idea del evangelista[26]. Para escribir el capítulo adicional, el evangelista se ha servido seguramente, como material de tradición, de una tradición galilea que incluía muy probablemente la confesión de su culpa por parte de Pedro y la vocación del mismo (cf. el eco en Lc 5). ¿Ha servido Lc 24,12 de base para Jn 20,3-10? La mayor parte lo niega. ¿Posee la narración un núcleo histórico? (¿Tiene lugar este episodio entre la notificación de las mujeres y la marcha de los discípulos a Galilea, caso de que aún estuvieran en Jerusalén?). Son preguntas que han de quedar en suspenso.

[25] Esta interpretación se encuentra por primera vez en Crisóstomo, *Hom. 85, 4 in Jo;* cf. H. v. Campenhausen, *op. cit.*, 35, n. 138.

[26] Bultmann *(Johannes,* 531) habla de un cristianismo judío (Pedro) y otro pagano (Juan). Una interpretación tan descaminada y falta de objetividad se encuentra ya en Gregorio Magno, *Hom. 22 in Evang.* No basta tampoco con aludir a las rivalidades que pudieron existir entre las comunidades de orientación joánica y las de orientación petrina. Tales rivalidades fueron, sin duda, la ocasión de que Juan, mucho después de la muerte de Pedro, a la cual se refiere en 21,18s, vuelva a repensar la relación entre ambos; pero el resultado sobrepasa lo pasajero de la ocasión y conserva su vigencia para todos los tiempos.

Ambos corren «juntos» (ὁμοῦ). Esta primera comprobación no queda suprimida por la segunda: el amor es más libre y «va por delante»; el ministerio, que tiene que pensar mucho las cosas, llega más tarde. El amor ve lo que se puede ver (desde fuera); pero deja paso al ministerio: el ministerio se percata de todo (incluso de lo que desde fuera no se ve) y, por el orden del «sudario que había cubierto la cabeza», llega a una especie de *nihil obstat* que deja paso libre al amor, y el amor (¿al ver los signos?, ¿al ver lo que Pedro ha descubierto?) llega a la fe. Es una «fe» totalmente imprecisa, «pues aún no habían entendido que él había de resucitar de entre los muertos» (el añadido «la Escritura» hay que tacharlo). Ese primer episodio da lugar a una especie de Iglesia de dos cismas: Iglesia del ministerio e Iglesia del amor, en tensión armónica: el ministerio trabajando por el amor y el amor dejando respetuosamente paso al ministerio.

El capítulo adicional prosigue el simbolismo: Pedro lleva la iniciativa en la primera singladura que el barco de la Iglesia realiza sin el Señor. No tiene éxito: esfuerzo y cosecha no son proporcionales en la obra sobrenatural de la misión. Hablan con el Señor velado y obedecen a su indicación, incluso sin reconocerle. Por el milagro, el amor reconoce al Señor. Pero inmediatamente se lo dice al ministerio. Y el ministerio sabe lo que hay que hacer: con el atuendo justo, lo más pronto posible, estar junto al Señor. Siguen una serie de cuadros: el Señor con Pedro en la orilla (símbolo de la eternidad, de la base sólida e «infalible»). Los demás llevan a ambos el producto de la pesca. Luego Pedro, como responsable de todo, sube a la barca y trae al Señor la red repleta. Finalmente, la comida compartida. Y luego, la colación del ministerio: la pregunta que Pedro, el desertor, no puede responder: «¿Me amas más que éstos?». Para Pedro no hay otra solución que echar mano del amor mayor de Juan (comunismo de la «comunión de los santos») y dar así la respuesta esperada [27]. El primado de Pedro es establece sobre la renuncia de Juan a un amor «privado» al Señor. Con la orden de apacentar al rebaño recibe Pedro a renglón seguido la promesa de que morirá mártir por las ovejas en seguimiento del Señor: con ello se sella en él la unidad del amor y el ministerio. El evangelio del amor acaba así en una apoteosis del ministerio, al cual se entrega el amor particular. Pero queda un resto sin salir a la luz (21,20-25): Pedro ve que el discípulo amado (quien ya debiera haber desaparecido en él) sigue estando allí, y se acuerda de que su papel es mediar entre el ministerio y el Señor (Jn 13, 23s; cf. 18,15s; 21,7). No lo entiende, pero siente el deber ministerial de entenderlo. Y por ello pregunta: «Señor, ¿qué será de éste?». Desde el punto de vista del ministerio, la pregunta es comprensible e incluso justa. Pero la respuesta queda oculta, pues reposa totalmente en la libertad del Señor de la Iglesia. Pedro tiene una tarea como siervo; cuáles sean en la tierra las fronteras entre la Iglesia del ministerio y la Iglesia del amor, eso no le toca a él. La Iglesia «perdurará» hasta que el Señor regrese. Pero cuándo y cómo, eso sólo lo sabe el Señor. Pedro *tiene que* amar; es decir, en cuanto le sea posible, debe ser Iglesia del amor. Con este espíritu debe pastorear. No debe hacerse a la idea de que toda religión es igualmente buena, que basta con que alguien tenga amor, ese amor que Cristo, muriendo por todos, ha ganado para todos y ha puesto al alcance de todos como amor sobrenatural [28]. Pero no puede tampoco encastillarse en la idea contraria y pensar que sólo aquel que se acoge a su redil visible posee la garantía del verdadero amor y de la salud eterna. Entre estas dos eclesiologías insostenibles nos coloca el Evangelio de Juan en

[27] Adrienne von Speyr, *Johannes*, vol. 4 (Einsiedeln 1949) 420ss.
[28] Agustín, *In Jo tr.* 45, 2: PL 35, 1720.

un punto medio fluido, cuya fijación no puede lograrla más que el Señor. Lo último que se dice al siervo Pedro, las últimas palabras del Señor en el evangelio (palabras que atañen a la Iglesia y a la teología de todos los tiempos), son la advertencia siguiente: «¿Qué te importa a ti eso?».

δ) Toda la fundación de la Iglesia va estrechamente unida con la *misión del Espíritu*. Lucas la describe como algo futuro: la marcha del Señor es un acontecimiento oficial, y para el descenso del Espíritu se exige de la comunidad que se prepare a base de oración. Juan, en cambio, la describe como algo ya presente, puesto que el Resucitado como tal es ya el hombre del Espíritu que dispone ya del Espíritu. Sea lo que fuere de esta diferencia, el caso es que la existencia de una Iglesia visible del Señor en plena historia no puede tener más que una lejana analogía con «pueblos», «estados» y «comunidades» profanas. Su visibilidad (institución) no puede separarse de su carácter pneumático. No quiere esto decir que el Espíritu, por ser libertad y soplar donde quiere, vaya a distanciarse caprichosamente de la fundación de Cristo (el Espíritu es enviado para que «permanezca para siempre con vosotros»: Jn 14,16). Lo que esto quiere decir es que el andamiaje visible no sirve de nada si no contiene la presencia animadora del Espíritu. Donde más patente se hace esto es en la palabra testimonial entregada a la Iglesia para que la transmita a los pueblos: es esencialmente palabra del Espíritu que «en vosotros está» (Jn 14,17), os «instruye» y os «recuerda» (14,26) y os «introduce en la verdad plena» (16,13). La religión de Cristo no será una religión de libro: «La nueva alianza no... es alianza de la letra, sino alianza del Espíritu. La letra, mata; el Espíritu, en cambio, da la vida» (2 Cor 3,6). Cristo no es su propia Palabra, sino la Palabra del Padre. Lo mismo ocurre con el Espíritu: en la Escritura y en la predicación no nos dice las palabras literales de Cristo, sino sus palabras dichas en el lenguaje del Espíritu. Sólo así es de verdad palabra trinitaria. Sólo así es palabra que resucita siempre de nuevo y al resucitar da la vida. Así se entiende la prohibición: «¡No me retengas!» La libertad de la resurrección (y de la Iglesia, que surge de la resurrección) no admite sujeción alguna. Cabe un «toque» creyente. Cabe quizá tocar ingenuamente la «orla» (Mt 9,20). Pero lo visible y palpable, aislado, no da «seguridad». Y esto se refiere tanto a la «magia sacramental» católica como a la «magia bíblica» protestante. «Nolui per atramentum...» (3 Jn 13; cf. 2 Cor 3,3). Aquí vienen a cuento la reprensión y la promesa dirigidas a Tomás, el que buscaba seguridades. Con esas palabras se cerraba en un principio el Evangelio de Juan. «Creer a pesar de no ver». Un modelo de esa fe lo tenemos en el comportamiento del mismo Juan en el sepulcro (20,8). Para llegar a la fe le basta con que los signos apunten en una dirección. Juan mira con los «ojos de la fe», con los «ojos iluminados del corazón» (Ef 1,18). Cuando Jesucristo muere, baja a los infiernos y resucita no hay fundamentalmente más que una cosa que ver: que el Dios trino ama al mundo. Y ese amor no puede percibirse más que amando a ese amor.

e) Vivir el misterio pascual.

La fundación de la Iglesia no es un fin en sí mismo, como demuestra la dialéctica en la cual desemboca la eclesiología del último evangelio. La Iglesia está abierta a todo el mundo, ya que a todo el mundo, sin limitación alguna, la envía el Todopoderoso (Mt 28). El mundo entero, y no la Iglesia, es quien ha sido reconciliado con Dios por la cruz y la resurrección de Cristo (Col 1,19s). Y, sin embargo, esa reconciliación ya acaecida precisa del servicio eclesial, servicio en el cual ve Pablo la razón de haber sido enviado por Cristo. «Somos embajadores de Cristo. Dios exhorta por medio de nosotros. En nombre de

Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5,20). Pero el servicio reconciliador del cristiano no es el de una súplica (impotente), sino el de poner en el empeño toda la existencia hasta el punto de «ser derramado como ofrenda» (Flp 2,17; 2 Tim 4,6).

Exponer al detalle esta relación no es ya cometido del presente capítulo. Lo que sigue mostrará los grandes aspectos soteriológicos del misterio pascual: toda la creación reconciliada con Dios; el Mediador está por encima de todos los poderes cósmicos e históricos, como «heredero universal» de la obra creadora del Padre (Heb 1,2); en él se cumple la alianza antes establecida con Israel; en él culmina la δικαιοσύνη θεοῦ: Cristo, como Dios y hombre que es, es la alianza encarnada, nueva y eterna: quien vive en él (por la entrega creyente de la existencia: Gál 2,19-20) participa de esa justicia de Dios y de la paz en ella reinante entre Dios y el mundo. Todo esto lo damos por supuesto en estas palabras finales.

Pero todo esto no nos resuelve la pregunta de cómo el hombre que vive en el antiguo eón puede recibir al Resucitado que le habla (en el kerigma de los testigos) y responder a su llamada. Cristo, al haber vivido el abandono de la cruz y del infierno, ha vencido al mundo (Jn 16,33). Yo, en cambio, sigo en el mundo (17,11). Con su llamada, siendo activamente asumido en su destino total, debo yo estar muerto al mundo, ser sepultado y resucitar con Cristo (Rom 6,2ss; Ef 2,6); debo buscar «lo de arriba». Pero todo eso sigue «velado» para mí (Col 3,1ss). Esta anticipación de lo que sólo con «esperanza» creyente puede captarse, de lo que hay que «aguardar con paciencia» (Rom 8,24s), clava al cristiano en la cruz que forman al cruzarse los maderos del viejo y del nuevo eón. Es ésta una cruz más dura que la del hombre natural, quien como hombre sin hogar está en la frontera entre el mundo creado y el Dios absoluto. Ya vimos cómo la gnosis y la filosofía dialéctica han intentado una y otra vez reducir aquella cruz más dura a esta «cruz luminosa» más suave. Pero, desde que el Jesús histórico venció y fue elevado a Señor del mundo, está el cristiano mucho más implacablemente reclamado por la cruz histórica de Cristo, hecho jirones entre la posesión anticipada de la ciudadanía celeste (Heb 12,22s) y la exigencia de iniciar lo que allí ya está realizado, en un mundo esencialmente desprovisto de las condiciones para lograr tal realización y dotado de unos instintos de conservación que le hacen ponerse a la defensiva contra la irrupción del Reino escatológico de Dios. Para quien así está crucificado, el único punto donde su conciencia se hace coherente es su misión. Ahora bien, esta misión no puede nunca captarse estáticamente, ya que reside y consiste en un movimiento absoluto: «No digo que lo tenga ya conseguido ni que sea perfecto. Continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús... Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante» (Flp 3,12s): la existencia como caminar. Se diría que es utópica si tras la misión cristiana no estuviera «el trasfondo veterotestamentario: σωτηρία ha de entenderse también como *shalom*... Esto no significa únicamente salvación del alma, salvación individual, consuelo para la conciencia torturada. Significa también realización de la esperanza escatológica de justicia, humanización del hombre, socialización de la humanidad, paz de toda la creación. Esta 'otra cara' de la reconciliación con Dios ha desempeñado siempre muy poco papel en la historia de la cristiandad, por haber faltado la conciencia escatológica y por haber dejado las anticipaciones terrenas de la escatología en manos de los exaltados y entusiastas» [29]. «Paciencia» en sentido neotestamentario es más,

[29] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Munich ³1965) 303; trad. española: *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969). Sobre el tema, cf. también W. Kreck, *Die*

por consiguiente, que aguardar pasivamente, ya que contiene una carga notable de impaciencia, de oposición, de iniciativa y de cambio, siempre con el deseo de abrir al Reino de Dios que viene (por estar ya veladamente presente) todos los horizontes del mundo. El núcleo de la ética cristiana no lo constituye la exhortación de los escritos neotestamentarios a someterse a la autoridad establecida (Rom 13,1ss; 1 Pe 2,13s), a trabajar tranquilamente (2 Tes 3,12), a vivir correctamente y sin llamar la atención entre los paganos (1 Pe 2,11.15; 3,6) y a soportar si llega el caso el sufrimiento inmerecido con la mirada puesta en el Señor. Las escuetas exigencias del Sermón del Monte, así como la carta de Santiago, prolongan los postulados veterotestamentarios de ética social y sitúan la cruz cristiana al final de los mismos, como algo que en Cristo fue el resultado normal de su intento de ser fiel. Cristo mismo fue treinta años obrero manual y tres años obrero espiritual antes de sufrir tres días, morir y resucitar. La ética de Mateo y de Santiago no debe considerarse inferior a la ética paulina. La constitución *Gaudium et spes* ha emprendido la difícil tarea de lograr la síntesis. Para terminar, diremos de esa síntesis únicamente que con su eje no puede dar nadie, ya que no está más que en Cristo, y no sólo en el Cristo individual, sino en el Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia y del universo, quien una y otra vez, y siempre con novedad, introduce en su ser a los enviados y seguidores. Estamos bajo la ley del Resucitado: él nos pone en el camino de la cruz, y nosotros recorremos nuestro camino hacia la cruz con la fuerza y la esperanza de quien ha vencido ya al resucitar. La Iglesia y los cristianos no pueden situarse en el triduo pascual: su puesto no está ni delante ni detrás de la cruz. Su puesto está a ambos lados: mirando de un sitio al otro, pasando de un sitio al otro, pero sin afincarse en ninguno de los dos. Esto no es un insoportable balanceo, ya que hay Uno que es la identidad de la cruz y la resurrección, y en ese Uno se pierde la existencia cristiana y eclesial: «Porque ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí: si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; o sea, que en vida o en muerte somos del Señor. Por eso murió el Mesías y recobró la vida: para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14,7ss).

HANS URS VON BALTHASAR

BIBLIOGRAFIA

(Selección)

I. PASION Y MUERTE

1. *Diccionarios*

DACL III (1914) 3045-3131: *Croix et Crucifix* (H. Leclercq).
DBS VI (1960) 1419-1492: *Passion* (X. Léon-Dufour).
DSAM II (1953) 2607-2623: *Croix, Mystère de la* (M. Olphe-Galliard).
SM V (1974) 258-264: *Pasión de Cristo* (J. Blinzler).
LThK VI (²1961) 605-615: *Kreuz* (J. Hasenfuss-J. Sauer-J. Blinzler-G. Römer-E. Lucchesi-Palli-D. Schaefers).

Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie (Munich ²1965); G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zurich 1965).

RGG IV (³1960) 45-49: *Kreuz* (C.-M. Edsman-E. Dinkler-H. U. Haedeke).
ThW VII (1966) 572-580: *Σταυρός* (J. Schneider).

2. *Estudios generales*

Althaus, P., *Das Kreuz Christi,* en *Theologische Aufsätze* (Gütersloh 1929) 1-50.
Bartsch, H. W., *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus,* en *Entmythologisierende Auslegung* (Hamburgo 1962) 80-92.
— *Historische Erwägungen zur Leidensgeschichte:* EvTh 22 (1962) 449-459.
— *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern:* ThZ 20 (1964) 87-102.
Benoit, P., *La Loi et la Croix d'après S. Paul:* RB 47 (1938) 481-509.
— *Passion et résurrection du Seigneur* (París 1966); trad. española: *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971).
Bertram, G., *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922).
— *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung* (Hom. a G. A. Deissmann; Tubinga 1927) 187-217.
Bousset, W., *Platons Weltseele und das Kreuz Christi:* ZNW 14 (1913) 273ss.
Bouyer, L., *Le Mystère Pascal* (París ⁵1957).
Burkill, T. A., *St. Mark's Philosophy of the Passion:* NT 2 (1958) 245-271.
Dahl, N. A., *Der gekreuzigte Messias,* en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 149-169.
Dillistone, F. W., *Jesus Christ and his Cross* (Londres 1953).
Dinkler, E., *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe* (Colonia-Opladen 1964).
— *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Chr. Archäologie* (Tubinga 1967).
Favre, R., *Credo in Filium Dei... Mortuum et sepultum:* RHE 33 (1937) 687-724.
Gnilka, J., *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Mk 15,34 par.:* BZNF 3 (1959) 294-297.
Grelot, P., *«Aujourd'hui tu seras avec moi au paradis»:* RB (1967) 196-214.
Grillmeier, A., *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung* (Munich 1956; bibliografía).
Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr* (Gotinga 1966; bibliografía).
Hasenzahl, W., *Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Mt und Mk, und das christologische Verständnis des griechischen Psalters* (Gütersloh 1937).
Heer, J., *Der Durchbohrte* (Roma 1966; bibliografía).
Holzmeister, U., *Crux Domini atque crucifixio* (Roma 1934).
— *Die Finsternis beim Tode Jesu:* «Biblica» 22 (1961) 404-441.
Hülsbusch, W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Düsseldorf 1968).
Journet, C., *Les sept paroles du Christ en Croix* (París 1952).
Kähler, W., *Das Kreuz, Grund und Mass der Christologie* (Gütersloh 1911).
Käsemann, E. (y otros), *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge* (Gütersloh 1967).
Kruse, H., *«Pater noster» et Passio Christi:* VD 46 (1968) 3-29.
Kuhn, G. H., *Jesus in Gethsemane:* «Ev. Theol.» 12 (1952-53) 260-285.
Leal, J., *Christo confixus sum Cruci:* VD 19 (1939) 76-80, 98-105.
Lebreton, J., *L'agonie de N.-S.:* «Rev. Apol.» 33 (1922).
Lohse, E., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh 1964).
Lutero, M., *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi 1519:* WA 2, 136s.
Morris, L., *The apostolic Preaching of the Cross* (Londres 1955).
Ortkemper, F. J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stuttgart 1967; bibliografía).
Pascal, B., *Le Mystère de Jésus,* en *Pensées* (éd. Chevalier, n.° 736).
Pascher, J., *Theologie des Kreuzes* (Münster 1948).
Przywara, E., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien,* vol. 2, tercera semana (Friburgo de Br. 1940).
Rahner, H., *Das Mysterium des Kreuzes,* en *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1945) 73-100.
Riggenbach, E., *Das Geheimnis des Kreuzes Christi* (Stuttgart-Basilea ³1927).

Schelkle, K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT* (Heidelberg 1949).
Schillebeeckx, E., *Jezus. Het verhaal van een Levende* (Bloemendaal ⁴1975) 223-261. Trad. española: *Jesús. Historia de un Viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
Schlatter, A., *Jesu Gottheit und das Kreuz* (Gütersloh ²1913).
Schmidt, W. H., *Das Kreuz Christi bei Paulus:* ZSTh 21 (1950) 145-159.
Schnackenburg, R., *Das Ärgernis des Kreuzes:* GuL 30 (1957) 90-95.
Schneider, J., *Die Passionsmystik bei Paulus* (Leipzig 1929).
Schweizer, E., *Die «Mystik» des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus:* EvTh 26 (1966) 239-257.
Shaw, J. M., *The Problem of the Cross:* «Expos. Times» (Edimburgo) 47 (1935-36) 18-21.
Steffen, B., *Das Dogma vom Kreuz* (Gütersloh 1920).
Stommel, E., *Σημεῖον ἐπεκτάσεως:* RQ 50 (1955) 1ss.
Taylor, V., *The Cross of Christ* (Londres 1956).
Vierig, F., *Das Kreuz Christi. Interpretation eines theologischen Gutachtens* (Gütersloh 1969).
Vosté, V., *De passione et morte Christi* (Roma 1937).
Wiencke, G., *Paulus über Jesu Tod* (Gütersloh 1939).
Zöckler, O., *Das Kreuz Christi. Religionsgeschichtliche und kirchlich-archäologische Untersuchungen* (Gütersloh 1875).

II. ENTRE LOS MUERTOS

1. *Diccionarios*

DACL IV (1920) 682-696: *Descente du Christ aux enfers d'après la Liturgie* (F. Cabrol-A. de Meester).
DBS II (1934) 395-431: *Descente du Christ aux enfers* (J. Chaîne). Estudio sobre todo bíblico.
DThC IV (1920) 565-619: *Descente de Jésus aux enfers* (H. Quillet, con mucho material patrístico).
LThK V (²1960) 450-455: *Höllenabstieg* (A. Grillmeier-E. Lucchesi-Palli).
RGG III (³1959) 407-411: *Höllenfahrt* (W. v. Soden-B. Reicke-R. B. Breen).
SM III (1972) 907-910: *Infiernos, descenso de Cristo a los* (R. Lachenschmid).

2 *Sobre la historia del problema*

Dietelmayer, J. A., *Historia dogmatis de Descensu Christi ad inferos litteraria* (Altdorf ²1762).
König, J. L., *Die Lehre von Christi Höllenfahrt* (Francfort 1842).
Monnier, J., *La descente aux enfers* (París 1905).
Petavio, D., *Dogm. theol.* V, lib. 13, c. 15ss (Venecia 1757).

3. *Estudios generales*

Bernard, J. H., *The descent into the Hades and christian baptism. A Study of 1 Peter 3,19ff:* «The Expositor» 11 (1915) 241-274.
Bieder, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung des sogenannten Descensus ad inferos* (Zurich 1949).
Biser, E., *Abgestiegen zu der Hölle:* MThZ 9 (1958) 205-212, 283-293.
Braun, F. M., *La sépulture de Jésus:* RB 45 (1930) 34-52, 168-200, 346-363.
Cabrol, F., *La descente du Christ aux enfers d'après la liturgie mozarabe et les liturgies gallicanes:* «Rassegna gregoriana» 8 (1909) 233-242.
Caird, G. B., *The Descent of Christ,* en Cross, *Studia Evangelica* II (Berlín 1964) 535-545.
Clavier, H., *Le Drame de la mort et de la vie dans le Nouveau Testament,* en Cross, *Studia Evangelica* III (Berlín 1964) 166-177.

Clemen, C., *Niedergefahren zu den Toten* (Giessen 1900).
Dalton, J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6* (Roma 1965).
Delling, B., *Ἡμέρα:* ThW II (1935) 945-956.
Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig ²1913).
Frings, J., *Zu 1 Petr 3,19 und 4,6:* BZ 17 (1926) 75-88.
Galot, J., *La Descente du Christ aux enfers:* NRT 93 (1961) 471-491.
Gaschienietz, R., *Katabasis:* «Pauly-Wissowa» X/2 (1919) 2359-2449.
Grelot, P., *Péché originel et Rédemption à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique* (París 1973).
Grillmeier, A., *Der Gottessohn im Totenreich:* ZKTh 71 (1949) 1-53, 184-203.
Gschwind, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (Münster 1911).
Güder, E., *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten* (Berna 1853).
Guillet, J., *Jésus devant sa vie et devant sa mort* (París 1971).
Jeremias, J., *Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NT:* ZNW 42 (1949) 124-201.
— *Der Opfertod Jesu Christi* (Stuttgart 1963).
Johnson, S. E., *The Preaching to the Dead:* JBL 79 (1960) 48-51.
Kroll, J., *Gott und Hölle* (Leipzig 1932).
Küng, H., *El fin,* en *Ser cristiano,* Ed. Cristiandad (Madrid ¹1979) 403-433.
Léon Dufour, X., *Face à la mort. Jésus et Paul* (París 1979).
Loofs, F., *Christ's descent into Hell,* en *Transactions of the third international Congress for the history of religions* II (Oxford 1908) 280-301.
— *Descent to Hades:* «Hastings» IV (1911) 654-663.
Lundberg, P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Upsala 1942).
Mac Culloch, J. A., *The harrowing of hell. A comparative Study of an Early Christian Doctrine* (Edimburgo 1930).
Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott* (Munich 1972). Trad. española: *El Dios crucificado* (Salamanca 1975).
Perdelwitz, R., *Die mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefs* (Giessen 1911).
Ploig, D., *De Descensu in 1 Petr 3,19:* «Theol. Tijdschrift» 47 (1913) 145-160.
Rahner, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1948).
Rahner, K., *Karsamstag:* GuL 30 (1957) 81-84.
— *Descendió a los infiernos,* en *Escritos de teología* VII (Madrid 1979) 160-165.
— y otros, *Teología de la cruz* (Salamanca 1979).
Reicke, B., *The disobedient spirits and christian baptism* (Copenhague 1946).
Riesenfeld, H., *La descente dans la mort. Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel; Neuchâtel 1950) 207-217.
Rousseau, O., *La descente aux Enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien:* RSR 40 (1952; Mélanges Lebreton) 173-197.
Rushforth, G. M., *The descent into Hell in byzantine art* (Londres 1902).
Schmidt, C., *Der Descensus in der alten Kirche* (1919) 376-453.
Schulz, H. J., *Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»:* ZKTh 81 (1959) 1-66.
Selwyn, E., *The first Epistle of S. Peter* (Londres 1947) 302-315.
Spicq, C., *Les Épîtres de S. Pierre* (París 1966) 133s (bibliografía).
Spitta, F., *Christi Predigt an die Geister (1 Petr 3,19ff):* «Ev. Kirchenzeitg.» 52 (1900) 883ss, 1025ss.
Turmel, J., *La descente du Christ aux enfers* (París 1905).
Vorgrimler, H., *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos:* «Concilium» 11 (1966) 140-151.
Williams, C., *Descent into Hell* (Grand Rapids ²1949).

III. RETORNO AL PADRE

Althaus, P., *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens* (Gütersloh ²1941).
Barth, K., *Credo* (Munich 1939).
— *Kirchliche Dogmatik* IV, 59.

— *Die Auferstehung der Toten* (Munich 1926; recensión de R. Bultmann: *Glauben und Verstehen* I, Tubinga ⁵1964, 38-64).
Bartsch, H. W., *Das Auferstehungszeugnis und sein historisches und theologisches Problem:* «Theol. Forschung» 41 (1965).
Benoit, P., *Passion et Résurrection du Seigneur* (París 1966).
— *L'Ascension:* RB 56 (1949) 161-203.
— *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Jo 20,1-18:* ZNW, cuaderno adicional 26 (Hom. a J. Jeremias; Berlín 1960) 141-152.
Bertram, G., *Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus* (Hom. a Deissmann; Tubinga 1927).
Boismard, M. E., *Le Chapitre XXI de S. Jean. Essai de critique littéraire:* RB 54 (1947) 471-501.
Brun, L., *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Oslo 1925).
Bultmann, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus:* «Heidelberger Akad. Abh.» (1960).
Campenhausen, H. v., *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965) 1-11.
— *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (SHA) (1960), citado según la edición tercera, aumentada (Heidelberg 1966).
Conzelmann, H., *Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen,* en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 188-199.
Delling, G., *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag,* en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 65-90.
Dobschütz, E. v., *Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor 15:* DLZ 24 (1903) 266s.
Durwell, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962).
Ebert, H., *Die Krise des Osterglaubens:* «Hochland» 60 (1968) 305-331.
Fascher, E., *Die Osterberichte und das Problem der biblischen Hermeneutik,* en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín ²1961) 200-207.
— *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung:* ZNW 40 (1941) 166-229.
Gaechter, P., *Die Engelserscheinungen in den Auferstehungsberichten:* ZKTh 89 (1967) 191-262.
Geyer, H. G., *Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie,* en *Die Bedeutung der Osterbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 93-117.
Goppelt, L., *Das Osterkerygma heute:* «Luth. Monatshefte» 3 (1934) 50-57 (en B. Klappert, 207-221).
Grabner-Haider, A., *Resurrección y glorificación:* «Concilium» 41 (1969) 67-82.
Grass, H., *Ostergeschehen und Ostergeschichte* (Gotinga ²1962).
— *Zur Begründung des Osterglaubens:* ThLZ 89 (1964) 405-414.
Gutwenger, E., *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu:* ZKTh 88 (1966) 257-282.
— *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu:* ZKTh 91 (1969) 32-58.
Hirsch, E., *Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube* (Tubinga 1940; recensión de R. Bultmann: ThLZ 65 [1940] 242).
Iersel, B. van, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?:* «Concilium» 60 (1970) 52-65 (todo este número está dedicado al tema de la resurrección).
Klappert, B. (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal ²1967).
Koch, G., *Die Auferstehung Jesu Christi* (Tubinga 1965). Sobre ello: W. Koepp: ThLZ 84 (1959) 927-933; H. Grass, *Ostergeschehen,* loc. cit., 324.
Kreck, W., *Die Zukunft der Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie* (Munich ²1966).
Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966).
— *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart 1968).
Kühn, M., *Das Problem der zureichenden Begründung der christlichen Auferstehungshoffnung:* KuD 9 (1963) 1-17.
Küng, H., *El comienzo,* en *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid ⁴1979) 434-483.
Künneth, W., *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung - Brennpunkt der theologischen Diskussion* (Hamburgo 1966).

— *Theologie der Auferstehung* (Munich ⁵1968).
Lehmann, K., *Auferweckt am Dritten Tage nach der Schrift* (Friburgo 1968; bibliografía).
Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973).
Lichtenstein, E., *Die älteste christliche Glaubensformel:* ZKG 63 (1950-1952) 1-74.
Lohfink, G., *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik:* «Bibel und Leben» 9 (1968) 48-51.
Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga 1936).
Lohse, E., *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums* (Neukirchen 1961).
Martini, C. M., *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Roma 1959).
Marxsen, W., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem,* en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 11-39.
— *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968; trad. española: *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Barcelona 1974).
Michaelis, W., *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basilea 1944).
Mussner, F., *La resurrección de Jesús* (Santander 1971).
Nauck, W., *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen:* ZNW 47 (1956) 243-267.
Nicolaipen, A., *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt* (Helsinki I, 1944; II, 1946).
Odenkirchen, P. C., *Praecedam vos in Galileam:* VD 46 (1968) 193-223; bibliografía.
Oepke, A., Arts. *'Ανίστημι* y *'Εγείρω:* ThW I, 368-372, y II, 332-336.
— *Wie entsteht nach den Schriften des NT der Glauben an die Auferstehung Jesu?:* «Wiss. Zf. der Karl-Marx-Univ. Leipzig» 3 (1953-1954); «Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe» 1, 109-115.
Pannenberg, W., *La problemática histórica de la resurrección de Jesús,* en *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 110-132.
— *Offenbarung und Geschichte* (Gotinga ²1963).
Rahner, K., *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual,* en *Escritos de teología* IV, 159-175.
Ramsey, A. M., *The Resurrection of Christ* (Londres ⁴1956).
Rengstorf, K. H., *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Witten ⁴1960, ⁵1967).
Ruckstuhl, E., y Pfammatter, J., *Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens* (Lucerna 1968).
Schäder, E., *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung* (Gütersloh 1893).
Schillebeeckx, E., *Jezus. Het verhaal van een Levende* (Bloemendaal ⁴1975) 263-467.
Schlier, H., *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln ²1968; trad. española: *De la resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970).
Schmitt, J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949).
Schubert, K., *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit:* BZ NF 6 (1962) 177-214.
Seidensticker, Ph., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien* (Stuttgart 1967).
— *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* (Stuttgart 1967).
Sint, J., *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde:* ZKTh 84 (1962) 129-251.
Stanley, D. M., *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma ²1963).
Strobel, A., *Kerygma und Apokalyptik* (Gotinga 1967).
Wilckens, U., *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen,* en *Dogma und Denkstrukturen,* edit. por W. Joest y W. Pannenberg (Gotinga 1963) 56-95.
— *Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu,* en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh ⁴1967) 43-63.

CAPITULO X

EL EFECTO DE LA ACCION SALVIFICA DE DIOS EN CRISTO

NOTAS PREVIAS

Al formular este tema con el título *El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo* queda ya en cierta manera expresado el método que utilizaremos en su estudio. Esto nos remite a una concepción que objetiviza la obra redentora y que parece además condenar de antemano al silencio la problemática de la teología católica moderna. Entre los diversos peligros que encarna un planteamiento de este tipo vamos a presentar tres que conciernen a toda la soteriología:

1. El concepto de efecto hace pensar en el ámbito de la causalidad física o quizá en unos «resultados objetivamente verificables». Ahora bien, aquí nos encontramos en el terreno de lo personal y se trata de relaciones, decisiones y actitudes de personas o también de una purificación de relaciones personales [1]. Sin duda que también en la esfera de lo personal existen «causas y efectos» cuyo punto de partida y cuyo objetivo no es solamente el hacer de las personas, sino en definitiva su «ser» [2]. Pero en principio hemos de ser siempre conscientes de que la «redención» se realiza ante todo en el contacto entre personas, en sus acciones y actitudes mutuas, si bien es verdad que en definitiva éstas nos llevarán a adentrarnos en lo más profundo de esas personas, en su ser mismo, ser que está a su vez constantemente condicionado por esas relaciones mutuas. Al preguntarnos por el «efecto» de la redención hemos de ocuparnos de toda una historia de acciones personales o, mejor, interpersonales. Es la historia del ofrecimiento hecho libremente por Dios y de la aceptación también libre por parte del hombre de este ofrecimiento; la obra de salvación individual y comunitaria que Dios ha realizado en Cristo y que consiste sustancialmente en la autocomunicación de Dios.

[1] Siguiendo a R. Bultmann, H. Halbfas, en su obra *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1968), protesta contra una exposición de la revelación como un conocimiento objetivable sobre lo divino (del que la soteriología es sólo una parte): *La enseñanza religiosa es un lenguaje operante,* afirma Halbfas. «No informa sobre hechos ni tiene relación alguna *directa* con un saber objetivo, sino que pretende alcanzar al oyente allí donde él vive realmente» (263, y también 199ss, 219-230). Sin embargo, en la página 264 dice: «En la enseñanza de la religión... se trata igualmente de 'cosas' como 'la palabra de Dios', puesto que sólo cuando se habla de cosas se habla también de la palabra de Dios, aunque nunca *como* cosa, sino en la manera *como* se dicen las cosas».

[2] Puede hablarse, por tanto, de una ontología de la persona. Cf. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Gotinga 1967), donde se analiza este problema desde las perspectivas católica y protestante.

2. El hombre moderno encuentra dificultades en la exposición de este diálogo de Dios con el hombre, dificultades que parecen exigir la supresión de muchas de las palabras claves de la soteriología tradicional o al menos su reinterpretación. La primera razón para ello son los antropomorfismos de la Biblia, frecuentes precisamente en nuestro contexto. La Biblia nos habla de la cólera divina y de que, a base de sacrificios y de sangre, de castigos y expiaciones, Dios vuelve de nuevo a «aplacarse». A despecho de la relación interpersonal de que acabamos de hablar, la soteriología sorprende por su elevado número de afirmaciones impersonales o juridicistas, siendo estas últimas las que menos corresponden a nuestra idea actual de Dios. El motivo de que la doctrina anselmiana de la satisfacción, a una con las imágenes bíblicas del aplacamiento de la cólera divina, haya encontrado tanta oposición hay que buscarlo en que nos presenta a Dios como quien recibe o necesita del hombre. Las tensiones entre la idea bíblico-cristiana de Dios con sus antropomorfismos y la teología negativa, el lenguaje tan distinto que usan al hablar de él la Biblia, la Patrística, la Escolástica, la Ilustración y la época moderna —lenguaje que llega a enmudecer en la «teología de la muerte de Dios»—: todo ello significa otras tantas tensiones y cambios en la soteriología y en la exposición de los efectos de la redención.

3. La soteriología se ha sentido especialmente afectada por las diversas interpretaciones que se han dado a lo largo de la historia del hecho salvífico de Dios o, en general, de la relación mundo-Dios. Para una teología que sea capaz de distinguir adecuadamente entre «natural» y «sobrenatural», entre «historia profana» e «historia de la salvación», no existe dificultad especial en la interpretación de los efectos de la redención. Pero la situación varía si se parte de la unión inseparable en que convergen, en este orden concreto y único, lo natural y lo sobrenatural, y de la *compenetratio* del orden de la creación y el orden salvífico. Esta situación se agudiza si, por lo difícil de entenderla, ya ni siquiera en abstracto se da cabida a una distinción entre natural y sobrenatural, entre historia profana e historia de la salvación. Ciertas frases de Bultmann han influido poderosamente: «En Jesús no ha aparecido otra luz que la que brillaba ya desde siempre en la creación. A la luz del orden redentor, el hombre no se entiende a sí mismo de manera distinta a como lo hacía desde siempre a la luz de la revelación manifestada en la creación y en la ley: como criatura de Dios, limitada por él y cuyas exigencias le abren el camino de la vida o de la muerte. Si la revelación en Jesús significa la salvación como un saberse y comprenderse en él, la revelación en la creación no significa otra cosa que ese comprenderse en Dios en la conciencia de nuestro ser de criaturas» [3].

Estas palabras podrían muy bien admitir un sentido distinto del que Bultmann les da, entendiéndolas, por ejemplo, dentro de la teología de la encarnación de K. Rahner y de la antropología y teología de la historia basadas en ella. Hay, con todo, quienes —siguiendo de una manera consecuente la línea de R. Bultmann— encuentran sin sentido la pregunta por el contenido de la revelación (e igualmente por el contenido de la salvación y de los efectos de la redención de Cristo). «Cierto que aquel que cree en la revelación 'sabe' *más* de la realidad, pero este saber no es cuantitativo, sino que consiste en la cualidad de una vida, de una respuesta dada a la realidad comprendida en la fe... La revelación no nos transmite un conocimiento objetivo, sino que nos interpela... A la pregunta de *qué* es todo lo que se ha revelado puede responderse: en lo que se refiere a contenidos que añadan algo a la totalidad de nuestro

[3] R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im NT*, en *Glauben und Verstehen* III (Tubinga 1960) 29.

saber sobre la estructura de la realidad sujeto-objeto no se ha revelado absolutamente nada. Pero se nos ha revelado *todo* en cuanto que, afectados personalmente, percibimos en el mito la realidad» [4]. Interesan también a nuestra problemática sobre el efecto de la acción redentora estas palabras de H. Halbfas *(ibíd.,* 258): «El mito bíblico con sus imágenes complejas del reino de los cielos, el *sheol,* la segunda venida, el juicio y la nueva Jerusalén, la resurrección, la luz y las tinieblas, no es ya un patrimonio incólume del hombre moderno, pero continúa siendo, y en gran escala, una experiencia básica de la existencia humana. Tan pronto como haya que hablar de aquello que aúna todos los días de la vida del hombre, de ese fundamento primordial que sostiene y concentra en sí la realidad, del hombre individual, de su fe, su esperanza, su amor, hay que recurrir al lenguaje mítico. El hombre, al hablar y al reflexionar sobre sí mismo y sobre el mundo, no puede prescindir de ese lenguaje. Esta es la razón de que el lenguaje mítico de la Biblia continúe siendo una posibilidad originaria del hombre y una posibilidad socialmente insuperable».

El hecho de que en la Biblia encontremos un lenguaje mítico, cuya valoración teológica deberá hacerse según sus propias leyes, no significa que la realidad salvífica como tal quede encuadrada sin más dentro de este género literario. Con razón se exige igualmente una concepción unitaria [5] de las historias profana y salvífica, pero esto no debe significar una identificación, en la que se llegue incluso teóricamente a suponer que la comunicación de Dios al crear el mundo y la manifestación de Dios Padre en el envío del Hijo y del Espíritu son una misma cosa. Cierto que en el hombre concreto no deberá distinguirse lo natural y lo sobrenatural como si fueran pisos diferentes; sin embargo, la gracia no es menos real en su existencia que su ser y su comportamiento biológico, social y humano. Lo realmente decisivo es que tomemos en serio, en el sentido de la Biblia, la entrada de Dios en la historia en y por Jesucristo y que seamos conscientes de que no hemos caído por ello en un mito. Al elevarse la unidad de la historia profana y de la historia de la salvación a la altura que le confiere el dogma de la encarnación se hace posible una interpretación del hombre y de la nueva creación, en la que cabe todo el contenido de la tradición y todo el interés existencial de los creyentes. Quien trate de comprender en su verdadero sentido el dogma calcedoniano [6] no reprochará tampoco a una exposición del «efecto» de la redención el desenvolverse dentro de un esquema helenizante de sustancia. Si queremos que en nuestro campo de visión aparezca de lleno la realidad redentora tendrá que ser una vez captado en toda su fuerza de penetración, y en el sentido de la Biblia y de la tradición, el preanuncio cristológico del mundo, del hombre y de la historia. Desde esta perspectiva será a la vez posible cumplir con algunos de los requisitos fundamentales para una catequética actual.

4. Brevemente y para terminar, vamos a mencionar otra dificultad meto-

[4] H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik,* 221.

[5] H. Halbfas, *op. cit.,* 56s.

[6] Toda la teología griega sobre la encarnación del Hijo de Dios es una preocupación única por mantener lejos del Dios encarnado el mito gnóstico y una helenización propiamente dicha. El dogma calcedoniano de que en Cristo hay una sola persona hace posible la preservación de la trascendencia de Dios frente al mundo, el mantenimiento de la autonomía y del mundo y de lo humano en Cristo y la unidad verdadera de Dios y el hombre. Quien sepa comprender la relación Dios-mundo niceno-calcedoniana cae en la cuenta de que en ella Arrio y Apolinar evitaron precisamente una helenización aguda del lenguaje bíblico sobre Dios como Padre, Hijo y Espíritu. Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965). Véase en el índice «Helenismo»; Fr. Ricken: ThPh 44 (1969) 321-341.

dológica de nuestro tema. Existen pocos tratados teológicos cuya estructura y cuya historia acusen matizaciones tan diferentes o visiones parciales tan inconexas como la doctrina de la salvación. El término «soteriología» evoca palabras como σώζειν, σωτήρ, σωτηρία. Son palabras que apenas insinúan de qué es salvado el hombre ni tampoco cuál es el objetivo de la salvación, la salud eterna. La doctrina de la salvación depende esencialmente del punto de partida que se escoja dentro de la teología [7]. En todo caso, la doctrina de la «redención» es más reducida que la doctrina de la «salvación»; recuerda palabras como λυτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις, en latín *redimere* y *redemptio,* con las correspondientes derivaciones en lenguas románicas. Lo importante es determinar de una manera acertada el objetivo de la redención: «Los conceptos interrelacionados son redención y libertad, no redención y salvación. En su sentido originario, la palabra alemana 'salvación' *(Heil)* se limita excesivamente a un único aspecto y no tiene un significado tan profundo como para expresar la riqueza de la realidad en cuestión. En la traducción alemana del Antiguo Testamento de Buber-Rosenzweig encontramos la raíz 'frei' (libre), en vez de 'heil'. En realidad, la 'perdición' *(Unheil)* es servidumbre (esclavitud, encadenamiento), y 'salvación' *(Heil)* significa libertad. La liberación es lo que el creyente espera del futuro prometido por Dios... En definitiva, se trata de esa fe que redime al hombre de su egolatría y le hace *libre* para la realidad (de modo que pueda comportarse rectamente y dar cabida en sí al amor de un Tú). La teología tradicional ha vinculado desde siempre entre sí 'salvación' y justicia. Pero, como hemos dicho ya, 'salvación' recoge sólo imperfectamente la 'libertad' que deseamos indicar aquí, para la que es *liberado* el atado, el esclavizado» [8].

También esta formulación necesita ser completada, aun cuando nos recuerda algo muy importante, como más adelante veremos. Otra palabra básica en el tema que tratamos es la de «reconciliación». La ventaja de este término es que transparenta el Tú personal de Dios, que es de quien se trata en la reconciliación del hombre pecador. Las palabras griegas correspondientes, καταλλάσσω, καταλλαγή, no recuerdan tal vez etimológicamente tanto el Tú al que hay que aplacar cuanto la prenda concertada por la ofensa. Todos estos conceptos, en cuanto aplicados a Dios, ¿no nos exponen a un agudo antropomorfismo, acentuado más aún en otros tan discutidos como *satisfactio, satispassio, víctima propiciatoria* o *mérito?*

Por muchas vueltas que demos al tema no encontraremos para él una terminología aceptada unánimemente y sin reservas. Nuestra misión será, por tanto, tras aclarar los fundamentos bíblicos, analizar en la tradición posterior los diversos tipos de doctrina salvífica, con objeto de sacar de ellos lo que, una vez completado e interpretado, pueda ser útil para una comprensión moderna. La doctrina clásica de la salvación no ha descubierto todos los puntos de vista desde los que es posible contemplar la obra redentora de Cristo, y las indicaciones hechas anteriormente muestran que la redención, la reconciliación, la salvación reclaman una respuesta múltiple; en ella está empeñada toda la teología. El uso que hacemos de palabras como «redención», «salvación» es provisional; las usamos a modo de «cifras» de una realidad que sólo gradualmente podremos captar.

Nuestra tarea consiste en exponer el «efecto» de la obra redentora de Dios en Cristo. Los tratados soteriológicos corrientes apenas ofrecen una temática

[7] Cf. A. Darlap en MS I, cap. I.

[8] G. Reidick, *Freiheit als Heilstat,* en Ch. Hörgl-Fr. Rauh (eds.), *Grenzfragen des Glaubens* (Einsiedeln 1967) 365-388, esp. 365. Cf. también las anotaciones sobre el concepto de justicia en la obra citada.

suficientemente desarrollada. Las causas de la salvación y la acción salvífica, así como su resultado y finalidad, suelen presentarse estrechamente unidas, pero de modo que no aparece clara la síntesis. Esa síntesis es lo que vamos a intentar aquí, subrayando a la vez de lleno su fundamento bíblico. A continuación presentaremos una panorámica breve sobre el desarrollo posbíblico y, finalmente, un compendio bajo perspectivas actuales. La naturaleza del tema pide que, al exponerlo, queden al menos sugeridos muchos de los aspectos que serán tratados con más detalle en el volumen cuarto de esta obra, al hablar de la justificación y de la santificación del hombre. La unidad de todo este complejo de problemas la constituye Jesucristo mismo. El es, en su persona, la acción salvífica de Dios en forma histórica y encarna ya en su vida terrena, pero sobre todo en su exaltación, el efecto de esta acción salvífica, del que han de participar todos aquellos que le acepten en la fe. Este efecto consiste en una nueva relación con Dios (aplacado y reconciliado) y en un nuevo hombre: en la actualidad (en este mundo) y al final de los tiempos tanto a nivel individual como comunitario.

SECCION PRIMERA

DATOS BIBLICOS

1. *Antiguo Testamento*

El NT considera la antigua alianza como una fase de la economía salvífica, la cual ha encontrado su culminación y su final en Cristo. Cierto que la nueva alianza nos mantiene también en tensión entre un «ya» de la salvación y un «todavía no»; pero en ella, a diferencia del AT, el acento recae mucho más en el «ya», hecho visible con la aparición de Cristo. Esto no significa, sin embargo, que en el AT no esté en camino el proceso salvífico que sirve de modelo al NT. La obra redentora de Dios —prescindamos por el momento de analizar esta expresión— se realiza dentro de la historia de Israel en su liberación y en su «retorno» o, más simplemente, en su elección. A este respecto, la historia bíblica primitiva (Gn 1-11) da forma a la convicción israelita de que el *único* Dios, Yahvé, el Dios de la creación y de la historia, no sólo ha pactado con Israel, sino que en Noé ha pactado con toda la «tierra» (Gn 9,13)[1].

La actuación de Dios en Israel va adoptando, a medida que se va manifestando, el carácter de una intervención encaminada a sacar de un estado o de un país e introducir en una tierra que ofrece posibilidades nuevas para una realización histórica. Dios redime *(pādāh:* Is 29,22) a Abrahán, patriarca del pueblo israelita, *sacándole* (Jos 24,2s) del «país del otro lado del río», que le ocultaba al Dios de la salud. Esta actuación de Dios se repetirá bajo otras circunstancias en algo que va a convertirse en característico para todo el futuro: la acción de Dios al sacar

[1] Cf. A. van den Born, *Arco iris,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 145s. También *Noé,* en *op. cit.,* 1339s, donde se habla del pacto con Noé, cuya señal la representa el arco iris. Según K. Rahner, H. R. Schlette y J. Heislbetz, hay que distinguir aquí entre historia universal de la salvación (la de los no israelitas) e historia particular de la salvación (la de Israel), a las que hay que considerar, no obstante, implicadas entre sí. Cf. también MS I, 179 (A. Darlap); MS II, 1151s (B. Stoeckle).

a Israel de la «casa de esclavitud», de Egipto (Ex 12,34-14,31; Dt 9,26; 15,15; 21,8; 24,18; Miq 6,4; Dt 7,8; 13,6: las tres últimas citas hablan de «rescate»), conduciéndole a través del Mar Rojo y llevándole «al monte de Dios». Esta meta no hay que entenderla espacialmente; significa más bien la libertad de Israel para Yahvé: «Vosotros mismos habéis visto... cómo os he llevado en alas de águila y *os he traído hacia mí*» (Ex 19,4). Este pasaje es muy importante. El camino desde Egipto hasta el monte de Dios en el desierto se presenta como el camino de la salvación. La meta es el encuentro con Yahvé, primeramente en ese monte, después en el monte Sión [2] y, por último, al final de los tiempos (Jr 23,7s; Is 43,16-19; 51,9s). Entre tanto, la imagen de la actuación divina con Israel adquiere formas muy vinculadas al tiempo y al espacio: liberación de las miserias de la guerra y de las calamidades (especialmente en la época de los Jueces; cf. Jue 3,28; 4,23; 7,15; 8,34; 1 Sm 11,13; 17,46, etc.). La liberación de Egipto se repite, aunque de un modo menos brillante, en la vuelta del destierro [3]. También en este contexto se habla de un «rescate» (Jr 31,11; Zac 10,8; Is 50,2). Para la liberación de Israel se exige, de una manera cada vez más manifiesta, la conversión (cf. Os 7,13; 13,14). Esta conduce a un estado positivo, a la libertad, a la constitución de la nueva comunidad (Jr 31,11), a la plenitud, a la alegría, al consuelo (Jr 31,12-14), pero especialmente a la alianza con Dios [4].

La alianza como compendio de todos los dones en la comunión con Yahvé está en función de la fidelidad de Israel, y a esto se debe que esté realizándose constantemente. Dicho negativamente: la infidelidad a la alianza supone la pérdida de este don y de esta comunidad salvífica. Los profetas del destierro consideran la vieja alianza del Sinaí totalmente extinguida y llegada a su fin (Jr 11,1-17; Ez 16), pero a la vez vislumbran una nueva acción salvífica de Dios con un objetivo más amplio. Partiendo de una concepción tipológica [5] y conservando el viejo concepto de alianza, se designará esta nueva realidad como «la nueva alianza» (Jr 31,31-34; 32,37-41; Ez 16,60-63; 34,25-31; 37,15-28). Esta nueva alianza trae consigo la remisión de los pecados y una interiorización de la relación con Dios; trae el Espíritu y una nueva comunidad en Dios. De ahí el carácter de universalidad que adquiere la alianza (Is 55,3-5; 49,6).

Esta unidad típica que existe en el AT entre la liberación de distintos peligros concretos y la liberación del pecado y de la culpa la observamos incluso en la «redención» de miembros aislados del pueblo de Israel. La felicidad y el bienestar son el premio a la justicia del individuo, mientras que el pecado es causa de desgracias y calamidades. La liberación del pecado supone penitencia (cf. Sal 51,3s; 39,9; 130,7-8: el rescate de Israel de «todos sus pecados»).

Al presentarnos los efectos de las distintas acciones de Dios, el AT dirige cada vez más la mirada hacia la renovación interior, tanto del individuo como del pueblo, y ante todo a la plenitud escatológica (Miq 2,12; Is 11,12; 54,7s; Jr 32,37, etc.). Los motivos más importantes contenidos en la visión del AT sobre la redención y la salvación se encuentran reunidos en Jeremías, en un pasaje muy compendioso: «Yo los congregaré en todos los países por donde los dispersó mi ira y mi cólera y mi gran furor. Los traeré a este lugar y les

[2] Cf. W. Baier, *Sión,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1870s.

[3] Cf. A. van den Born, *Cautividad asirobabilónica,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 302ss.

[4] Cf. MS II, véase en el índice «Alianza»; N. Lohfink, *Alianza,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 47-54; J. Galot, *La rédemption mystère d'alliance* (París 1965), que trata todo el tema de la «redención» bajo el concepto de alianza.

[5] Cf. N. Lohfink, *Alianza,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 52.

haré habitar tranquilos. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios. Les daré un corazón entero y una conducta íntegra, para que me respeten toda la vida, para su bien y el de sus hijos que los sucedan. Haré con ellos alianza eterna, y no cesaré de hacerles bien. Les infundiré respeto a mí, para que no se aparten de mí. Gozaré haciéndoles el bien. Los plantaré de verdad en esta tierra, con todo mi corazón y toda mi alma» (Jr 32,37-41).

El Déutero-Isaías, con su promesa de un cielo nuevo y una tierra nueva, recuerda ya las visiones apocalípticas del fin de los tiempos (en el Dt.-Is el sentido es más bien «histórico» que «cósmico»; se trata de una completa purificación del doloroso pasado de Israel; cf. Is 65,17). En Is 66,18-24, por el contrario, el futuro luminoso de Israel se presenta entendido cósmica y universalmente. Trae la exclusión de todos los apóstatas (v. 24) y la unión de Israel con todos sus hermanos de todos los pueblos (v. 20), formando una nueva comunidad de culto (v. 20s; Mal 1,11). Unicamente en los últimos libros del AT brilla la esperanza de la resurrección de la carne y de la superación de la muerte (Dn 12,1-3; 2 Mac 7).

Israel vivió, por tanto, como experiencia constante de su propia historia, lo que significa redención y salvación en la libertad. Su propia infidelidad ha puesto en peligro esa historia de salvación y la ha convertido en una historia de condenación que sólo Dios puede transformar y que sólo en él tiene consistencia. Al experimentar Israel la salvación y la liberación, la experimenta siempre como algo que procede *de Dios (mi, su* salvación); más aún, experimenta a Dios mismo como salvación (cf. Hab 3,18; Sal 18,47). «El contenido histórico del concepto de redención» va, por tanto, robusteciéndose, como lo atestigua el hecho de unir repetidas veces al nombre de Yahvé como «Santo de Israel» el epíteto *gō'ēl* (cf. Is 41,14; 43,14; 49,7; 54,5). La salvación, positivamente, significa un llenarse de la santidad de Dios [6]. El hombre del AT contempla ya en cada liberación el «rostro de Dios» (Sal 31,17; 80,4.8.20). La promesa del NT conferirá a esta visión un sentido último, definitivo.

El lenguaje usado por el AT para presentarnos la redención está empapado de la contemplación histórico-*personal* de la acción de Dios con Israel; así lo testimonian las palabras empleadas: *gā'al, pādāh, hōšē'a* (ayudar, salvar, venir en auxilio), referidas a un Dios misericordioso, justo y santo que acoge a Israel. El término *pādāh,* rescatar, redimir (LXX: λυτροῦν), es el que más parece alejarse de la relación interpersonal que está ordinariamente presente al describirse la acción salvífica de Dios. *Pādāh* se emplea para designar el rescate sacrojurídico de la vida del hombre y del animal, la cual pertenece propiamente a la divinidad. En distintos textos, especialmente en el Deuteronomio, Dios mismo recibe el nombre de redentor *(podeh).* El es el *podeh* de Israel de la casa de la esclavitud. «Normalmente no se hace mención de un precio de rescate, puesto que Dios es el Señor de la creación y rescata siempre gratuitamente» (J. Gnilka: CFT II, 482ss). Cf. Dt 9,26; 15,15; 21,8. En el terreno del derecho familiar nos encontramos con *gā'al* (los LXX lo traducen cuarenta y cinco veces por λυτροῦσθαι, rescatar). Dios responde del *gō'ēl* frente a su «familiar», es decir, aquí frente a su escogido (por ejemplo, frente a Jacob o Israel: Gn 48,6). Un vínculo familiar une a Dios con los hombres y le obliga al rescate, no conforme a las leyes de la venganza de sangre (Nm 35,12; Dt 19,6), sino según la ley de la libre elección de Israel. Al Déutero-Isaías le gusta aplicar a Dios el concepto de *gō'ēl* para hacer ver al pueblo israelita que el hecho de su elección es una fuente de consuelo. El concepto de *gō'ēl* nos lleva así a la misma concepción de la redención que hemos indicado. Puesto que Yahvé como «San-

[6] Cf. J. Nelis, *Soteria,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1881.

to de Israel» ha actuado redimiendo a su pueblo, esta actuación servirá también para santificar a los redimidos (Is 41,14; 54,4). Israel se convierte así de criatura en aliado de Dios (Is 54,5a).

2. *Nuevo Testamento*

Para elaborar las afirmaciones hechas en el NT sobre el efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo [7] vamos a partir del material narrativo de la historia de Jesús, en el que la Iglesia primitiva expresa ya a grandes rasgos sus concepciones soteriológicas. Esta implicación de lo cristológico y lo soteriológico y el perfil que va adquiriendo la tradición alrededor de la persona de Jesús comienza ya con la fuente Q y se desarrolla más tarde en las diferentes exposiciones de los sinópticos, «hasta que en el Jesús de Juan pudo anunciarse el kerigma pospascual como su propio testimonio (el testimonio de Jesús)» (H. Schlier) [8]. Más adelante estudiaremos las *reflexiones* soteriológicas de las cartas neotestamentarias [9]. Por último, y también desde una perspectiva soteriológica, examinaremos las primeras «fórmulas y confesiones de fe cristológicas, surgidas ya en los primeros tiempos» (H. Schlier). Son las que preparan los símbolos posteriores y tienen un valor especial como expresión de la fe comunitaria de la Iglesia primitiva.

a) Los evangelios sinópticos.

α) En la *predicación de Jesús* tal como nos la ofrecen los sinópticos no aparece el tema del éxodo y de la vuelta de Israel al Señor (a la tierra prometida), tan importante para el AT. Es de suponer, no obstante, que Jesús y la comunidad primitiva participaron en la vida litúrgica judía, especialmente en la celebración de la Pascua. A pesar de ello, el marco que ofrecía el éxodo hubiera resultado demasiado estrecho para la predicación de Jesús y para su mensaje de salvación. En lugar de esa idea (o de la idea de la vuelta del exilio), y superando a ambas, aparece el tema central: «El tiempo se ha cumplido y ha llegado el reino de Dios; convertíos y creed en la buena nueva» (cf. Mc 1,15; 13,29s; Lc 10,9; 12,34ss) [10]. La realización de la salvación es, por tanto, la ple-

[7] Las cuestiones de método planteadas por Schnackenburg en el cap. IV de este volumen sobre una cristología neotestamentaria son también válidas *mutatis mutandis* para esta sección, especialmente su indicación de que «una visión histórica retrospectiva puede equivocar la problemática propiamente teológica en su deseo de iluminar desde la fe de la Iglesia primitiva nuestras posibilidades actuales de fe y de comprensión». En lo que sigue nos serviremos, entre otras cosas, del texto no publicado de una conferencia de H. Schlier sobre «Problemas de la cristología primitiva», del ciclo de conferencias «De la Biblia a la cristología del Niceno», organizado en 1966 por la Fundación Hermann Herder.

[8] De modo semejante, H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1968) 381.

[9] Es evidente la estrecha relación de esto con las ideas expuestas por R. Schnackenburg y J. Alfaro en este mismo volumen sobre la tipología Adán-Cristo; Cristo, Sumo Sacerdote; Cristo, Hijo de Dios.

[10] Cf. J. Nelis, *Reino de Dios,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1668-1675; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Br. ²1965) 1-22; ed. española: *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1968); J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im NT* (Gotinga 1964); MS II, 222ss, 237ss. Nos limitamos a añadir algunos aspectos a lo ya dicho, con objeto de clarificar la referencia a la salvación.

nitud del dominio de Dios. ¿Qué quiere decirse con ello? [11]. Que lo que se pretende no es interpretar la salvación. «No se trata de un anuncio formal: existe la salvación y la condenación, sino que se dice: ahí está la salvación. No aceptarla trae como consecuencia la perdición» [12]. No obstante, la entrada en el reino de Dios posee ya cierto contenido. Significa tanto como entrar en la vida (cf. Mc 9,47 con 9,43 y 9,45). Ahora bien: «tampoco 'vida' tiene únicamente el sentido formal de una existencia que trasciende a la muerte, sea para bien o para mal, sino que significa positivamente una existencia feliz; esto es lo que recoge la imagen del banquete» [13]. Jesús, al hablar de conversión, no solamente prepara a sus oyentes (y a nosotros) para la cercanía del reino, sino que les coloca ante una última realidad que «está cerca». La comunidad ha de vivir consciente de que «el tiempo se ha cumplido» (Mc 1,14), por más que la espolee a pedir «venga tu reino», colaborando de esa manera a que se acelere la venida de éste. Jesús quiere anunciar a Dios, su santidad, su voluntad paternal de repartir gracia. Esta santidad del Padre, al comunicarse en un amor misericordioso y gratuito a los hombres dispuestos a aceptar su dominio, trae consigo gloria (Mc 10,37), vida (Mc 9,43.45.47; 10,17) y alegría (Mt 25,21-23) [14].

La predicación y la actividad de Jesús, su vida entera, revelan el secreto del reino de Dios y con ello el secreto de la salvación. Es de observar en *Marcos* que los lugares donde se desarrolla esa actuación no son sólo «espacios geográficos», sino que tienen «calidad teológica». «La despreciada Galilea, la 'región pagana', es el país donde aparece la salud. De ese modo se hace manifiesto el carácter paradójico de una revelación que es a la vez encubrimiento y significa la elección de los más bajos, de los despreciados por el Israel oficial» [15].

Mateo subraya también esta idea de la apertura de la salvación a los pobres y despreciados (Mt 5,3ss; 10,42; 18,6.10). No es el cumplimiento cuantitativo de una ley detallista lo que trae la salvación, sino el cumplimiento de un mandato que lo abarca todo, el del amor (Mt 22,36-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). Lo decisivo es una realización auténtica, la realización que se encamina a las obras y principalmente a un amor efectivo (Mc 25,31.46). Los que han dado pruebas de este amor van a la «vida eterna»; los demás, al «castigo eterno» (Mt 25,46). En Mateo nos falta una descripción más detallada de esta salvación y de esta vida. No obstante, lo que Mateo nos dice sobre la venida del Hijo del hombre «con sus ángeles en la gloria del Padre» (Mt 16,27; cf. 25,31) ha configurado ampliamente en la predicación cristiana la imagen de la salvación «celestial». Mateo considera más importante que describir la salvación el hacer hincapié en sus condiciones o en el camino que conduce a ella: un cumplimiento real de la voluntad de Dios y no una relación aparente con

[11] Cf. *supra*, R. Schnackenburg, cap. IV; del mismo, *Gottes Herrschaft und Reich*, 49-109; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 13-35; panorámica histórica sobre el tema; Fr. Mussner, *Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f*, en *Praesentia Salutis* (Düsseldorf 1967) 81-98; H. Conzelmann, *Grundriss*, cap. 14, esp. 128-134.

[12] H. Conzelmann, *Grundriss*, 132.

[13] H. Conzelmann, *op. cit.*, 132.

[14] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, 359: «El patrimonio salvífico puede denominarse en todo el NT 'paz'. El 'clima' de la paz es la alegría... La paz y la alegría configuran la situación escatológica en el mundo». Cf. Gál 5,22; 2 Cor 13,11; Flp 4,4; 1 Tes 5,16; A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl* (Winterthur 1965).

[15] H. Conzelmann, *op. cit.*, 162s, donde se cita a R. Preuss, *Galiläa im Markusevangelium* (Gotinga 1967).

él (Mt 7,21); la auténtica justicia que resplandece en las obras, de las cuales no hay que hacer a Dios responsable (Mt 25,31ss); la liberación y la conversión interiores, más valiosas que la salud corporal (Mt 9,1.8); el seguimiento en la humillación (Mt 10,37-42).

Lucas, como es sabido, escribió su evangelio en un marco histórico-salvífico determinado, existente ya en el cristianismo primitivo [16]. La aparición de Jesús significa el destronamiento de Satán (Lc 4,13; 22,3). El desarrollo de la historia de la salvación se patentiza en las diversas maneras como actúa el Espíritu: *a)* en Israel obra «inspiraciones individuales» (cf. la referencia a Elías hecha en Lc 1,17); *b)* Jesús aparece como «el único portador del Espíritu» (Lc 4, 16-30); *c)* en «el tiempo de la Iglesia» Dios da el Espíritu a todos los creyentes (cf. Lc 24,49; Hch 1-2) [17]. Los escritos de Lucas no ven el efecto de la acción salvífica de Cristo desde una perspectiva individual, sino desde una perspectiva eclesial. Esta es la razón de que tampoco él nos hable de la salvación en su forma ultraterrena. Trata más bien de mostrarnos que la salvación puede ya «manifestarse sin más» en la vida de Jesús y en la Iglesia [18]. En ella se realiza el nuevo Israel, objetivo de la acción salvífica de Dios en la historia.

β) Las *expresiones de entrega* de los sinópticos y la realidad de la redención. Desde un punto de vista soteriológico, son especialmente importantes las «expresiones de entrega» de los sinópticos y, en primer lugar, sus textos eucarísticos (a los que añadimos el de 1 Cor 11,23ss) [19]. Los sinópticos entienden la celebración eucarística como una participación nuestra en el misterio del Señor entregado a la muerte. La expresión más clara de ello la encontramos en Lucas, quien, a diferencia de Mateo y de Marcos, también en la consagración del pan añade, paralelizando: «éste es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» (22,19b) (es decir, esto es mi cuerpo entregado); «este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros» (22,20b; cf. Mc 14,24; Mt 26,28). 1 Cor 11,23-26, sólo en la consagración del pan, presenta una fórmula de entrega simplificada. «El sentido primario de las fórmulas de consagración del pan anteriores a Pablo es sencillo: son una transmisión de la salvación que se hace realidad mediante el don eucarístico, 'para vosotros', para los que participan en la celebración eucarística» [20].

La concepción salvífica que se oculta tras estas palabras supone en todo caso la *entrega absoluta* de Jesús en la muerte, aplicada en favor de los discípulos. «Al don salvífico de la muerte expiatoria de Jesucristo, otorgado con el pan, corresponde el don salvífico de la nueva alianza aplicado mediante el cáliz

[16] «En Lucas la visión retrospectiva sobre Jesús engloba la contemplación histórica de la parusía. Esta visión retrospectiva nos confiere la certeza de que Jesús ha anunciado este reino; la verdad está garantizada por él mismo... También podemos ver qué es el reino en la persona de Jesús. Esta es la razón de que Lucas haga de la aparición histórica de Jesús una imagen del estado salvífico. Tenemos, por tanto, una doble certeza: la certeza mediata por la imagen de Jesús y la inmediata por la actuación del Espíritu» (H. Conzelmann, *op. cit.,* 170s).

[17] H. Conzelmann, *op. cit.,* 171; H. v. Baer, *Der Hl. Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926) 111s.

[18] H. Conzelmann, *op. cit.,* 171. Sobre la interpretación de Conzelmann, cf. R. Schnakkenburg, cap. IV, donde está ya dicho lo más importante sobre la soteriología de los escritos de Lucas.

[19] Para una interpretación más precisa de los textos y para bibliografía, cf. MS IV/2, 186-207 y 590-607.

[20] P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960) 159. Sobre las fórmulas de Lucas, cf. especialmente H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-29,* segunda parte (Münster 1955).

y hecho realidad expiatoria» [21]. En Marcos merece más atención el hecho de que la institución de la eucaristía es un componente de la historia de la pasión: «Como parte de ese todo, las palabras de la Ultima Cena recibieron la función de interpretar y hacer comprensible soteriológicamente la muerte de Jesús, inminente ya y profetizada por él» [22]. La salvación (como fruto de la muerte de Jesús, entendida como martirio o muerte expiatoria) puede ser considerada, por tanto, de tres maneras. La primera, más inmediata, en función de esa *muerte* misma, como «muerte *por* nosotros», «por muchos»; así lo hace Marcos. La segunda, de un modo más inmediato, con vistas a la *celebración sacramental,* en la que se nos da el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino como fruto de esa muerte (1 Cor), y esto en el marco de una *anámnesis.* La idea de la alianza recoge, finalmente, una tercera perspectiva: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre» (Lc, 1 Cor). Se trata de tres puntos de vista que no se excluyen soteriológicamente:

1) la muerte de Jesús es una muerte «por nosotros», en beneficio nuestro; por tanto, nos quita el peso de una muerte culpable y sin remedio (cf. Mt 26,28: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν);

2) al recibir el cuerpo y la sangre de Jesús participamos en lo que el crucificado-glorificado es en sí mismo;

3) al apropiarnos su cuerpo y su sangre queda constituida y sellada la nueva alianza con Dios. El sentido de la muerte de Jesús y de su participación sacramental es la comunión con Dios de los sometidos a la muerte.

4) La idea de un alimento vivificante adquiere una profundidad especial si se piensa en el sentido que ha tenido la palabra «sangre» entre los israelitas y en su culto. La sangre, al menos en los ritos y sacrificios expiatorios no es un don del hombre a la divinidad, sino que es propiedad absoluta de Dios, que la otorga al hombre para que se purifique y santifique, tal como se dice en Lv 17,11. Las cualidades purificadoras y unificadoras de la sangre no residen en ella misma, sino en cuanto que es lo que conserva *la vida.* En la sangre de Cristo se comunica al hombre la santidad y la vida de ese Cristo, y con ella la de Dios [23]. Es difícil decir hasta qué punto influyen en los textos eucarísticos y en la concepción de la comunidad primitiva las imágenes del AT sobre la transmisión de la vida en la sangre y hasta qué punto se ha purificado ya esta concepción. Para ello habría que comparar 1 Cor 10,14-21 con Jn 6,63. En todo caso, el Espíritu se sirve de la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo para transmitirnos la vida divina.

La interpretación soteriológica de la muerte de Cristo contenida en los evangelios no se halla exclusivamente en los textos eucarísticos. El pasaje más significativo a este respecto lo encontramos en Mc 10,45 (Mt 20,28): «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en redención (λύτρον) de muchos» [24]. Jesús, al morir (Mc 10,39), se entrega para «rescatar» a muchos (cf. 1 Tim 2,6: ἀντίλυτρον). En el griego profano, el concepto λύτρον significa, en primer término, el rescate pagado por los prisioneros de guerra, y posteriormente, la suma que se paga para rescatar a un esclavo. Este rescate se efectuaba, en cierto modo, bajo la protección de los dioses; los esclavos que querían comprar su libertad iban guardando sus ahorros en el

[21] H. Schürmann, *op. cit.,* 67.
[22] Cf. N. Lohfink, *Alianza,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 52.
[23] Sobre las bases veterotestamentarias, cf. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956).
[24] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.,* 88ss.

templo de los dioses hasta que llegaban a acumular la suma estipulada [25]. El concepto neotestamentario de redención no es, por tanto, y sin más, una transposición del concepto de *manumissio* sacral tal como el helenismo la conocía (J. Nelis). Para nosotros es más importante el «por muchos» (ἀντὶ πολλῶν). Esta expresión significa varias cosas:

1) La idea de representación. Es cierto que en el griego de la *koiné* ἀντὶ ha perdido el sentido clásico de «en lugar de» y que significa tanto como ὑπέρ, «en favor de». No obstante, «en la imagen del rescate está ya necesariamente supuesto el sentido de que la muerte de Jesús tiene un valor representativo. Los textos de Ex 21,23; 30,12; Nm 35,31 vienen a aclararnos el concepto. Según ellos, aquel que por sus obras ha merecido la muerte no puede dar dinero alguno de rescate para evitarla» [26]. Las palabras de Jesús en Mc 10,45 tienen como base, según esto, las dos ideas siguientes: *a)* la vida debe ser entregada en favor de una vida ajena destruida o de la vida propia (cf. Job 2,4); *b)* el hombre ha perdido su «alma», su vida, sin poder rescatarse a sí mismo (Mc 8,37; 10,27).

2) La afirmación de que Jesús entrega su vida terrena en lugar o en favor de muchos parecería significar que a esos muchos les está permitido conservar su vida «terrena»; en consecuencia, aun cuando hubieran merecido la muerte, no necesitarían perecer. Ahora bien, en toda la interpretación de la muerte de Jesús nunca se habla de ese «cambio». De lo que se trata no es en absoluto de cambiar una vida terrena por otra, sino que el significado salvífico de la muerte de Jesús hay que entenderlo más bien al nivel de los textos eucarísticos. La comunión del cuerpo y de la sangre de Jesús (crucificado y exaltado) se convierte en participación en su muerte, en cuanto ésta ha terminado en resurrección, y de este modo se hace participación en la gloria del exaltado mismo. Lo que pretende la destrucción de la pena de muerte, cuya raíz está en el pecado (cf. Mt 26,28), es la comunicación gratuita de la vida nueva que le es propia al Señor exaltado. Los sinópticos, al describirnos la historia de Jesús, viven tan de lleno su muerte y su resurrección, que sólo en contadas ocasiones se refieren a la resurrección de los redimidos (Mt 22,23-33 *par.*; Lc 14,14). Juan, por el contrario, integra expresamente este kerigma en la predicación de Jesús. Pablo nos lo presentará aún más claramente. Con todo, como acabamos de señalar, también en los sinópticos se sientan las bases para esta idea. Los mismos israelitas piadosos esperaban la salvación definitiva, y Lucas la anuncia ya en 1,68 y 2,38.

b) El Evangelio de Juan.

El kerigma neotestamentario de la salvación recibe su fuerza especial del hecho de poner en boca del Jesús anterior a la Pascua la experiencia (y la reflexión) de la Iglesia pospascual [27]. Para Juan, la salvación se hace presente en la Palabra, hecha carne, del Padre, que trae a los hombres gracia y verdad (1,13) y se convierte para ellos en vida (eterna) y en luz (entre otros textos, 1,4; 3,15). La venida de Jesús tiene como finalidad dar al mundo la vida (6,35), la resurrección y la vida (11,25). Esta nueva vida no se nos da a la manera de un maná, sino que precisa de nuestra fe (3,15; 5,24; 11,25s). En

[25] Cf. J. Nelis, *Soteria,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1880ss, donde reseña las fórmulas empleadas.

[26] J. Nelis, *op. cit.,* 1882.

[27] Cf. H. Conzelmann, *Grundriss,* 351-390, esp. 381ss; H. Schelkle, *Theologie des NT* I (Düsseldorf 1968) 148ss; R. Schnackenburg, *supra,* cap. IV.

primer lugar, es comunión con Dios y conocimiento de Dios y de su Enviado (17,3). Diversas imágenes plasman en Juan este efecto vivificante. Jesús da agua viva para la vida eterna; es el pan vivo que viene del cielo (6,26-59); el alimento que perdura (6,27) y que llega a ser su propia carne y sangre (6,53). Jesús y los que creen en él constituyen, a la manera de la vid y los sarmientos, una unidad fecunda (15,1-9). Lo que para los sinópticos es el kerigma de la cercanía de Dios es para Juan el mensaje de la vida [28].

La interpretación joánica de los bienes soteriológicos resplandece también en lo negativo, en las consecuencias que acarrea al «mundo» rechazar la luz, la vida o al que nos las revela. De ahí el carácter enormemente acentuado que recibe el «mundo» de Juan como enemigo de Dios e indigno de redención (cf. las antítesis de luz y tinieblas, vida y muerte, verdad y mentira, lo de arriba y lo de abajo, libertad y esclavitud). La aparición del Salvador, al ser fuente de gracia, plantea la crisis y exige a la vez una decisión. El pecado, la mentira, la impiedad y el «mentiroso y homicida desde el principio» que tras todo esto se esconde han sido destronados (cf. 12,31; 14,30; 16,11; 1 Jn 4,4) y vencidos; y esto no sólo por Jesús, sino también por sus discípulos (17,18; 1 Jn 5,4s). Juan, al igual que insiste en la aparición histórica del Salvador y del Revelador, recalca la presencia de la salvación en el mundo. Es precisamente su aceptación en la fe la que opera la transformación de las tinieblas en luz, de la mentira en verdad, de la muerte en vida, de la esclavitud en libertad (8,23). Lo que Pablo expresa con el término de «creación nueva» es para Juan el «nacimiento nuevo» (3,3), incomprensible para los hombres [29], y, como la fe misma, don del Padre y obra suya (6,29); el Padre es quien atrae (6,44).

La tensión existente en la soteriología joánica por razón de las antítesis que acabamos de señalar reaparece en otra forma en la relación del «ya» y del «todavía no» de la escatología [30], en su tensión entre el pasado y el futuro. No nos es necesario, ni nos sería tampoco posible, diluir esta tensión en favor de una escatología puramente presente. En el Evangelio de Juan, la salvación se realiza, como hace notar H. Conzelmann, de un modo que se acerca a determinadas formas de la gnosis. «Pero sus correctivos marcan la diferencia. La presencia de la salvación es válida para la fe. No se prescinde del elemento del futuro, sino que se le actualiza. Juan no necesita frases apocalípticas para presentarnos un auténtico futuro. El futuro es, en realidad, el objetivo hacia el que se orienta la fe. Juan conoce, naturalmente, la expectación de la parusía (al igual que la expectación de la resurrección y del juicio) y no prescinde de ella, pero lo hace integrándola en una concepción presente de la salvación. La obra salvífica ha sido ya completada. Ahora bien, su actualización ha de permanecer presente en el mundo y ha de realizarse siempre de nuevo y desde arriba» [31].

Esa presencia de la salvación forma parte, precisamente, de los efectos de la redención, y es así como ésta se manifiesta en su totalidad. ¿Cómo se realiza tal presencia? «Con palabras de Juan, el muerto ha de volver al mundo y permanecer en él, de tal manera que le sea ofrecida la misma salvación que Jesús

[28] Cf. H. Schelkle, *op. cit.*, 151ss. H. Conzelmann, *op. cit.*, 360ss, acentúa con razón que Juan no entiende la redención de una manera natural, sino como una obra de elección libre que llega al hombre que, atraído por el Padre —es decir, por su gracia—, cree, produciendo en él, «en la luz», una nueva vida en gracia y en verdad.

[29] Cf. I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité:* TU 73 (1959) 274-294; íd., *Verdad,* en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona ⁶1973) 930-935.

[30] Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, 388ss; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965) 418 (sobre Jn 3,18).

[31] H. Conzelmann, *op. cit.*, 388.

ofreció: él mismo» [32]. A diferencia de Mt 28,20, que habla simplemente de una presencia activa hasta el fin del mundo, Juan insiste en el ir y venir de Jesús (14,28; 16,6.16) con objeto de hacer presente la salvación en el Espíritu, en el Paráclito. El Paráclito es el transmisor de la nueva relación con el Padre creada en Cristo, autor de la revelación. En su actuación está totalmente volcado hacia la obra del Hijo y la continúa y la transmite a los discípulos. El Espíritu es un fruto de la entrega de Jesús a la muerte, de su resurrección y de su ida al Padre (7,39; 16,7; 20,17.22s). De esa manera, el Paráclito es el compendio de todos los efectos redentores, por más que Juan recoja únicamente una perspectiva especial por la que se diferencia de Pablo: el Espíritu es el don objetivo de la aplicación subjetiva de la salvación, porque en él se realiza la nueva relación con el Padre (16,7) y se hace efectivo el poder dado a los apóstoles de perdonar los pecados (20,22s).

El don salvífico es, pues, según Juan, la comunicación luminosa, vivificante y liberadora de Dios en el Logos hecho carne y en el Paráclito que procede de ambos. Cada una de las tres divinas personas tiene su papel específico en esta comunicación, y con todo, es Dios, todo él, quien se nos ofrece. Pablo se ha expresado en este terreno con más claridad que el Evangelio de Juan, pero éste presenta la salvación individual y comunitaria, así como sus efectos, en una relación más estrecha con el Padre, el Hijo y el Paráclito *(Pneuma)*. Para él, en efecto, en medio de la misión específica que tiene en la salvación cada una de las tres divinas personas, las tres significan la salvación, que es ante todo verdad, luz, vida, libertad y comunión con Dios. Es la misma perspectiva en la que Juan ve asentarse la salvación *en el* creyente. Creyentes son aquellos que están en la fe, en la luz, en la verdad, en comunión con Dios. En Juan no encontramos las reflexiones antropológicas que existen en Pablo sobre el hombre redimido, y sólo brevemente se refiere el cuarto Evangelio a un «nacimiento nuevo», pero sin el peso que tiene en Pablo la idea de la «creación nueva» o de la «filiación». Toda realidad salvífica es presentada como una actualización inmediata que se apodera de lo más íntimo, y esto no sólo en el individuo, sino también en la comunidad. La unidad de los hijos de Dios, su reunión tras la dispersión, es un fruto salvífico de la muerte de Jesús (11,52). De ese modo queda perfilada la Iglesia. También a ella la ve el Evangelio de Juan como una comunidad mantenida por la vinculación de los discípulos a Cristo (imagen de los sarmientos y la vid), por la fe y los sacramentos (bautismo, eucaristía, perdón de los pecados; cf. 3,5ss; 6,48ss; 19,34; 20,21ss). Los poderes apostólicos son interpretados de lleno desde el Espíritu y desde su vinculación con la persona de Jesús. Será en las cartas y en el Apocalipsis donde por primera vez hable Juan de una organización eclesial y del significado de la «profesión de fe» (frente a las herejías en el seno del cristianismo). En el evangelio es la figura de Jesús (descrita soteriológicamente) la que con su unión al Padre y su mediador en favor nuestro, el Paráclito, llena a los discípulos y a la comunidad de éstos. Juan no conoce una realidad salvífica que se realice al margen de esta referencia a la vida de Jesús.

El hecho de que hayamos hablado ya del Evangelio de Juan, pese a ser posterior a las cartas de Pablo, se debe a que conserva, en general, el marco sinóptico. Juan, en efecto, por más que rompa con sus reflexiones el encuadre sinóptico, hace preceder a su historia de la pasión el material narrativo de la vida de Jesús. Su concepción tiene la ventaja de que la *persona de Jesús* constituye el punto de cristalización de todas sus afirmaciones sobre la salvación. Todas las perspectivas arrancan del «revelador». En Pablo, el Kyrios desempeña

[32] H. Conzelmann, *op. cit.*, 388. Para lo siguiente, cf. también MS II, 117ss.

objetivamente el mismo papel, pero sus cartas recogen las diversas situaciones de su predicación a las comunidades. En ellas se transparenta un número casi desconcertante de perspectivas. Se nos lleva como a turistas a distintos ángulos de visión, con el fin de contemplar el mismo panorama desde los lugares más diferentes. Este panorama es el hombre redimido, la comunidad de Cristo, la Iglesia (en la pluralidad de las iglesias particulares).

c) Las cartas paulinas.

α) *Nueva relación con Dios por Cristo en el Espíritu Santo.* Ya hemos puesto de relieve la orientación soteriológica de la cristología paulina [33]. Esta se encuentra, a su vez, integrada en la economía salvífica de Dios en Cristo y en el Espíritu [34]. La salvación es comunicación de Dios Padre en Cristo y en el Espíritu. «Todo intento de dar forma a una parte de las experiencias y realidades cristianas... choca inevitablemente con un esquema trinitario previo, suministrado precisamente por esa experiencia» [35]. Este esquema se halla tan entremezclado con el cristológico, que determina la imagen de los efectos de la redención. De ahí que en Pablo no pueda entenderse de una manera adecuada la doctrina de la salvación distinguiendo entre «salvación objetiva» y «salvación subjetiva», o entre constitución objetivamente histórica de la salvación realizada por Dios y aplicación humana subjetiva. En la esfera de la constitución objetivo-salvífica de la salvación, el *hombre* es copartícipe en Cristo, el nacido de mujer, crucificado y resucitado. En el terreno de la aplicación subjetiva de la salvación realizada por Dios en Cristo no es el hombre, libre por lo demás, quien desempeña el papel principal, sino el *Pneuma* de Cristo, el Espíritu del Padre. Es, por tanto, Dios mismo quien con su gracia conduce al hombre a aceptar la realidad salvífica. Cristo no es solamente el medio de que el Padre se sirve para realizar la salvación (encontrándose, por consiguiente, del lado de Dios), sino que es a la vez el primer don salvífico y (en la resurrección y exaltación» el tipo del hombre redimido. El *Pneuma,* a su vez, no es tan sólo la fuerza que nos empuja a hacer nuestra la salvación, sino que es el compendio del don salvífico, realizado ya, pero aún sin aplicar. Esta economía de salvación hace que la realidad salvífica adquiera una diversidad inabarcable de substratos.

El *Padre* fundamenta la trascendencia, la gratuidad de la salvación, su carácter inabarcable y, a la vez, su apelación a nosotros. Es el origen trascendente del acontecer salvífico y su punto final en Cristo y en el Espíritu, al que sólo se puede llegar por la gracia (cf. 1 Cor 15,28). El Padre crea, escoge, llama, es autor y meta de la conversión y de la fe del hombre (cf. 1 Cor 2,7; 12,6; 2 Cor 13,13). El es quien nos da al Hijo y al Espíritu (Gál 4,4ss; Rom 5,1-11; 8,9-11; cf. Ef 1,4ss). Pero «Dios» está de tal manera en *Cristo,* que todo el peso teocéntrico de la realidad salvífica descansa en él y se convierte así en cristocéntrico [36]. En 1 Cor 2, por ejemplo, Cristo, el crucificado, es el Señor de la gloria. Como crucificado y glorificado, Cristo constituye el contenido íntimo del *mysterium salutis* desarrollado y revelado históricamente. Cristo coopera de un modo decisivo y es, como hombre, el primero que recibe el fruto de su muerte en cruz, al ser resucitado y exaltado (Rom 1,3s) por el Padre. En él se hace visible nuestra resurrección y nuestra conglorificación (Rom 8,17; Flp 3,

[33] Cf. R. Schnackenburg, *supra,* cap. IV.
[34] Damos por conocida la exposición de F. J. Schierse: MS II, 87-122.
[35] F. J. Schierse, *op. cit.,* 162.
[36] Cf. sobre ello R. Schulte, *supra,* cap. II.

21; Col 3,4), que merece, junto con otros dones salvíficos de Dios, un capítulo aparte. En la comunicación del *Pneuma* llega a nosotros la acción salvadora del Padre en Cristo, convirtiéndose así en un fruto salvífico en nuestra vida, que, a partir de ese momento, se encuentra totalmente referida a Dios (cf. 2 Cor 5,15). En 2 Cor 5,18s, Pablo habla de la acción reconciliadora de Dios en Cristo como si su fruto, la redención, se realizara previamente a la propia decisión. No obstante, en el mismo contexto habla también del «servicio de reconciliación» en el ministerio apostólico y de la «nueva creación» (5,17ss), es decir, de ayudar a la aplicación de la salvación y de la salud llegada ya a nosotros. Aun cuando aquí no se habla expresamente del *Pneuma,* con todo, el contexto (2 Cor 3) muestra que es desde el *Pneuma* desde donde hay que comprender todo lo nuevo en el cristianismo [37].

La realidad salvífica es, por tanto, en primer lugar, según Pablo, una nueva relación con Dios en Cristo y en el Espíritu, y afecta en lo más profundo a la existencia del cristiano. Dios nos la ha otorgado libremente, y el hombre debe actualizarla constantemente en la fe, en la esperanza y, sobre todo, en el amor. La salvación es, pues, en primer lugar, el Dios que de nuevo se nos ofrece. Pablo lo expresa con una fórmula que es clave en su doctrina soteriológica: «revelación de la justicia de Dios» [38]. Dios y el hombre se encuentran juntos en esta expresión paulina, por cuanto la justicia de Dios no es algo objetivo, impersonal, que vaga sobre el mundo y sobre la humanidad pecadora sin presentar exigencia alguna al hombre. De la antítesis entre la δικαιοσύνη de Dios y la ἀδικία del hombre, de la exigencia de Dios frente a ese hombre, nace un proceso cuya tensión podemos reconocer en Rom 1,16 y 3,3ss. Esta tensión está inmersa aparentemente en Dios al oponerse en él la cólera y el amor [39]. Pero es el hombre, su injusticia, quien cataliza esta aparente tensión en Dios.

Tampoco en lo referente a la cólera y al amor de Dios, a lo largo de la historia, se trata de un balanceo fluctuante entre ambos. Pablo no deja lugar a dudas de que el tema «cólera» está sometido al tema «revelación de la justicia en el evangelio» (H. Conzelmann). La «revelación de la cólera» y «la revelación de la justicia» no constituyen dos etapas sucesivas en la historia salvífica [40]. La salvación abarca, según Pablo, toda la historia de la humanidad, en la que ha existido, existe y existirá siempre tanto la revelación de la cólera divina como la revelación de su justicia. Ahora bien, en el Jesucristo del evangelio se hace precisamente visible que el amor de Dios en Cristo abraza toda esta historia, como se hace visible también que la falta de fe en el evangelio «vacía» la cruz de Cristo y entrega al hombre a la cólera definitiva de Dios.

β) *El motivo soteriológico de la reconciliación en las cartas paulinas.* Dios es quien gratuitamente y por propia iniciativa ha *reconciliado* consigo al mundo mediante su acción salvífica (2 Cor 5,18-21). «Dios no es el reconciliado, sino el reconciliante. La reconciliación es obra de Dios; cf. Rom 5,10. Es exclusivamente la gracia la que realiza esta reconciliación, sin que exista presupuesto alguno de parte del hombre» [41]. ¿Qué significa para Dios y para el hombre esta «reconciliación»? No necesitamos hablar de nuevo de la *acción* reconciliadora

[37] Cf. MS II, 112-117; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo de Br. 1939) 204ss.

[38] Cf. H. Conzelmann, *Grundriss,* 236-243; J. Pfammater, *Propiedades y formas de la actuación de Dios en el NT:* MS II, 233ss; cf. también el capítulo sobre la justificación en IV/2, 790-872, donde el tema es expuesto con más detenimiento.

[39] J. Pfammater, *op. cit.,* 321; H. Conzelmann, *op. cit.,* § 29.

[40] Esto lo subraya con razón H. Conzelmann en contra de Lietzmann *(op. cit.,* 264).

[41] H. Conzelmann, *op. cit.,* 231.

de Dios en Cristo [42]. Lo que aquí nos interesa es el *estado* de reconciliados en que Dios y el hombre se encuentran, por más que no haya que entender este estado con categorías óntico-estáticas, puesto que se trata de una relación interpersonal. Una cuestión especial la constituirá la reconciliación del universo. En todo caso, merece la pena acentuar una vez más que en Pablo toda la reconciliación tiene su origen en la acción reconciliadora de Dios en Cristo (cf. la forma verbal activa en 2 Cor 5,18; Col 1,20; Ef 2,16). Lo que ahí se afirma es que Dios solo o Dios en Cristo obra en el hombre el cambio [43] que hace de él una «nueva creación en Cristo». El hombre por sí mismo no puede «cambiar», dado que su relación con Dios está destruida por el pecado. Todo lo que cambia en el hombre sucede con anterioridad en Cristo y se hace visible en él. El cambio decisivo es que Cristo, en su obediencia, restablece los derechos de Dios y lo hace como un nuevo Adán en favor de los hombres (Rom 5,19 en conexión con los versículos 12-21; 1 Cor 15,22-28). Cristo acaba con la enemistad entre Dios y el hombre y restaura la paz entre ambos (Rom 5,1). Mediante nuestra fe y nuestra obediencia, y unidos a Cristo, restablecemos también nosotros los derechos de Dios en nosotros. Con esto concluyen, igualmente, las exigencias de la cólera divina contra nosotros, puesto que ha desaparecido su razón de ser: el pecado. Dios no tiene ya motivos para un juicio condenatorio, por cuanto estamos ya «en Cristo Jesús». Al afirmar en nosotros a Cristo, y, por tanto, a Dios mismo, Dios actúa en nosotros conforme a lo que él es siempre: el Dios del amor (Rom 8,31-38).

Pablo nos dice con toda claridad que la cólera de Dios, motivada por el pecado, tenía y tiene que manifestarse en la maldición y en el castigo, en la medida en que no nos dejamos reconciliar. Esto ocurre en calamidades dentro de la historia (Rom 1,18ss) o en un juicio escatológico (cf. Rom 2,5; 3,5; 5,9; 1 Tes 1,10; 5,9) y, sobre todo, en la muerte (Rom 5,12-21; 6,23; 1 Cor 15, 22.56). Si no nos dejamos transformar en Cristo, el hombre y el mundo continuarán sin redención. Si, por el contrario, realizamos con él la reconciliación (obrada en Cristo para todos nosotros y que nos es transmitida en el ministerio de la reconciliación: 2 Cor 5,19.20), entonces la santidad de Dios no se manifestará en la cólera que condena, sino que se manifestará como gracia (Rom 3, 24; 4,16; 5,15.17.20; 2 Cor 4,15; cf. Ef 1,6s; 2,5.7; Tit 2,11).

En el análisis del término «reconciliación» podemos incluir ya la car-

[42] Cf. la exposición de J. Alfaro, *supra,* cap. VII. Sobre los conceptos paulinos ἀλλάσσω, ἀντάλλαγμα, ἀπο-, δι-, καταλλάσσω, καταλλαγή, ἀποκαταλλάσσω, cf. F. Büchsel: ThW I, 252-260; J. Heuschen, *Reconciliación,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 1647ss; N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967) 125-161; H. Conzelmann, *Grundriss,* 344ss; E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichworth «Versöhnungslehre im NT»,* en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 47-59. Prescindimos de cómo ha de entenderse en Cristo mismo, a la luz de las teorías soteriológicas posteriores, su relación de «reconciliación» (con Dios) y de «expiación» (por nosotros). Pasamos igualmente por alto su forma bíblica: cómo Cristo, «víctima propiciatoria», se hizo por nosotros «pecado» y «maldición» (Rom 3,25; 2 Cor 5,51; Gál 3,13). Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1963), y H. U. v. Balthasar, 111-116.

[43] Cf. H. Frisk, *Griechisches etymol. Wörterbuch* I (Heidelberg 1960); cf. ἀλλάσσω, que viene de ἄλλος y significa «cambio». De ahí parte K. Barth, KD IV/1, 79s, quien relaciona aquí la cristología de la Iglesia primitiva con su interpretación de 2 Cor 5,18ss: «No comprendo cómo se puede dejar de recurrir al significado básico de καταλλάσσειν: la vuelta del mundo hacia Dios realizada en Cristo tuvo lugar en la forma de un *cambio,* de una variación de lugar, llevada a cabo por Dios en la persona de Cristo presente y actuante entre él mismo y el mundo».

ta a los Colosenses, especialmente el himno de 1,15-20 junto con 1,13s [44]. La palabra «reconciliación» del v. 20 constituye el punto culminante del himno. Al comentarlo prescindiremos de la interpretación del v. 19, puesto que no tenemos que hablar del portador de la acción salvífica. En todo caso, Dios continúa siendo autor último de la reconciliación. Pero ¿cómo puede caracterizarse al afectado por esa acción? «La historia de la exégesis muestra que la reconciliación es considerada preferentemente en cuanto operada ya por el acontecimiento Cristo, al margen de que se entienda como reconciliación del *hombre* con Dios, de los hombres con los *ángeles,* de los hombres *entre sí,* de los *ángeles* caídos con Dios, o como elevación de los ángeles al estado de gracia, etc.» (el subrayado es nuestro) [45]. Algunos parten del τὰ πάντα e incluyen el universo en la reconciliación (Ewald). Afirman que el significado fundamental de ἀποκαταλλάσσειν no se ciñe al término «reconciliar», sino que significa «convertir en otro, transformar», y esto hace posible incluir en el τὰ πάντα la naturaleza inanimada, e incluso ponerla en primer lugar, lo que no ocurriría si se limitase su sentido a «reconciliar». Contra esto habría que objetar que no sólo lo inconsciente, sino también las criaturas dotadas de inteligencia pertenecen al ser creado. ¿Puede prescindirse de ellas en el himno? «Si es posible presentar una imagen en la que la naturaleza consciente y la inconsciente necesiten igualmente de una transformación y en la que a la vez se patentice, aplicada a Cristo, la transformación real de esa creación consciente e inconsciente, sería esta imagen la que menos forzara el texto» [46].

El trasfondo histórico-religioso del himno parece apuntar, según algunos exegetas, hacia una «falta de paz intracósmica» y, en consecuencia, hacia una «reconciliación intracósmica». Según Schweizer, se trata de un acontecimiento físico-metafísico en el que son enlazados de nuevo el cielo y la tierra (resurrección) y en cuya concepción actúa el pensamiento objetivante del helenismo. El autor de la carta habría traducido la metafísica en eclesiología y habría repaulinizado la teología helenística [47]. Para Käsemann, se trata de un esquema mitológico (de modo similar a como ocurre en Flp 2,5-11): Los poderes del espíritu (cf. Col 1,16d) son «portadores del destino de la tierra»). El lugar de la *ananké* que amenaza continuamente al hombre lo pasaría a ocupar, para el mundo helenístico, el Cristo *pantocrator.* El es quien pone fin al desorden cósmico y mantiene a los rebeldes bajo su *pax.* Cristo es, por tanto, el reconciliador del mundo y su vencedor. Esta interpretación, al centrarse en los poderes del espíritu, olvida excesivamente al hombre.

La terminología de reconciliación de los homologúmenos paulinos sirve poco para determinar el contenido de ἀποκαταλλάσσειν. En Rom 11,15 y 2 Cor 5, 17ss se nos habla de la «reconciliación del mundo». Se trata de una reconciliación de toda la humanidad «en una vinculación muy estrecha con la nueva creación». Rom 5,10, al igual que el texto citado de Corintios, hace preceder a toda aplicación humana la obra de la reconciliación. El cosmos tiene parte en el suceso histórico salvífico de los hombres. Con la renovación de los hombres, el κόσμος οὗτος se convierte en el reino de Dios, en el «reino del Hijo de su amor»

[44] Cf. N. Kehl, *op. cit.,* 125-136. Nosotros presuponemos su análisis histórico-literario (relación del himno primitivo con las aportaciones del autor). Kehl ofrece también la historia de la interpretación.

[45] N. Kehl, *op. cit.,* 127, quien, apoyándose en E. Testa, enumera 25 categorías (!) distintas de interpretación.

[46] N. Kehl, *op. cit.,* 128.

[47] E. Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena:* ThLZ 86 (1961) 241-256; cf. N. Kehl, *op. cit.,* 130.

(Col 1,13). Para E. Käsemann, esta participación de la creación en el fin de los eones no es un motivo genuinamente paulino. Según él, tanto en Rom 11,15 como en 2 Cor 5,18-21, la reconciliación del mundo es un dato prepaulino. Käsemann distingue tres variantes en la reconciliación: «Frente a la variante *antropológica* (Dios nos reconcilia consigo), en Rom 11,15; 2 Cor 5,19s; Col 1,20 y Ef 2,16, se encuentra la variante *cosmológica* (Dios reconcilió al mundo). Aquí hay que distinguir de nuevo, pues mientras en 2 Cor 5,19 se habla de la reconciliación del mundo con Dios, en los restantes pasajes el centro de gravedad lo ocupa la reconciliación *intracósmica*» (la cursiva no está en el texto citado)[48]. Käsemann cree que de estas tres variantes la primera cronológicamente es la «reconciliación intracósmica», por más que nosotros no la encontremos hasta leer los antilegúmenos paulinos. Según él, ésta es anterior a Pablo, quien la toma de la comunidad helenística, e, interpretándola antropológicamente, la pone al servicio de su doctrina sobre la justificación. Genuinamente paulina sería la justificación por la fe, que pone al hombre pecador constantemente bajo el juicio de Dios. No existe certeza de salvación ni una visión retrospectiva de un cambio efectuado de una vez para siempre. El *entusiasmo helenístico* viviría, por el contrario, de un sentimiento de liberación frente al *absoluto pesimismo anterior:* se siente en un nuevo orden cósmico traído por Cristo, portador de paz y *pantocrator.* En esta manera de entender la reconciliación es fundamental la idea de que el creyente entra en un *mundo de salvación ya existente.* El culto actualiza este nuevo orden universal y lleva al dogma de la reconciliación del mundo y de ahí a un *optimismo absoluto* injustificado. El hombre ha de considerarse (según los homologúmenos paulinos) como un pecador que, en medio de un mundo pecador, ha de recibir constantemente la justificación de la mano misericordiosa de Dios.

Las consecuencias que esto tiene para la comprensión de los efectos salvíficos son grandes. Según Käsemann, Col 1,15-20 habla de un «Cristo» que «no cambia al hombre, sino al mundo en que éste ha sido colocado. La transformación del mundo del hombre por la exaltación de Cristo no es un hecho de experiencia; es un mito, el mito del Cristo cósmico, que pone al hombre en peligro constante de instalarse en una falsa seguridad de salvación y de olvidar el mensaje neotestamentario de la salvación por la cruz»[49]. Aunque el término «reconciliación universal» únicamente aparece en escritos de cuño paulino, se trataría de un mito irreconciliable con el Pablo genuino. En medio del júbilo de una reconciliación ya realizada, el cristianismo anterior y posterior a Pablo (dogmas y cultos de la Iglesia católica) correría el peligro de olvidar el mensaje del perdón de los pecados en la sangre derramada por Cristo.

Aun cuando admitamos este peligro en la soteriología católica, no podemos deducirlo sin más de una soteriología como la que E. Käsemann encuentra en Col 1,15-20. En nuestra opinión, Kehl puede demostrar con una seguridad suficiente que en el himno de la carta a los Colosenses no se trata de una «reconciliación cósmica» ni de un «mundo de salvación existente de antemano», como pretende E. Käsemann. No es un cambio en el *objeto* lo que está en juego cuando en Rom 1,23 la humanidad pecadora «trueca» la gloria de Dios por seres creados. «La ἀλλαγή de Rom 1,23 describe un cambio en la actitud del hombre proyectado hacia las criaturas y no hacia Dios. El hombre se vuelve de esa manera hacia los elementos, *stoicheia,* que en su totalidad constituyen el universo, la creación. La ἀποκαταλλαγή de Col 1,20 es la restauración de la ἀλλαγή de Rom 1,23. El hombre, al experimentar por su fe en

[48] E. Käsemann, *op. cit.* (cf. nota 42) 51; cf. N. Kehl, *op. cit.,* 51.
[49] Según N. Kehl, *op. cit.,* 134.

Cristo el poder salvífico de Dios, se aparta de la idolatría de las cosas creadas y encauza éstas hacia Cristo, que es el sentido de toda la creación» [50]. Tampoco se trata en este himno de una reconciliación que fuera independiente de la decisión personal del hombre (en la fe). El hombre tiene que arrancarse del pecado contra la creación, para volver a encontrar en Cristo, verdadero *eikon* de Dios, cabeza, nuevo comienzo y primogénito de entre los muertos, reconocimiento del Dios creador y redentor (cf. Col 1,10-14). No necesitamos, pues, desfigurar la concepción cristiana de la redención con el mito de un cambio objetivo acontecido *en* el mundo y, en consecuencia, con el mito de una «reconciliación total», igualmente objetiva, del universo dividido.

En nuestra opinión, continúa, sin embargo, sin resolverse la cuestión de una situación salvífica preexistente. En 2 Cor 5,19ss se habla de una situación como ésta. Con la entrada en nuestra historia de la acción de Cristo preexiste ya para nosotros una situación salvífica, que además nos afecta en lo más profundo (cf. Rom 8,34; Heb 7,25). Ya desde el principio nos encontramos bajo una voluntad divina de reconciliación universal que precede a nuestra fe y a nuestro bautismo. K. Rahner la llama «existencial sobrenatural», es decir, una propiedad real y ontológica del hombre que se añade gratuitamente a su naturaleza, pero que de hecho nunca falta en el orden real. Como quiera que se la entienda, esta realidad, por ser un ofrecimiento constante y gratuito de Dios, condiciona al hombre, al mundo y a la historia, y, por tanto, también nuestro ingreso en la fe y en la justificación. 2 Cor 5,19ss significa un cambio frente a la situación en que Adán sumió a la humanidad, lo que no impide que, al nacer nosotros en el pecado, esta situación siga aún actuando. El ofrecimiento de su gracia, que Dios nos hace en Cristo, nueva cabeza de la humanidad, no nos es menos esencial que el haber nacido «por naturaleza hijos de cólera» (Ef 2,3). Contamos en todo momento con la ayuda de Dios para «reconciliarnos con Dios» (2 Cor 5,20) interior y exteriormente.

γ) *El hombre reconciliado con Dios.* La salvación llega primeramente en la πίστις, en la fe. La fe es, según Pablo, unida a la esperanza y al amor (cf. Rom 5,1-11), el acto decisivo para hacer nuestra la salvación. Creer significa sencillamente allegarse al Dios de la gracia; la fe es en sí misma gracia (Rom 4,16; 5,1; 12,3; 2 Cor 4,13; Gál 5,5). Es, por tanto, lo contrario a las exigencias de las obras de la ley y de la alabanza propia. La fe establece el vínculo con Cristo y con Dios, y de esa manera llega hasta nosotros el fruto de la vida de Jesús (Gál 4,4), de su cruz y de su resurrección: somos «en Cristo». Pablo hará visible esta novedad en el cristiano y en la Iglesia desde las perspectivas más diversas.

Lo que le interesa ante todo es una *redención para la libertad* [51]. El término de libertad puede considerarse con razón como el concepto clave de la antropología paulina (G. Reidick). Además de revelarnos un bien parcial del estado salvífico, es el más adecuado para hacernos ver la realidad salvífica global. En él se resume efectivamente, en toda su amplitud, la transformación realizada en la existencia humana, el paso del estado de muerte, de cólera divina, de

[50] N. Kehl, *op. cit.*, 159s, donde hace notar acertadamente: «Tampoco según Rom 8,20 se cambia objetivamente nada en la creación al hallarse ésta, como consecuencia del pecado (también en Rom 1,23), sometida a la idolatría = ματαιότης».

[51] Para lo que sigue, cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, § 35: «De libertate christiana»; G. Reidick, *Freiheit als Heilsgut,* en Ch. Hörgl-Fr. Rauh (eds.), *Grenzfragen des Glaubens* (Einsiedeln 1967) 365-388; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tubinga 1968). Muchas de las cosas que en las líneas siguientes quedan simplemente esbozadas son tratadas más detenidamente en el vol. IV al exponer la doctrina sobre la gracia.

esclavitud bajo la ley, bajo el pecado y bajo Satán, al estado de libertad de los hijos de Dios.

La libertad de los hijos de Dios es, en primer término, un estar libre de algo. Pablo expresa esta liberación de distintos modos. Sirviéndose de una terminología *jurídica,* habla de liberación frente a las exigencias de la ley (Rom 7,1ss; 8,2ss; Gál 4,2ss). La ley no puede pretender ser el camino de salvación, porque ha sido sustituida por el evangelio (Gál 1,6-9). Vincularse a los mandamientos de Dios (1 Cor 7,19) significa unirse a la voluntad graciosa y liberadora del Dios redentor y, por tanto, también para el cristiano, el camino de la libertad (Rom 6,18ss). Pablo se sirve también en este contexto de categorías jurídico-*sociológicas* para caracterizar la nueva situación de los cristianos. Eran esclavos, y ahora, libres de su pertenencia al pecado, son libres para la justicia (Rom 6,15-23). Ser esclavos del pecado significa también ser esclavos de la muerte. El bautismo, como muerte y resurrección con Cristo, significa la liberación de todas estas cadenas (Rom 6).

Pablo toca en este punto aquellas experiencias humanas decisivas que van más allá de todas las categorías jurídicas y sociológicas. El hombre antiguo vivía la miseria de la muerte en una angustia mucho mayor que el hombre moderno. La enfermedad, el dolor, la muerte tenían un fondo vivencial mucho mayor en la simbiosis con el ciclo natural de muerte y resurrección que en un mundo de técnica y medicina, el cual, en gran parte, puede liberarse de ellos. Así lo atestiguan los antiguos mitos del mundo oriental y las religiones místéricas del helenismo [52]. A diferencia de ellas, el mensaje cristiano sobre la superación de la muerte en Cristo no solamente significa una liberación del ritmo de la vida y la muerte en la naturaleza (cosa que también puede hacer la técnica), sino del poder de la muerte en absoluto. En Cristo se nos da la certeza definitiva sobre la resurrección y la vida. «La realidad terrena de la vida futura la experimentamos prácticamente en la forma paradójica del dolor en que se desarrolla nuestro morir cotidiano (2 Cor 6,9; Rom 8,36; 2 Cor 4,10ss)... En nuestro sufrimiento tiene lugar el sufrimiento propio de Cristo (Gál 6,17; Flp 3,9ss; 2 Cor 4,10ss)» [53]. De esta manera, también nuestra vida y nuestros sufrimientos se hacen fecundos en él, aunque no hay que entender nuestro sufrimiento como si fuera una continuación propiamente dicha de la acción salvífica de Dios en Cristo. Esta, como tal, se ha consumado ya [54]. El sentido que tiene es el de la implantación de Cristo y de su historia en el individuo concreto y en la totalidad de los hombres. Esto se realiza, por una parte, en el «servicio de reconciliación», en el anuncio de la palabra y en los sacramentos, y por otra, en la nueva vida desde Cristo en el Espíritu. Es así como la «libertad frente a algo» se convierte en «libertad para algo», adquiriendo de ese modo un contenido enormemente positivo.

Al aceptar la reconciliación que Dios nos brinda en Cristo, alcanzamos un nuevo «estado» en y hacia Dios y un comportamiento y una vida nuevos de acuerdo con ese estado. Hay dos maneras de contemplar esta situación nueva: a partir de su fundamento interior o en su realización activa. La interpretación paulina del hombre nuevo no ha de excluir ninguna de las dos. El deber pre-

[52] Cf. A. Grillmeier, *Höllenabstieg:* LThK V (1960) 450-455.

[53] H. Conzelmann, *op. cit.,* 308s.

[54] El participio de 2 Cor 5,19: θεὸς ἦν... καταλλάσσων, significa que la obra reconciliadora de Dios en y por Cristo se ha realizado para toda su historia. Tampoco el Cristo exaltado pone ningún nuevo fundamento de reconciliación entre Dios y el hombre, sino que se significa únicamente la presencia eternamente activa de su obra delante de Dios en favor nuestro. Cf. Rom 8,34; Heb 7,25.

supone una nueva capacidad dada al hombre. Esta, a su vez, sólo puede comprenderse a partir de un principio dinámico: el Espíritu. Su actuación no es extrínseca, sino que mueve al cristiano desde dentro porque le ha sido concedido como propio.

Lo más que puede decir Pablo del cristiano es el mensaje de su *filiación* divina. En ella, Pablo da una «exégesis soteriológica del título que Jesús tiene de Hijo» (Gál 4,4-7; Rom 8,12-17; cf. Mt 5,9.45; Lc 20,36; Heb 2,10)[55]. El orden salvífico ha llegado a ser en Cristo Jesús una comunión íntima de los hombres con Dios y una fraternidad de los hombres entre sí. En Gál 4, 4-7 (cf. Ef 2,19), Pablo describe la nueva relación con las categorías jurídicas de un esclavo y de su traslación al estado de hijo con derecho a la herencia. Esto era para los griegos una imagen plástica del cambio realizado por Cristo en su existencia. Pasar de esclavo a hijo significaba una existencia social distinta. Significaba una liberación (de la ley, del pecado y de la muerte, poderes que esclavizan) y el establecimiento de una nueva relación con Dios en el Hijo que da derecho a la vida familiar y a la herencia. En Rom 8 pasan a segundo plano las categorías jurídicas para hacer sitio a la descripción de la existencia pneumática de los «hijos de Dios».

Según Rom 8, el don del Espíritu significa la implantación de un nuevo principio vital que redime la carne, principio de vida vieja o más bien de muerte (8,13)[56]. El Espíritu es lo que más importancia ha de tener para el hombre que ha sucumbido en Adán al pecado y a la muerte; es aplicación de la vida del resucitado y garantía de la propia resurrección. No es únicamente una realidad para el «cuerpo», sino para todo el hombre. El Espíritu no vivifica al hombre a la manera de un maná que fluye, sino posibilitando la acción personal en la «fe» y «en la vida desde el Espíritu».

Al describir esta nueva vida no cae Pablo en el moralismo o en el psicologismo. Describe la nueva existencia cristiana en la totalidad de sus rasgos fundamentales e igualmente la «inteligencia» en el Espíritu, y lo hace en el horizonte de la promesa de resucitar con Cristo (8,18-30) y de la veracidad de la garantía de salvación: la entrega que Dios nos hace de sí mismo en Cristo (8,31-39). Sólo una cosa puede amenazar seriamente a los cristianos: la vuelta al camino según la carne o bajo la ley (8,6-13), no la muerte del cuerpo, ni los padecimientos del tiempo presente, ni el carácter perecedero de la creación o nuestra propia debilidad (v. 18ss). Por más que conozcamos el carácter pasajero e incipiente de nuestra redención, lo que ha de determinar siempre a los cristianos es tener conciencia de la promesa definitiva. En el cristiano, por tanto, lo nuevo debe convertirse en *realidad,* sea en su actitud frente a la vida en este tiempo y en este mundo, sea en su comportamiento moral.

La actitud básica, tan subrayada por Pablo, contiene varios elementos:

1) El primero es una *actitud filial, sostenida e inspirada por el Espíritu.* En el lenguaje de aquel tiempo, esto significaba, negativamente, la desaparición de un espíritu de esclavitud en la relación con Dios. En nuestra época, el Apóstol se hubiera referido a la situación de hombres y pueblos explotados; a los hombres sometidos a sistemas totalitarios que, en mayor o menor escala, les arrebatan sus derechos de persona. Pablo no hubiera sacado de ahí probablemente consecuencias sociales o sociológicas, sino que, con el fin de ejemplificarnos una falsa relación con Dios, hubiera puesto de relieve cómo se desfigu-

[55] Cf. H. Conzelmann, *Grundriss,* 228s.

[56] Para *Sarx-Pneuma,* consúltese MS II, 497-501; P. van Imschoot, *Carne,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 283-288.

ran en tal situación las actitudes humanas. Más complicado le hubiera resultado hoy al Apóstol hablar del «espíritu de filiación» o de la «actitud filial», ya que este lenguaje ha perdido en parte su transparencia [57]. En Rom 8, Pablo ha escrito sobre el trasfondo del viejo sistema patriarcal, aun cuando éste apenas sea perceptible. El comportamiento del hombre redimido frente a Dios era fácil de explicitar en el paso de una vida de esclavo, bajo un amo riguroso, a la vida gozosa de hijo, lleno de amor para con el *paterfamilias* y con todos los derechos a la herencia y a disfrutar de la vida en libertad; era más fácil que en la diferencia que actualmente existe entre la vida «en una clase o en una raza oprimida» y la vida del «mundo libre». Pablo, a pesar de todo, no hubiera nunca renunciado a confrontar a este Dios viviente y personal con el hombre de hoy; a referirse a su obra en Cristo y a su don, el Espíritu, para desde ahí —siempre apoyado en la fe— presentar al hombre la base y la posibilidad de una nueva comprensión de su existencia. El lenguaje y las imágenes pueden cambiar, pero si la transformación que viene de Dios reside básicamente en el envío de su «propio Hijo», si hemos sido llamados a «conformarnos con la imagen de su Hijo» (Rom 8,29), entonces la predicación y la concepción que el hombre tenga de sí mismo no pueden ignorar este punto central de la soteriología paulina. Nuestra conciencia de hijos puede llevar a su culminación la conciencia de libertad y de persona del hombre moderno.

2) La conciencia cristiana de redención contiene la *posibilidad de dominar un presente doloroso* y una existencia vivida en medio de una creación «que gime y suspira» (Rom 8,18-30). Y esto desde la esperanza, «porque en la esperanza fuimos salvados» (8,24). El contenido de nuestra esperanza, la liberación de los poderes de la ley, del pecado y de la muerte es ya una realidad presente garantizada por la participación en la historia de Jesús y en el Espíritu, pero aún falta la plena «conformación con la imagen de su Hijo» (v. 28). Si es una realidad que Cristo nos ha buscado «en la forma de la carne pecadora» (v. 3), también lo es que nos aguardan la «revelación de los hijos de Dios» (v. 19) y su «gloria» (v. 21). A la plenitud de la filiación divina pertenece la «redención de nuestro cuerpo» (v. 23), pero también el liberar la creación de la «esclavitud de la corrupción» (v. 21). El mundo mismo se convierte así en «lugar del acontecer salvífico. No pueden separarse el individuo y el marco en que existe. El mundo mismo es afectado por la obra de salvación...» [58]. La vida del hombre en un mundo lleno de sufrimiento no se verá ya desesperadamente a merced de la historia de la creación y de sus poderes. El conocimiento de que, en la fe, ha comenzado ya la liberación hace desaparecer el aguijón del dolor, que domina todavía en el mundo y sobre todo de la muerte (cf. 1 Cor 15,55). El conocimiento de la vida futura arrastra por la fuerza del Espíritu a una vida en esperanza. Esta esperanza significa «no la ignorancia de los poderes de la existencia, ni una mirada llena de añoranza hacia tiempos mejores ya lejanos

[57] La obra de H. Halbfas *Fundamentalkatechetik* (Düsseldorf 1968) 164-184, critica con razón el lenguaje de los libros de religión, especialmente en lo que concierne a la terminología de «hijo de Dios». Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la idea de la paternidad divina tiene en el NT dos componentes: *a)* la relación con Dios como «Padre»; *b)* la relación con Cristo como «hermano». Aparte de esto, tanto en el AT como en el NT se entiende con frecuencia «hijo» en el sentido de hijo ya adulto dentro de la gran familia. De ahí que el carácter de hijo tuviera un eco luminoso que permanecía dentro de la familia. La experiencia existencial del adulto moderno ya no se realiza tanto en la «familia» cuanto en la «sociedad». Pero ¿habremos de renunciar por ello al intento de mostrar al hombre de hoy su relación con Dios en Cristo desde la «filiación» y la «fraternidad»?

[58] H. Conzelmann, *op. cit.*, 229s.

o un residuo de optimismo en situaciones angustiosas, sino el existir de cara a los poderes, el gloriarse frente a ellos» [59].

3) Estar redimido significa para Pablo, finalmente, poseer una *nueva vida en Cristo y en el Espíritu.* Sobre ello se hablará con detalle en el volumen siguiente. Aquí vamos a limitarnos a unas breves alusiones. Lo propiamente nuevo del cristianismo reside, según Pablo, en la cruz y en la resurrección de Cristo por nosotros. Dios nos ha capacitado con su gracia para realizar lo que, propiamente desde siempre, constituía su designio sobre el mundo: conocerle, glorificarle, servirle (cf. Rom 1,18-32), seguir la voz de la conciencia (Rom 2,14s), guardar los mandamientos. Dios da en Cristo el querer y el llevar a término (Flp 2,13). Lo nuevo es el espíritu de libertad (2 Cor 3,17), que no significa espíritu de libertinaje: «Lo que Dios quiere es que viváis consagrados a él y que os apartéis del libertinaje...» (1 Tes 4,3). El impulso y los motivos son nuevos, pese a que los ideales éticos, enumerados por Pablo en este pasaje a los Tesalonicenses, han valido, en sustancia, siempre. Ahora bien, el motivo decisivo es el amor. Para Cristo, el amor es el compendio de la Ley y los Profetas (Mt 22,40). Para Pablo, como amor al prójimo, es el resumen y el cumplimiento de toda la ley (Rom 13,8ss), el vínculo de la perfección (Col 3,14), la forma de vida cristiana por antonomasia (1 Cor 12,31-13,13). Todo ello tiene su fundamento en Cristo, en su ejemplo y en su entrega (Flp 2,5ss). Su cruz se convierte en un criterio de vida que inaugura nuevos ideales y una imagen del ser humano que se fundamenta ciertamente en el hombre, pero que sin Cristo apenas sería visible y realizable (cf. el ideal de la virginidad, 1 Cor 7; el ideal del amor, al enemigo: Rom 5,9s; 12,14ss, etc.). En el amor es donde se manifiesta de la manera más plena y más inequívoca lo nuevo del cristianismo: el Espíritu (Rom 5,5; Gál 5,13-6,10).

Sin duda que, además de las consignadas por Pablo, existen otras perspectivas en las que podría ponerse de manifiesto la nueva vida. Actualmente, vemos la tarea cristiana ante el mundo y ante la sociedad con más amplitud de lo que él podía verla. Habría sido de esperar que Pablo se hubiera enfrentado más de lleno y más a fondo con el tema «cristianismo y esclavitud». Su doctrina sobre la libertad en Cristo debería haber tenido consecuencias más inmediatas en un mundo como el suyo, en contra de la *institución* de la esclavitud. De haber sido así, el cristianismo hubiera actuado de una manera convincente como religión redentora. Con todo, Pablo ha marcado ya realmente un cambio decisivo, como nos lo muestra la carta a Filemón. En ella aplica el mensaje de la fraternidad cristiana a la relación de esclavos y señores, por más que no

[59] H. Conzelmann se inclina, sin embargo, a valorar escasamente el aspecto futuro de la esperanza de redención del Apóstol en función de la escatología presente. De la esperanza paulina forma parte la expectación de los bienes *futuros.* En Pablo se une a esto el hecho de que relativiza este mundo presente (con sus miserias) en favor del mundo futuro, así como al «hombre exterior», que va consumiéndose, en favor del «interior», que va cada día renovándose, y lo hace precisamente movido por la esperanza cristiana (2 Cor 4,8-18). Pablo presenta realmente todos los bienes salvíficos en conexión con la esperanza (unida a la confianza y a la paciencia). Cf. P. van Imschoot, *Esperanza,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* 602-606. Conzelmann tiene, no obstante, razón cuando afirma que no puede empequeñecerse el sentido de la teología del sufrimiento de Pablo interpretándola con criterios psicológicos o morales, diciendo, «por ejemplo, que el dolor reprime la petulancia. No se trata de estados de ánimo subjetivos, sino de la actitud general básica de la καύχησις. El efecto del sufrimiento es objetivo: sólo puede afectarnos porque se actualiza en él lo que ha ocurrido anteriormente en Cristo...» *(ibid.,* 309). E igualmente se *manifestará* toda la gloria de Cristo; se nos participa por entero el destino de Cristo.

entre en lucha con una institución sociojurídica como era enconces la esclavitud [60]. La época actual está tomando de nuevo conciencia de que en este punto y en otros los impulsos paulinos siguen siendo válidos en la actualidad y exigen una explicación completa.

δ) *Salvación.* Pablo resume en el contenido teológico de σώζω y σωτηρία el efecto de la acción redentora de Dios en Cristo. La «salvación» es el objetivo de la «reconciliación» y de la «redención» y la corona de la «justificación» [61]. La pregunta que hemos de hacernos aquí es qué relación existe entre la «salvación» y la temática expuesta ya de la «reconciliación» y la «redención», con sus condicionamientos y con los dones que aporta a la vida cristiana. ¿Puede entenderse en Pablo el término «salvación» «salvar» como un término que resume el efecto realizado en nosotros por la acción de Dios en Cristo? ¿Es la σωτηρία que esperamos el conjunto de lo que aportará el *ésjaton?* [62]. En todo caso, y por muy grande que sea la relación, no existe identidad entre «perdón de los pecados», «reconciliación», «redención» y «justificación» por una parte y «salvación» por otra. Lo que une y lo que diferencia en Pablo a estas realidades salvíficas se nos da bajo la perspectiva del «ya» y del «todavía no», a lo que deberá añadirse más tarde el contenido de «salvación» como realidad del fin de los tiempos.

La predicación del Apóstol y todos sus esfuerzos misioneros tienen como objetivo «salvar» y la «salvación» (Rom 10,1; 11,14; 1 Cor 9,22; 10,33; 1 Tes 2,16). Ambas cosas se realizan claramente y de un modo inmediato al aceptar su predicación, la «palabra de la cruz». Los que creen en ella, son los salvados (σῳζόμενοι); los que la rechazan, los «perdidos» (ἀπολλύμενοι; cf. 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15). ¿Quiere darse a entender con ello una situación ya concluida? De ninguna manera. Pablo habla, en efecto, tanto del carácter inicial de ese «estar salvados» como de la posibilidad de perder o poner en peligro lo ya conseguido, y esto también en lo que se refiere a él mismo (cf. Flp 3,12; 2,12; 1 Cor 10,12; 2 Cor 5,10). Según que se acepte o se rechace el evangelio, se ha tomado una primera decisión a favor o en contra de la salvación. La decisión a favor sólo se hace definitiva en la constancia [63] y en el «mantenerse firmes» en la fe. La obstinación lleva, por el contrario, al estado definitivo de pérdida de la salvación [64].

Así, pues, los creyentes, por más que sean los ya salvados, deben actualizar y profundizar constantemente en esta vida su aceptación de la salvación. Y, a la inversa, el anuncio del mensaje de salvación continúa llegando a aquellos que (en principio) la han rechazado (cf. Rom 9,11) o la han perdido con una vida no cristiana (cf. 2 Cor 6,11-7,1; Gál 3,3). Se puede «haber experimentado en vano tan grandes dones» (Gál 3,4), y también los cristianos pueden perder el estado de gracia (1 Cor 10,1-13; Rom 11,17-22). Y es que, en efecto, «la carne» ha sido ya fundamentalmente superada, pero no de una manera perfecta ni definitiva (Gál 5,13-26). Nadie tiene la certeza de estar justificado (1 Cor 4,4; Pablo mismo no quiere juzgar tampoco sobre sí, pese a no tener conciencia de pecado; sólo al Señor le corresponde el juicio).

[60] Cf. A. Rich, en A. Lavanchy y otros, *Kirche und Gesellschaft* (Zurich 1967) 9ss; sobre el desarrollo posterior, A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Colonia 1968) 133s (bibliografía).

[61] Para lo siguiente, cf. W. Foerster, *Σῴζω...:* ThW VII, 990-999, donde se habla únicamente de «efecto».

[62] Al no poder ocuparnos de exponer la escatología, nos limitamos a esbozar unas líneas generales dentro del contexto de nuestra problemática.

[63] Cf. Rom 2,7; Gál 5,1ss; Flp 4,1; Ef 6,10-18; Col 1,23; Heb 10,23; 12,15ss, etc.

[64] Cf. J. Gnilka, *Obstinación,* en H. Haag, *Diccionario de la Biblia.*

La salvación es, en suma, algo definitivo. El «día del Señor» decidirá sobre ello (cf. 1 Cor 5,5; 3,10-15). Aun cuando Pablo habla aquí de grupos particulares o de grupos dentro de la comunidad y de su relación con la salvación definitiva, lo que le interesa en su predicación es la salvación de la comunidad entera o de todos los creyentes (Rom 13,11; Flp 1,28; 2,12; 1 Tes 5,8). Esta salvación definitiva se realizará en el día del Señor (2 Cor 5,10), en el día de la cólera (Rom 2,5). La σωτηρία, la salvación, consiste primeramente en la preservación de la cólera futura (Rom 5,9; 1 Cor 3,15; 5,5; 1 Tes 5,9; cf. 1 Tes 1,10). En este día será decisivo haber vivido y haber muerto «para el Señor» (Rom 14,7s), «pues todos hemos de aparecer ante el tribunal de Cristo (o de Dios: Rom 14,10), para recibir cada uno según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal» (2 Cor 5,10). Con la aparición de Cristo, «el Salvador», se nos revelará el contenido de la salvación. «Nuestro derecho de ciudadanía (πολίτευμα) está en el cielo, de donde esperamos[65] como Salvador al Señor Jesús, el Mesías. El transfigurará nuestro pobre cuerpo en un cuerpo glorioso, semejante al suyo, en virtud del poder que tiene para someter a su imperio todas las cosas (Flp 3,20; cf. Rom 8,29). Entonces concluirá el estado que ahora nos caracteriza, puesto que estamos privados de la *doxa* de Dios (Rom 3,23). Vemos, pues, que el «estar salvados» (σωθησόμεθα) va más lejos que el «estar justificados (δικαιωθέντες; cf. Rom 5,9). De la enemistad con Dios somos conducidos, en Cristo, a la reconciliación con él. Este salto es la garantía de que, «como reconciliados, seremos salvos» (Rom 5,10). El contenido de esta salvación es la participación en la *doxa* de Dios y de Cristo y en su vida (Rom 5,10), la «conformación a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

La salud futura revela ya ahora (cf. 2 Cor 6,2) su forma definitiva, sea fuera de nosotros, en cuanto Cristo, «primicia de los que mueren» (1 Cor 15,20; cf. Col 1,18), garantiza nuestra glorificación en Dios; sea en nosotros, al dársenos el Espíritu como «prenda» (Rom 8,23) de la gloria venidera. Pablo pone todo su empeño en presentarnos la vinculación del «ya» y del «todavía no» como algo que, visto desde nosotros, es una posibilidad de salvación que lo engloba y lo elabora todo, y que, visto desde Dios, es una realidad constantemente garantizada de salvación: «Sabemos que Dios ordena todas las cosas para el bien de los que le aman, de aquellos que han sido llamados según su designio. Porque aquellos que de antemano conoció, los predestinó también a ser conformes con la imagen de su Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, también justificó, y a los que justificó, también glorificó» (Rom 8,28ss).

d) Otras concepciones de la salvación en el NT.

En los textos analizados hasta el momento, el efecto de la redención en Cristo Jesús posee un carácter específico, en cuyo primer plano aparece la nueva relación de inmediatez con Dios en Cristo Jesús. Esto es válido para los *sinópticos,* por cuanto hemos podido interrogar el material narrativo de la vida de Jesús y hemos contemplado el efecto redentor desde el ángulo de la predicación viviente de Jesús (aun cuando los evangelios mismos han sido escritos

[65] Es éste el único texto, en las primeras epístolas paulinas, donde Cristo es llamado σωτήρ. En los textos atribuidos por la tradición a Pablo la expresión se repite, referida a Dios (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4) o referida a Cristo (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). Esto muestra la unidad de la acción salvífica de Dios, se la entienda como presente o como futura. Aquí a nosotros lo que nos interesa es el fin y el objetivo de esa acción.

a la luz de la Pascua); pero es válido también para el *Evangelio de Juan,* por cuanto que en él se ponen en boca del Jesús histórico, entendido como revelador, afirmaciones salvíficas ya elaboradas. Estas quedan así actualizadas y profundamente personalizadas (tal es la razón de que de los sinópticos pasáramos a san Juan); es válido, asimismo, para las *primeras cartas de Pablo,* por cuanto en ellas, a pesar de la preponderancia que alcanza una terminología que apunta hacia lo objetivo (justicia, gracia, don gratuito, gloria, etc.), toda salvación se apoya en la relación inmediata con el Padre en Cristo y en el Espíritu o en la vivencia personal del Apóstol con el Kyrios ensalzado.

Las afirmaciones salvíficas elaboradas hasta aquí describen al hombre en el ámbito de la salvación, que consiste en una inmediatez personal con Dios, con Jesús, el Kyrios, el Espíritu. El efecto salvífico se presenta como la comunicación de Dios, transmitida por Cristo y el Espíritu, que alcanza y transfigura al hombre. El hombre aparece como el tú personal a quien ese Dios de la salvación interpela, exige y afecta en lo más profundo. Pero si ha rechazado al Dios de la salud, aparece como un ser amenazado y alcanzado ya por el juicio de Dios, un ser perdido. Tampoco la contemplación de la parusía debilita esta referencia viva y actual de la salvación, sino que, por ser una expectación próxima, la robustece. Vemos, pues, al hombre, por así decirlo, en una «red personal de salvación»: Dios, Cristo, el Espíritu (Paráclito). Y esto después que ha sido arrancado de unas relaciones perniciosas y personalizadas igualmente en Satán, en el pecado, en sus poderes (la carne, la *epithymía,* la ley) y en sus consecuencias: la muerte, el juicio y la condenación.

En otros escritos del NT esta tensa «red personal de salvación» aparece algo más floja, aunque no deja que los hombres escapen de ella. La causa de este aflojamiento es que la Iglesia ha avanzado ya hasta la tercera generación y se ha visto obligada a acentuar con más fuerza el símbolo de la fe, la organización eclesial y el desarrollo de la escatología (hay que observar en este punto que la escatología peculiar y ya elaborada del Evangelio de Juan hace posible su manera especial de personalizar y actualizar la salvación, iluminada por una avanzada teología de la predicación del Jesús anterior a la pasión y a la resurrección). En algunos escritos situados entre las primeras cartas paulinas y el Evangelio de Juan, el anuncio salvífico se hace «objetivo» y, en cierto grado, «impersonal», a la vez que un tanto pobre en experiencia y, debido a la lucha contra las herejías, apologético. Cuando se quiere volver a la tensión primera y se busca un marco ya hecho para recalcar la urgencia del anuncio salvífico, se escoge el esquema apocalíptico (Ap) o una teologización hieráticamente solemne (Heb), por citar únicamente los dos ejemplos más llamativos. Aun cuando Dios, Cristo y el Espíritu continúan, cada uno a su manera, determinando el acontecer salvífico mismo, el esquema escogido para expresar este hecho se instala en un terreno en el que un encuentro con Jesús de Nazaret o con el Señor no se realiza ya en la inmediatez de los sinópticos, de Pablo o de Juan. El ejemplo más claro lo encontramos en Heb 2,3: σωτηρία, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη.

«Este εἰς ἡμᾶς puede hablar desde ahora a todas las generaciones siguientes. El credo se ha vertido en una forma perdurable» [66]. En la misma carta se presenta el encuentro con Dios como algo que ocurrirá al final de la vida, como consecuencia de la fe (cf. Heb 11,6). Aquí se acentúa la *fides quae* (determinada escatológicamente). «Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven» (11,1). Sin embargo, estas palabras son la introducción

[66] H. Conzelmann, *op. cit.,* 326s. Para la agrupación de las fuentes, cf. *ibíd.,* 322ss.

a una descripción muy viva de las maneras como se realizó la fe en el AT y de la esperanza escatológica.

No es equivocado suponer que la esperanza de una parusía inminente y, por el contrario, el que la Iglesia tuviera que ir pensando en el camino de una larga peregrinación ejercieron su influjo en la concepción global del efecto de la salvación de Dios en Cristo. De ahí que sea necesario para nuestro tema analizar los distintos tipos de esperanza escatológica consignados en los escritos neotestamentarios tardíos [67]. No pretendemos, sin embargo, una exposición del desarrollo de la escatología o de sus diferentes esquemas. Lo que nos interesa es el cuadro de conjunto que nace con el desarrollo de la escatología o dentro de un esquema escatológico. En él, la Iglesia cobra más relieve que en los escritos de ascendencia paulina o en Mateo y en Juan. También ella pertenece a la realidad salvífica, entendida sobre todo como *medium salutis,* o como parte de la economía salvífica de Dios (por tanto, como una realidad *in fieri),* o en orden a la plenitud de la comunidad de salvación. En este punto son importantes tres escritos: la carta a los Efesios (junto con la carta a los Colosenses), la carta a los Hebreos y el Apocalipsis [68].

α) *La realidad salvífica en una perspectiva eclesiológica (Ef).* Frente a los escritos paulinos anteriores, la carta a los Efesios muestra una imagen peculiar y completa de la salvación. «Su tema es, en conjunto, la realización divina del misterio de Cristo en la Iglesia, compuesta por judíos *y* gentiles (cf. 3,6s), o 'la economía de la plenitud de los tiempos' (1,10). La primera parte de la carta (1,3-3,21), limitada por una bendición y una doxología, manifiesta la petición del Apóstol de que los gentiles hechos cristianos reconozcan la grandeza del misterio de su vocación al cuerpo de Cristo, la Iglesia, mientras que la segunda parte (4,1-6,22) exhorta a que el misterio de su vocación se acredite en una vida 'digna'» [69].

[67] En la exposición de nuestro tema se plantea el problema siguiente: ¿qué diferencia existe entre la comprensión del efecto de la redención y las diferentes maneras como la Iglesia trató de resolver el problema del retraso de la parusía? Conzelmann *(op. cit.,* 338-341) subraya que la actitud escatológica no sólo se ha ido cambiando *en el* correr del tiempo, sino también *con él,* es decir, que «hay que distinguir: *a)* la *imagen* que se tiene del tiempo, y *b)* el *tiempo mismo* en el que se vive. La expectación no sólo la determina la imagen del tiempo, sino también el tiempo mismo al distenderse. La primera pregunta no es cómo y a qué distancia se ve el fin del mundo, sino qué actitud se adopta ante él en la vida de la Iglesia y en la propia» (340). Según Conzelmann, no hay por qué comparar entre sí las distintas concepciones escatológicas, sino que deben ser interpretadas partiendo del lugar que les corresponde dentro de la historia de la teología y de la Iglesia. La transformación de las perspectivas (experiencia del tiempo como tiempo de la Iglesia [Lc] o como tiempo de la peregrinación del pueblo de Dios [Heb]) tiene como consecuencia importante un desplazamiento de los aspectos en cuanto que: *a)* el reino de Dios empieza a ser considerado más bien espacial que temporalmente, y en cuanto que *b)* la esperanza cosmológica de la resurrección de los muertos se encuentra en pie de inferioridad frente a la esperanza individual de bienaventuranza después de la muerte. Consideramos esta esquematización como un principio heurístico, sin afirmar que con ello se abarque toda la amplitud de la afirmación sobre el efecto de la redención. Lo que nos interesa es únicamente mostrar el cambio efectuado en la manera de contemplar la salvación.

[68] Según el esquema de Conzelmann, Ef y Col pertenecen más bien al tipo atemporal de la esperanza escatológica, mientras que Heb y Ap (junto con 1 y 2 Pe) deben incluirse en el tipo de representación escatológica. En Ef la visión conjunta de la realidad salvífica se hace no tanto desde la escatología cuanto desde la *oikonomia salutis* en Cristo y su origen en Dios.

[69] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ⁶1968) 15. En Col, a diferencia de Ef, se subraya con menos vigor la idea de economía salvífica; en cambio, es mayor

La salvación de los redimidos está asegurada en «el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que *en el cielo* nos bendijo en Cristo con toda bendición del Espíritu» (1,3), «por cuanto nos eligió antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados a ser hijos suyos por medio de Jesús... Por su medio hizo Dios de nosotros su heredad» (1,4s.11). Este designio se operó en la redención en virtud de la sangre de Cristo, que nos otorgó la remisión de los pecados (1,7). Su prueba es el envío del Espíritu Santo prometido (1,13). La carta dice que los creyentes «han sido ya salvados» (ἐστε σεσωμένοι). Este perfecto indica que la salvación perdura aún en el presente. Han sido salvados y continúan siendo salvados (cf. Ef 2,5). En 2,8-9 se recoge de nuevo lo dicho en 2,5, y a una con otros escritos paulinos, se recalca lo expresado allí: «Habéis sido gratuitamente salvados mediante la fe. Esto no procede de vosotros, sino que es don de Dios. Y no viene de las obras, a fin de que nadie se gloríe». La salud ha sido aplicada en la fe en el «recibimiento de la palabra de la fidelidad de Dios, del evangelio de vuestra salvación» (1,13)[70]. La salvación es «remisión de los pecados», «liberación del poder de Satán» (2,2-3); hace de los «hijos rebeldes, sujetos a los bajos instintos» (2,3), nuevas criaturas en Cristo (2,10); de los muertos hace hombres vivificados por la participación en todo el destino de Cristo (2,5-6).

Lo que nos interesa especialmente en la carta a los Efesios es la realización de la salvación en la *Iglesia*. «Su lugar es el cosmos abierto hacia arriba, hacia el lugar supremo en el que reina Dios, con Cristo sentado a su derecha». La unidad de Israel y de los gentiles en la Iglesia constituye una realidad salvífica propia, fruto del misterio divino eternamente oculto. A los gentiles se les ha dado más que a Israel (2,12). Se pone de relieve su nuevo estado, comparado con el antiguo. *En otro tiempo eran: a)* gentiles en la carne (2,11); *b)* sin Cristo (lejos de Cristo) (2,12a); *c)* extraños a la ciudadanía de Israel (2,12b); *d)* ajenos a las alianzas de la promesa y, en consecuencia, «sin esperanza y sin Dios en el mundo» (2,12d). «En tal situación se encontraban, pues, los gentiles 'en otro tiempo', cuando aún no eran cristianos: fuera de Cristo, porque estaban fuera de Israel y de los designios salvíficos de Dios, y sin esperanza, al estar sin Dios en el mundo»[71]. En su entrega al mundo estaban totalmente expuestos a los peligros de éste y corrían el riesgo de ser llevados a una total lejanía de Dios.

Ahora, en cambio, los gentiles: *a)* son los «cercanos» (es decir, se encuentran en el ámbito de la cercanía de Dios con Israel) (2,13, explicado con más

la proyección hacia la parusía (cf. 3,4). Podemos resumir con Conzelmann (*op. cit.*, 345): «El mundo es el espacio del acontecer salvífico (para Col); éste se realiza en la Iglesia, que se extiende en una dimensión cósmica y va tan lejos como la obra de Cristo, hasta el sometimiento de todas las fuerzas malignas... El acento recae, por tanto, en que la salvación está ya presente. Por la cruz y la resurrección de Cristo hemos sido trasladados ya del poder de las tinieblas al reino de su Hijo amado, al reino de la luz (1,13s)». Puesto que ya hablamos de Col, vamos a limitarnos aquí a un breve análisis de Ef. Sobre la temática similar presentada en 1 Jn, cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo 1963) 162-175.

[70] La traducción es en este punto insegura: «la buena nueva de vuestra salvación», «el evangelio que os ha salvado» (H. Schlier), «el evangelio de vuestra liberación» (J. Kürzinger), «la Buena Noticia de vuestra salvación» (Mateos/Schökel, *Nuevo Testamento*).

[71] H. Schlier, *Der Epheserbrief*, 121. Israel, por el contrario, participaba ya de Cristo en la Torá y en los Profetas, en la promesa de Dios (cf. Rom 3,21; Gál 3,16; 1 Cor 10,4); de ellos procedía Cristo según la carne (Rom 9,5).

detalle en 14-18); *b)* superan incluso la cercanía de Israel a Dios por su propia cercanía a él «en la sangre de Cristo» (2,13); *c)* tienen «paz», puesto que Dios les ha revelado (en el bautismo) a Cristo mismo como el nuevo santuario de su orden de paz. Esta «paz» es entendida como bien salvífico, a diferencia de *la* enemistad [72].

El primer objetivo de la acción de Cristo es hacer en sí mismo, de judíos y gentiles, *un* hombre nuevo (2,15b.16). Se podría haber esperado aquí la idea de que Cristo hace de judíos y gentiles *un* pueblo. El Apóstol, sin embargo, dirige en primer lugar su mirada al fundamento interior de esa unidad, y sólo después a los unidos. Este fundamento es Cristo. Los unidos, judíos y gentiles, únicamente en Cristo, «el hombre nuevo», se convierten en ese «hombre nuevo único». Es obra de la paz inserta por Cristo en la humanidad: «Su venida anunció la paz a vosotros, que 'estabais lejos', y 'a los que estaban cerca' (2,17; cf. Is 57,19)».

El segundo objetivo de la acción de Cristo es introducir en una unidad más profunda aún. Unidos «ambos» (τοὺς δύο: v. 16) en él mismo, han sido unidos y reconciliados *con Dios* en una única realidad, su cruz. Cristo ha tomado sobre sí en su cuerpo a judíos y gentiles, y ha vencido la enemistad, principio activo de los poderes del mundo. Esta enemistad ha sido «muerta»; por consiguiente, no puede actuar ya separando a judíos de gentiles o a «ambos» de Dios. Dios vuelve a ser Dios en la inmolación de Cristo. Dios está de esa manera abierto a «ambos», los cuales tienen acceso a él en un mismo Espíritu. Existe, pues, un triple vínculo de unidad entre judíos y gentiles: Cristo, un solo Hombre, un solo Espíritu y un solo Padre.

La destrucción de la enemistad no significa únicamente paz en el sentido moral, sino una nueva unidad, descrita en 2,19-22. En Cristo, que como un único hombre reconcilia en la cruz «a ambos», existe ya virtual y potencialmente la Iglesia, a la que se califica como edificio de Dios en los cielos. «La Iglesia, como Iglesia concreta formada en la tierra por judíos y gentiles, es este edificio. Es, en su realidad, el edificio celestial» (H. Schlier, *op. cit.*, 140). La Iglesia es, por tanto, el fruto de la obra redentora de Cristo. Cristo mismo es el origen y el lazo de unión de la nueva comunidad de judíos y gentiles. Con vistas a los gentiles se dice lo que esto significa. Ya no son extranjeros (ξένοι), en el sentido de aquellos que no son ciudadanos, ni figuran tampoco entre los que habitan en la *polis* con ciertos derechos (πάροικοι). Son ciudadanos; más aún, «conciudadanos de los santos» (συμπολῖται τῶν ἁγίων) (sobre el sentido de ἅγιοι; cf. H. Schlier, *op. cit.*, 141). Habitan la casa de Dios y pertenecen a la casa (o familia) de Dios (cf. 1 Tim 3,15, donde la Iglesia del Dios vivo recibe expresamente el nombre de «casa de Dios»; 2 Tim 2,20ss; 1 Pe 2,3ss; Heb 3,1ss).

No sería propio de este contexto continuar desarrollando la doctrina de la carta a los Efesios acerca de la Iglesia (cf. sobre ello la *Eclesiología* en MS IV). Lo que interesa a nuestro tema es la referencia a la Iglesia como fruto de la obra redentora de Cristo. Resumiendo, podemos decir con Schlier: «La Iglesia tiene su fundamento en el cuerpo de Jesucristo crucificado. En él constituye la nueva humanidad en la que ha sido rota la maldición que la separaba de Dios y entre sí, la enemistad, el legalismo casuístico y en la que habita la paz, que es Cristo mismo. La Iglesia es también (y ambas cosas van unidas) la *polis* y la casa celestial, el edificio celestial que constituye a la vez un cuerpo, el cuerpo de Cristo. Es una institución personal, una corporación. Entroncada en Cristo

[72] Cf. H. Schlier, *op. cit.*, 124. Remitimos a la exégesis detenida que este comentario hace de Ef 2,11-22 y nos limitamos a poner de relieve aquello que se presenta en Ef como objetivo y como efecto de la acción de Cristo.

y fundada de un modo concreto en los apóstoles y en los profetas, se encuentra en un continuo crecimiento, camino de convertirse en un templo santo del Señor. A través de los miembros que se integran constantemente en ella, la Iglesia, en Cristo, está siempre en camino hacia la realización de su esencia: ser, en el Espíritu, el santuario de Dios. En este crecimiento suyo hacia sí misma se abre cada vez más a las dimensiones de la santidad» [73].

Aunque no hemos pretendido con esto desarrollar el concepto paulino de «Iglesia», y mucho menos el neotestamentario, ha quedado suficientemente claro que bajo este concepto se revela precisamente una visión de conjunto de todos los efectos de la acción redentora de Cristo. Desde la perspectiva de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, la Iglesia constituye incluso el objetivo de la actuación de Dios, que sólo encontrará su cumplimiento cuando ésta sea conducida a la casa del Padre. No obstante, la Iglesia tiene un puesto fijo en el mundo y en la historia, como nos lo recuerdan las exhortaciones del Apóstol en Ef 4-6. «No hemos sido invitados a divagar sobre el mundo en una meditación mística, sino a realizar en el mundo lo mandado, en nuestro lugar, en la Iglesia, conformando nuestra vida a lo que somos ya en Cristo» [74].

β) *La «salvación» en perspectivas escatológicas (1 Pe; 2 Pe; Heb; Ap).* La salvación sólo adquiere toda su amplitud en la perspectiva neotestamentaria, en presencia de la culminación final. Así nos lo han puesto de manifiesto los primeros escritos paulinos. En lo que sigue vamos a subrayar el «esquema escatológico» propuesto por H. Conzelmann, para analizar dentro de este marco las afirmaciones sobre los efectos de la redención o sobre la «salvación» [75].

1 Pe habla de nuestro *nuevo nacimiento* por la resurrección de Cristo de entre los muertos (1,3.23; 2,2). Existe, por tanto, en la carta un «ya» en los efectos de redención, semejante al de Pablo o Juan. El bautismo nos salva ya ahora (3,21). El «todavía no» recibe, en cambio, un acento peculiar: hemos nacido a una «herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible que os *está reservada en el cielo*» (1,4). Aun cuando se acentúa a la manera paulina que «mediante la fe estamos custodiados en el poder de Dios con vistas a la salvación» (v. 5), esa salvación se entiende espacial (v. 4) y temporalmente (v. 5) distante: «está pronta a manifestarse al final de los tiempos». Hasta la culminación de la fe no se nos otorgará la «salvación de las almas» (v. 9), fórmula ésta que ha tenido, sin duda, su importancia en la antropología teológica y en la soteriología. El hecho de que la salvación tenga su sede en el «más allá» hace que los cristianos aparezcan como «peregrinos y extranjeros» en este mundo (2,11; semejante a Heb 11,13 y distinto de Ef 2,19) y puedan «crecer en orden a la salvación» (2,2). La persecución (cf. 1,11ss) puede mantener despiertas en 1 Pe estas dos realidades: la de una expectación inminente y la de aguardar la culminación de la salvación en el mundo futuro. *2 Pe* defiende la esperanza primera en lo inminente de la salvación, pero a la vez relativiza el tiempo: «Ante el Señor, mil años son como un día» (3,8). Es decir, que el autor mismo ha abandonado en realidad la idea de la inminencia de la parusía [76]. No en vano exhorta la carta a los lectores a «tener por medicinal y salvadora la paciencia de nuestro Señor» (3,15).

La carta a los Hebreos contempla el tema de la salvación desde el sacerdocio de Cristo [77] y habla por ello de la «tan gran salvación» (τηλικαύτης...

[73] H. Schlier, *op. cit.*, 145. Cf. también las páginas 252-280 sobre Ef 5,22-33, especialmente el comentario al versículo 23 (Cristo como σωτήρ τοῦ σώματος).

[74] H. Conzelmann, *op. cit.*, 347.

[75] H. Conzelmann, *op. cit.*, 341-344.

[76] H. Conzelmann, *op. cit.*, 341s.

[77] Cf. J. Alfaro, *supra*, cap. VII.

σωτηρίας: 2,3) frente a la esperanza de salvación, claramente adormecida, de los lectores de la carta (cf. 10,25; 12,3.12). Para despertarla se recalca tanto el «ya» de la realidad salvífica como el «todavía no» de su culminación; a la vez se subraya el peligro de desperdiciar la única oportunidad de salvación. En un sentido se ha cumplido ya la promesa (ἐπαγγελία), puesto que los creyentes han llegado al pleno conocimiento de la verdad (10,26). Han sido ya —una primera vez— iluminados (por el bautismo: 6,4; 10,32); han gustado ya el don celestial y han recibido el Espíritu Santo; han saboreado la dulzura de la Palabra de Dios y las maravillas del mundo futuro (6,4s). No obstante, σωτηρία significa desde otro ángulo la salvación futura (1,14; 9,28) que los creyentes recibirán en herencia y que les será otorgada con la venida de Cristo. Cierto que existen también palabras en favor de una esperanza en algo inminente (1,2; 9,26; 10,25.37), pero su misión es subrayar la urgencia de la exhortación. La carta afirma, sin lugar a dudas, que el pueblo de Dios ha de recorrer en su peregrinación un largo camino hasta la meta, hasta la «ciudad futura» (13,14), hasta la «Jerusalén celestial» (12,12-25). «El largo camino es constitutivo de la esencia de la Iglesia. El tiempo intermedio no necesita ser explicado en un sentido histórico-salvífico (como en Lucas) ni ser saltado por una mitología apocalíptica; es simplemente medido» [78]. La exhortación a perseverar bajo la voluntad de Dios (10,36; 12,1) no es subrayada con una descripción de la gloria futura. Unicamente se hacen algunas referencias a la salvación que hay que esperar: es la «salvación eterna» (5,9), alegría con Jesús en su gloria (12,2), una asamblea festiva en Sión (12,22); trae la «perfección» (τελειωθῶσιν: 11,40), una visión de Dios que sólo nos será comunicada si somos santos (12,14), un reino indestructible (12,28), la alianza eterna en Cristo (13,20). Se trata, en cada caso, de motivos del AT que reciben su contenido y su fuerza iluminadora en el trasfondo de la vida histórica del Señor, presentada ahora cultualmente. Los creyentes no contemplan ya tan sólo la «sombra de los bienes futuros» (como sucedía en la ley). Ahora se ha hecho visible en Cristo la «imagen en la que las cosas aparecen» (10,1.14), y el Espíritu Santo atestigua lo que se ha realizado ya (10,15-18). A los cristianos les está «abierto» el acceso al «descanso sabático» y abierto «todavía» como promesa (a diferencia de los endurecidos en la marcha por el desierto: 3,16-19; 4,6). Este descanso sabático aún no ha sido concedido al pueblo, porque está todavía en camino (4,11) y no tiene aquí abajo ciudad permanente, sino que busca la futura (13,14).

El libro más explícito del NT en lo que se refiere a la imagen de la salvación futura es el *Apocalipsis*. El drama escatológico conduce hacia el fin del mundo, y en él quedan entreveradas la idea de espacio y tiempo [79]. El vidente prescinde de una visión retrospectiva de la historia de la salvación (sólo se toman su hecho fundamental y la figura de Jesús mismo como punto de partida; cf. 1,4s y los pasajes sobre el Cordero traspasado: 5,6.12; 12,11; 13,8). Su mirada está dirigida hacia la culminación y hacia el mundo celestial, hacia el objetivo, resumido así en 12,10: «Oí una fuerte voz en el cielo que decía: 'Ahora ha llegado la *salvación,* el poder, el reino de nuestro Dios y la soberanía de su Cristo, porque ha sido precipitado al acusador de nuestros hermanos, el que día y noche les acusaba ante nuestro Dios'» [80]. Este drama es culminación

[78] H. Conzelmann, *op. cit.*, 343.

[79] H. Conzelmann, *op. cit.*, 343s.

[80] Σωτηρία aparece otras dos veces: en 7,10, donde suena como una aclamación de dominio, y en 19,1, donde es más bien una proclamación de victoria. Pero puede decirse con ThW VII, 999, a propósito de los tres pasajes, que «salvación» tiene el tono de victoria familiar al AT, dado a conocer en un estilo hímnico, y que la σωτηρία corresponde a Dios y se ha hecho algo específicamente suyo.

y descubrimiento de lo que significa en esencia la inmolación del Cordero en favor de la comunidad (cf. 5,9-12). Cristo dirige la batalla decisiva contra Satán, emprendida por causa de la comunidad de los salvados (11,15-22,5). La muerte, el demonio y el mundo son vencidos, sin que les quede ámbito alguno de dominio. La gloria de Dios y el Cordero serán en la nueva Jerusalén la luz de los salvados. También aquí desemboca la salvación en una relación de inmediatez con Dios y con Cristo. La salvación —y en ello queda expresado el eterno sentido de la encarnación del Logos— es la comunión con ese Dios y con el Cordero. La comunidad de los salvados es la nueva Jerusalén que desciende del cielo, desde Dios, como esposa del Cordero (cf. Ef 5,23ss). Esa comunidad es totalmente don de Dios y obra de Cristo. Es su conquista de entre todas las razas y pueblos, y en ella aparecerá la gloria y el honor de las naciones (21,26). Dios llega con el hombre a su objetivo. Esto debe constituir la conciencia indestructible de la comunidad de salvación a lo largo de la historia. «Orientándose en la obra salvífica de Cristo es posible interpretar la esencia y la misión de la Iglesia en el tiempo intermedio. Sus padecimientos pertenecen a su esencia, y su misión es el testimonio que, a través de los padecimientos, la conduce a la gloria» [81].

3. *Resumen*

Con lo dicho han quedado esbozados los rasgos básicos del mensaje neotestamentario sobre el efecto de la redención en Cristo. Sólo gradualmente ha ido apareciendo una visión global de la realidad redentora en el presente y en el futuro. Existen dos maneras de patentizar esta realidad: o bien se la contempla desde Dios, desde Cristo o desde el Espíritu, es decir, en una panorámica de la obra salvífica de Dios cuyo efecto se hace ya manifiesto en Cristo y en el Espíritu, o bien se presenta ya al hombre redimido en su nuevo estado, en su nueva vida, en su vocación plena, sin perder nunca de vista al hombre que rechaza la salud ofrecida en Cristo y que se hace de esa manera reo de juicio y de condenación. Cada vez va cobrando también más fuerza la referencia a la comunidad de los salvados, la Iglesia, y a su culminación, en la que se hace realidad la plenitud de la salvación. Al ir apagándose la esperanza en un final inminente, va brotando el primer impulso de una consideración objetiva del «don salvífico» en sí y va debilitándose su vinculación a los portadores de la salvación o a una antropología teológica, en la medida en que ésta existe en el NT. A una con tal proceso marcha el de una transformación de la eclesiología. La Iglesia deja de ser considerada exclusivamente como fruto de la cruz de Cristo y como lazo de unión en el Espíritu y empieza a ser vista también en su organización visible y en su realidad histórica. No obstante, la idea de la salvación continúa siendo central, e incluso a los ángeles se les define en función del hombre, a quien hay que salvar: «¿Qué son todos sino espíritus en servicio activo, que se envían en ayuda de los que han de heredar la salvación» (Heb 1,14). De todo lo expuesto se concluye que en ningún escrito del NT existe una sistematización de la realidad salvífica. Con todo, nos es posible ver en conjunto las afirmaciones de cada uno de los escritos. La misión constante de la Iglesia será anunciar la «salvación» con el carácter genuino del mensaje del NT, sea de Cristo o de los apóstoles. En ella ha de notarse siempre la urgencia del anuncio salvífico y la tensión de una esperanza inminente: «Cuando comiencen a suceder estas cosas, tened ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra redención» (Lc 21,28).

[81] H. Conzelmann, *op. cit.*, 344.

a) La salvación, comunión con Dios en Cristo y en el Espíritu.

Lo primero de una visión genuinamente neotestamentaria de la salvación es entenderla como comunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu. En esta «comunicación» plena se traduce, según la revelación del NT, la acción salvífica veterotestamentaria realizada por Dios en favor de Israel. La salvación se hace realidad en esta comunicación personal de Dios, tanto en el hecho básico de enviarnos a su Hijo en la carne hasta la muerte de cruz como en el «tiempo de la Iglesia» en el Espíritu, o, finalmente, en el momento de la culminación, puesto que «el Hijo se someterá a aquel que le sometió todo, para que como Dios sea todo para todos» (1 Cor 15,28).

Dios Padre es el autor y consumador de la salvación. Estar redimido significa aceptar su realeza y participar de su gloria y de su libertad. Dios Padre realiza su *basileia* haciendo al mundo donación de su propio Hijo. Al otorgar su Espíritu a los hombres, los eleva hasta su mismo nivel y los hace hermanos de Cristo e hijos suyos (Gál, Rom). A nadie se le excluye de esta oferta de salvación (1 Tim 2,4). La salvación procede de la absoluta trascendencia, pero aparece en nuestro mundo y en nuestra historia para hacer al hombre y a su mundo capaces de la presencia desvelada de Dios. También para el NT es válida, y en una dimensión insuperable, la verdad salvífica del AT: «Os he traído a mí» (cf. Ex 19,4). El camino de salvación lleva desde la lejanía del hombre pecador hasta el Dios misericordioso; de una trascendencia inaccesible a una comunidad transformada (1 Jn 3,2; 1 Cor 13,12.13; Ap 21,22.23).

Pero Dios se nos hace actualmente presente en *Cristo*. En él nos llama a la conversión (sinópticos) y a la decisión (Juan). En él nos lo ha dado todo y se nos ha dado él mismo. El camino de Cristo lo hace nuestro camino hacia él. De aquí que «salvación tan excepcional» (Heb 2,3) haya que verla siempre como comunicación de Dios en Cristo. Estar en la salvación significa estar «en Cristo», y viceversa. Para exponer la grandeza de esta *soteria* se piensa también de una manera refleja en la persona de Jesús (Juan, Pablo; en los sinópticos se dan ya los primeros brotes). En Cristo nos viene la Palabra personal de Dios, su propio Hijo. Juan subraya con toda su fuerza en Jesús de Nazaret la confrontación personal con Dios, que salva y juzga. La salvación (o la condenación) se realiza en el diálogo creyente (o roto por la incredulidad) con el Revelador del Padre.

La inmediatez divina de la salvación encuentra su tercer punto de referencia en el *Pneuma,* en el Paráclito. El *Pneuma* es tanto el contenido de todos los dones salvíficos como la garantía (la prenda) de la última comunión con Dios (Pablo). No es un don inactivo, sino principio dinámico de una vida nueva, deiforme y prenda de la más estrecha relación que nos es posible con el Padre, nuestra llamada a la filiación en el Hijo (Gál, Rom).

En Cristo, en su persona y en su historia puede, por tanto, contemplarse la plenitud del don salvífico otorgado por el Padre. Igualmente puede entenderse el *Pneuma* como compendio de la realidad salvífica; es un don que vive en nosotros, que nos cautiva y nos prepara para la última manifestación cara a cara con el Padre. La meta de la salvación de Dios y, por lo mismo, el efecto más universal de la redención lo constituye esta comunión con Dios, patente ya ahora en Cristo y en el Espíritu, pero a la que falta aún la plenitud escatológica. Todo lo demás está subordinado a este fin. Dios nos reconcilia consigo, nos transforma, nos capacita para una vida nueva, a fin de que seamos un «tú» digno de él. Al mantenernos Dios en esa referencia viva y personal, nos

mantiene en la salvación. De ahí también la primacía de la fe, la esperanza y el amor como actitudes que deciden la salvación (Rom 5; 1 Cor 13).

b) El hombre salvado.

Aunque el NT esboza ya los rasgos del «hombre salvado», en ninguna parte encontramos una visión de conjunto o una sistematización de esos rasgos del hombre redimido. El mejor modelo se halla en la imagen paulina del «hombre nuevo», enfrentada a la del «hombre viejo» (sometido a la carne, a la ley, al pecado y a la *epithymía* con todas sus consecuencias en la vida). Frente a la enemistad se encuentra la reconciliación, la gracia frente a la maldición, la justicia en Dios frente a la injusticia, la libertad frente a la esclavitud; en resumen, la salvación frente a la condenación. Este nuevo elemento se hace vida (Gál 5; Rom 8), incluso en una actitud fundamentalmente positiva frente al dolor y la misma muerte, que se convierten entonces en una continuación del destino de Cristo y resultan fecundos para el individuo y para la Iglesia y, por lo mismo, para el mundo. Los cristianos representan, por principio, la esperanza de la humanidad y el cambio operado por Dios mismo (Rom 8; 1 Cor 15; 2 Cor 5).

c) Dimensión comunitaria de la salvación.

Lo mismo en el AT que en el NT está perfectamente claro que la salvación sólo puede lograrse en la comunidad salvífica. El «pueblo de Dios», la Iglesia, es esencialmente el sujeto, el destinatario y el portador de la salvación en el mundo. La Iglesia misma aparece incluso como efecto y fruto de la muerte de Cristo (Jn 11,52; Ef 2 y 5). Es su conquista, el fruto de su inmolación y, por consiguiente, su esposa (Ef 5; Ap 21). La muerte de Cristo, como realidad de la que nace la Iglesia, tiene la primacía sobre cualquier otra acción suya encaminada a dotarla del ministerio y de la plena potestad (cf. 2 Cor 5,18-21; Tit 2,11-14; Jn 20). La Iglesia es y será, en primer lugar, la asamblea fraternal en el Espíritu Santo del Señor exaltado, y en último término, semilla y fundación del Padre. El hecho de concretar la pertenencia a la Iglesia en la confesión de fe, en los sacramentos y en la jerarquía (organización) no ha de considerarse nunca desvinculada de este fundamento. Cierto que la lucha contra las herejías (que niegan la misión y la persona de Cristo) y la delimitación frente al Israel incrédulo (Pablo, Mateo, cartas de Juan) permiten que pase a segundo término el origen soteriológico de la Iglesia, pero jamás lo olvidan: «Quiero que sepas cómo hay que conducirse en la casa de Dios, es decir, en la asamblea de Dios vivo, columna y base de la verdad» (1 Tim 3,15; 2 Tim 2,19). Sólo existe «salvación por la fe en Cristo Jesús» (2 Tim 3,15; Tit 2,11-14).

d) Salvación y consumación.

El efecto de la redención hay que verlo siempre dentro del marco de la acción salvífica. Y esto ya se la entienda como «economía» de Dios, desarrollando más bien su origen en el Padre, su realización en el Hijo y su aplicación en el Espíritu (Pablo, especialmente Efesios); ya se centre la mirada en su culminación (Heb, Ap). El «tiempo de la Iglesia» (Lc, Hch, cartas pastorales) no se encuentra entre ambos, sino que es siempre despliegue de la economía y realización del *ésjaton*. Dios alcanza en cada caso su objetivo con el hombre. La humanidad reunida junto a Dios en la comunidad escatológica de salvación es la conquista de su gracia y el efecto y realidad de la salvación misma.

SECCION SEGUNDA

TESTIMONIO DE LA TRADICION

Unas breves indicaciones pueden bastarnos para bosquejar el desarrollo posbíblico de nuestra temática. Al principio, la predicación y la doctrina sobre el efecto de la acción salvadora de Cristo permanecieron en estrecho contacto con la exposición de la *obra* salvífica misma, con su autor y con sus acontecimientos centrales. La «tan gran salvación» era vista en función de la grandeza del salvador y de su obra, con lo que quedaba determinada de un modo inmediato «teológica», «cristológica» o «pneumatológicamente», según se considerase su punto de partida (el Padre), su realización o su culminación. También las llamadas «teorías de la redención», tanto patrísticas como escolásticas o neoescolásticas, pretenden ante todo definir o iluminar el «acto» de la realización salvífica [1]. La doctrina sobre la redención conserva este centro de gravedad incluso cuando en la época patrística se parte del punto final, del efecto redentor, para demostrar el ser del autor o del dispensador de la salvación, es decir, la divinidad de Cristo o la del Espíritu Santo. La premisa, más o menos refleja, es: nosotros hemos sido «divinizados»; luego el autor de la salvación (Cristo) y su dispensador (el Espíritu Santo) han de ser Dios.

Al elaborarse a partir de san Agustín una *doctrina de la gracia* independiente y al subrayarse el problema de la justificación (Trento con sus antecedentes próximos y remotos) [2], se desplaza hacia ella una parte de la doctrina de los efectos redentores. Más aún, ésta queda en cierto modo aislada de su fundamento trinitario, aislamiento contra el que ha tenido que luchar la teología más reciente. La causa de sucesivas separaciones ha sido la elaboración de una *eclesiología* diferenciada y, sobre todo, de la *doctrina de los sacramentos* (con una reflexión más precisa sobre el efecto de éstos, especialmente del bautismo y la eucaristía) y la sistematización de la *escatología* (con un estudio particular de la visión beatífica) [3]. Esta división tiene sin duda su sentido [4], pero necesita de una visión retrospectiva constante, tal como se nos ofrece en la predicación de la Iglesia primitiva y en la teología patrística más antigua.

1. *Símbolos y fórmulas de fe*

En los símbolos de la Iglesia y en los modelos que les preceden es la acción salvífica de Dios mismo la que conserva la primacía frente a la afirmación de

[1] Cf. J. Alfaro, *supra,* cap. VII.

[2] Cf. J. Auer, *Gnade:* LThK IV (1960) 984-991, esp. 5 (la patrística occidental).

[3] Cf. K. Forster, *Anschauung Gottes:* LThK I (1957) 583-591; K. Rahner, *Eschatologie:* LThK III (1959) 1094-1098; íd., *Letzte Dinge:* LThK VI (1961) 898, con las referencias.

[4] Por eso la mantenemos también en esta obra. De ahí que remitamos a las secciones correspondientes en los restantes tomos, contentándonos aquí con describir el estadio primitivo, resaltando la coherencia de los distintos temas.

sus efectos. La creencia de que es Dios precisamente quien obra así en el Hijo y quien se comunica en el Espíritu Santo es «conciencia de salvación». Esto es válido, sobre todo, para los primeros balbuceos de fórmulas de fe que encontramos en el NT. En ellos va adquiriendo forma cristiana la conciencia veterotestamentaria de la acción salvadora de Yahvé en favor de su pueblo. H. Schlier distingue en el NT entre fórmulas de fe «histórico-salvíficas» y fórmulas de fe «personales» [5]. Todo lo aducido por H. Schlier en favor de las dos fórmulas o de su síntesis (Hch 17,3; 1 Tim 2,5; 1 Jn 4,2) continúa siendo una afirmación sobre la persona o sobre la historia de Jesús. Se trata de fórmulas de muerte y resurrección o de misión y entrega. La afirmación sobre la persona de Jesús mismo (como el Cristo, Hijo o Kyrios) o sobre el acontecimiento salvífico central (con los actos del envío de Jesús, su entrega, su muerte y su resurrección de entre los muertos, mencionada o no su exaltación y su función de juez) hay que entenderla como mensaje de salvación. Merece tenerse en cuenta con Schlier que la concentración en el efecto de esos hechos salvíficos es mayor en los himnos (litúrgicos) que en las homologías (fórmulas de confesión). Al constatar o reconstruir tales himnos se pone de manifiesto que en ellos se acentúa más que en las homologías la importancia que tiene el hecho salvífico para los creyentes o para el cosmos. «Tienen, por tanto, un carácter más soteriológico que cristológico». Entre ellos han existido también himnos puramente soteriológicos, aunque es difícil reconstruirlos por el contexto. Así, por ejemplo, Flp 2,6-11; Col 2,9-15; Ef 2,4-7; 1,3-14; 2 Tim 1,9s; 2,11-13 [6].

Los símbolos posbíblicos y sus formas primitivas [7] reproducen [8] muy sumariamente la rica afirmación bíblica sobre los efectos de las acciones salvíficas de Dios. Del material reunido por A. Harnack se deduce claramente que el Espíritu es considerado como fruto de la salvación, e igualmente la remisión de los pecados y la resurrección de la carne. Un problema específico lo constituye el modo de entender la relación de la confesión de estos bienes salvíficos y el «in sanctam ecclesiam» con la confesión del «Espíritu Santo» [9]. El Espíritu y la Iglesia pueden ser entendidos, aunque de distinta manera, como fruto de la salvación y como mediadores de ésta; el Espíritu, como comunicación de Dios y prenda de la gloria futura; la Iglesia, como sacramento pleno de la transmisión de la salvación y como anticipo de la futura comunidad de los salvados. En

[5] H. Schlier, *Probleme der ältesten Christologie* (cf. sección primera, n. 7).

[6] H. Schlier, *op. cit.*, 58. Compárese con H. Conzelmann, *Grundriss,* 106-107, quien indica que en las fórmulas de las cartas paulinas posteriores no sólo se presenta la aparición del autor de la revelación, sino también el bien salvífico aportado por él y además, expresamente, la perpetuación de la revelación histórica mediante la predicación (y los sacramentos). ¡Remitimos especialmente a 2 Tim 1,9s; 2,11-13!

[7] Han sido reunidas por A. Harnack, en A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (Breslau ³1897) 364-390, en especial § 8, pp. 386ss. El *Enchiridion Symbolorum* (ed. XXXIV) de Denzinger-Schönmetzer (DS) ofrece una buena visión de conjunto sobre los símbolos. Véase también J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1950).

[8] Cf. sobre ello las anotaciones de H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londres 1952) 13.

[9] Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église* (París 1947); H. de Lubac, *Credo Ecclesiam,* en *Sentire Ecclesiam* (Friburgo de Br. 1961) 13-16; J. Daniélou, *Die Kirche: Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit:* ibíd., 92-103; L. Bouyer, *Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter:* ibíd., 104-112; P.-Th. Camelot, *Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewusstsein der lateinischen Väter:* ibíd., 134-151; J. Ratzinger, *Die Kirche in der Frömmigkeit des hl. Augustinus:* ibíd., 152-175.

este sentido, tanto la «remisión de los pecados» como la «resurrección de la carne», están relacionadas con el Espíritu y con la Iglesia (DS 21.22).

La orientación soteriológica de los símbolos se ve, finalmente, subrayada por el énfasis en el contenido salvífico de los «hechos de Cristo» mencionados en el artículo 2.º Es Eusebio de Cesarea quien lo hace por primera vez. Se remite al símbolo bautismal de su Iglesia, cuyo origen habría que situarlo hacia la segunda mitad del siglo III. «Creemos en un solo Señor Jesucristo..., que, *por nuestra salvación,* se hizo carne, vivió entre nosotros los hombres...» (DS 40: τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα...).

Influido probablemente por el símbolo de Cesarea, el de Nicea (325) introdujo de forma algo distinta esta adición, que, desde entonces, pasó a constituir un elemento constante del credo eclesial: «... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, se encarnó, se hizo hombre, padeció, resucitó al tercer día, subió a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» (DS 125) [10].

2. *Teología patrística*

En lo que se refiere a la doctrina sobre el efecto de la redención, la teología patrística no sólo presenta ciertos matices que van más allá de las afirmaciones bíblicas, sino que posee amplias reflexiones sobre el efecto de la acción salvífica de Dios. Estas comienzan ya en el siglo II, y se elaboran tanto desde presupuestos judíos (judaizantes) como helenísticos, en lucha sobre todo contra la gnosis y Marción. Ambos rompían el marco histórico-salvífico de la concepción bíblica de la salvación e incluso la unidad del Dios del AT y del NT (Marción) o la unidad de Cristo y del hombre. Se interpreta la redención en un sentido físico-dualista, es decir, hostil al cuerpo y a la materia. El pensamiento básico de la gnosis es que hay que liberar de nuevo y conducir al cielo el elemento celestial, la chispa luminosa o *nous* encerrada en el cuerpo o en la materia. Esta chispa es sustancialmente idéntica al Logos, redentor del mundo celeste, del cual se ha desprendido el alma. El alma y el Logos han de ser unidos de nuevo. Esto significa diluir el mundo y el hombre en una condición ontológica que responde a la preexistencia del hombre, pero de tal manera que hace imposible una nueva cosmogonía [11]. En contra de esta teoría, los Padres reclaman la unidad del Dios salvífico y la unidad de Cristo. Redención significa, en primer lugar, liberación del pecado y de sus consecuencias. La redención incluye tanto al cuerpo como al mundo material restante. La gnosis tendría de común con el cristianismo la experiencia del mundo y del hombre, su ansia de liberación frente a la muerte, al destino y al dolor. Pero la fe cristiana en la salvación no se refugia en etiologías míticas o en la magia, enriquecidas, en

[10] Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Maguncia 1964) 79-81; *ibíd.,* 207 (Konstantinopel I); G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica* (Roma 1967) 232s, 246s; cf. DS 301, Calcedonia: «propter nos et propter nostram salutem»; también Epifanio de Salamis (DS 42.44) y otros símbolos. Para el desarrollo posterior, cf. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa,* en J. Betz-H. Fries (eds.), *Kirche und Überlieferung* (Friburgo de Br. 1960) 119-169. Es de observar aquí también que la doctrina del «efecto» de la acción salvífica de Dios suele presentarse generalmente unida a la del bautismo, la eucaristía y la escatología. Cf. en *op. cit.,* 151, la *Oratio catechetica* de Gregorio de Nisa.

[11] Para la cristología de la gnosis, cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965) 94-101, con bibliografía; también R. Haardt, *Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi:* ThPh 42 (1967) 390-401; del mismo, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse* (Salzburgo 1967).

parte, con elementos judíos, cristianos u otros. Su empeño básico está precisamente en romper el círculo proscrito de una redención entendida de modo naturalista y hacer participar de la redención a todo lo que existe en la creación (y en la historia).

La predicación cristiana sobre los efectos de la acción salvífica de Dios se encuentra fuertemente arraigada en la realización del misterio pascual y en la comprensión del bautismo y de la eucaristía. Este es también un motivo de que la doctrina de la redención, comparada con otras verdades cristianas, sea la que por más tiempo se ha mantenido como *expressional level,* conservando así la forma de predicación (cf. los símbolos), la más cercana a las «religious realities of the *lex orandi*» y la más alejada de una formulación científica [12]. Los tipos soteriológicos de la patrística permanecen en lo esencial a este nivel [13]. No obstante, la diversidad de presupuestos y de problemática de los distintos Padres y épocas configuran en cada caso de un modo diferente la imagen de la salvación.

a) Cristo, luz de los hombres.

Hablar de Cristo como luz quiere decir ante todo que él nos la ha traído para el conocimiento, es decir, la revelación, que se hace luz en la fe y conduce a la inmortalidad (a la visión beatífica) [14]. Lo cual supone también que Cristo, con su vida y su ejemplo, ha iluminado la vida del hombre (idea del seguimiento e imitación de Cristo) [15].

No entra en nuestro tema el desarrollar la función que Cristo tiene como modelo de revelador o de maestro. Esto exigiría adentrarse en la cristología de los apologetas [16], y especialmente de los alejandrinos. *Christus revelator* adquiere, sobre todo en estos últimos, un sello específico. La intención de Clemente

[12] H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption,* 26. La elaboración de conceptos continuó mucho más en el terreno de la cristología y de la doctrina trinitaria, pero motivada también «por nuestra salvación». Así, las reflexiones sobre la persona del Logos, la unidad del Logos y de la naturaleza humana en Cristo, la plenitud de esta humanidad o la divinidad del Espíritu Santo tuvieron siempre una base soteriológica (contra los arrianos, nestorianos, monofisitas, monoteletas).

[13] No poseemos aún una exposición sistemática satisfactoria de la doctrina cristiana sobre la redención. H. E. W. Turner comenta en *op. cit.,* 26-28, los diversos planteamientos (algunos traídos desde muy lejos). Basándose en los diferentes trabajos, Turner trata la doctrina salvífica en los apartados siguientes: «Christus illuminator», «Christus victor», «Cristo, dador de inmortalidad y divinización», «Cristo, vencedor». Se observa que la doctrina de la redención está estructurada con acierto y rigor a partir del *actor salutis* y que en la teología de los Padres no se busca ninguna sistematización de los efectos de la redención. Nos atenemos en lo esencial a los epígrafes que ofrece Turner, aunque nos limitamos a preguntar por los efectos de la redención.

[14] Cf. *Diog.,* 8, 6 (Funk, *Patres Apostolici* I [1901] 404): «Se muestra mediante la fe, a la cual únicamente le ha sido dado el ver a Dios». Cf. *Did.,* 9, 3; 10, 2.

[15] Cf. Mt 10,25.38; 1 Pe 2,21; Flp 2,5-11; 1 Clem 16, en relación con Flp 2; Polic 8,1-2, en relación con Is 53; cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 1, 1: la Palabra es nuestro maestro, y debemos imitar sus obras y llevar a término sus palabras; Orígenes, en su comentario a la *carta a los Romanos* IV, 7, y Lactancio, en *Div. Inst.,* 4, 24, 16, presentan a Cristo como maestro de la virtud; Agustín, en la primera fase de su cristología, declara a Cristo «Maestro»: cf. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (Munich 1933) 62ss; Cristo es maestro de moralidad: Agustín, *De vera relig.* XVI, 32 (toda la vida de Cristo es una «disciplina morum»).

[16] Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965) 106-111, 127-133 (entre otros, Justino, para quien Cristo es «Logos y Nomos»; cf. los estudios allí citados de C. Andresen y R. Holte).

es mostrar que aquello que los filósofos paganos y los gnósticos reclaman para sí existe desde siempre en el cristianismo. En el libro primero del *Paidagogos* esboza Clemente el esquema de una triple actividad del Redentor-Logos (protréptica, pedagógica, didascálica), en la que no hay que ver otra cosa que las tres etapas del proceso de conversión; la llamada a la conversión y al bautismo, la enseñanza catequética y la instrucción mistagógica de los bautizados [17]. La Iglesia se convierte en escuela en la que Cristo es nuestro padre, nuestra madre, el que nos protege y alimenta *(Paed.,* I, 42, 1-3). Cristo es «el sol del alma» y quien la conduce en su carro solar al Padre *(Protr.,* 121, 1).

Orígenes da a todo esto una expresión más básica y más plena al caracterizar la persona de Cristo como imagen del Padre. Es lo que desarrolla en la teoría de las *epinoiai,* nombres o perfecciones objetivas de Cristo que nos revelan la perfección indivisa y trascendente del Padre. Cristo es la sabiduría, el poder y la fuerza de Dios; el Logos y la vida. Mediante el conocimiento y la «participación» en estas perfecciones de Cristo llegan los creyentes hasta el Padre. Toda la soteriología de Orígenes está basada en esta doctrina de las *epinoiai.* Los misterios y la plenitud de Dios están contenidos primeramente en Cristo como Logos. La humanidad de Cristo —al igual que la Sagrada Escritura, que «encarna» también la Palabra— es un filtro a través del cual se comunica a cada hombre, según su capacidad de comprensión, la plenitud inconmensurable de la divinidad [18].

b) Cristo vencedor. La redención como «conquista».

La soteriología conoce, a partir sobre todo de G. Aulén [19], el tema de *Christus victor.* Lo que aquí nos interesa es el resultado de esa victoria, desarrollado en la patrística especialmente bajo el tema del «descenso» [20]. Cristo vence a la muerte, al hades y a Satán. Esto significa liberación: 1) vista históricamente, para los antepasados (una expresión de la universalidad de la redención); 2) en consonancia con la doctrina de san Ireneo sobre la *anakephalaiosis* [21], la recapitulación en Cristo de todas las cosas y, sobre todo, de la humanidad. Esta idea de la *anakephalaiosis* contiene en sí tres momentos: *a)* En Cristo se restaura el estado primitivo. Por su obediencia nos devuelve lo que el primer hombre perdió por su desobediencia: la semejanza con Dios y la comunión con él. *b)* Cristo significa a la vez el compendio de la historia hu-

[17] No hay unanimidad sobre la interpretación de los «didascalia gnostica» en Clemente. ¿Son el «desafío» de un cristiano a un gnóstico? ¿No es Clemente más bien un misionero de los paganos que buscan la verdad, a quienes con su «gnosis verdadera» y su «filosofía verdadera» no pretende presentar otra cosa que el cristianismo? Si se supone (con De Faye) que los *Stromata* tienen como destinatarios a los cristianos, la *pistis* quedaría para los «más simples» entre ellos, mientras que la *gnosis* estaría reservada a una exigente *élite* místico-especulativa. Sobre esta problemática, cf. A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?:* TThZ 60 (1951) 243-266; cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlín 1952) esp. 301-445, donde habría que tener en cuenta los principios establecidos por Knauber para interpretar a Clemente (cf. la recensión hecha por el autor a W. Völker: Schol 29 [1954] 257-260).

[18] Cf. H. Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»* (París 1962); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition,* 163-171; G. Gruber, *ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (Munich 1962) 241-267.

[19] G. Aulén, *Christus Victor* (París 1938).

[20] Cf. *supra,* H. U. von Balthasar, 738ss.

[21] Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition,* 114-122, con bibliografía.

mana. Encarna en sí la trayectoria de la humanidad, tal como Dios, en sus designios, la había proyectado [22]. Como hombre, Cristo entronca en la historia humana y en la continua transformación del hombre y comunica a ambas unidad y carácter (*Adv. Haer.*, V, 16, 2). Cristo restaura la unidad en Adán y los designios sobre el mundo y los pone en camino de culminación hacia Dios como τέλειος. Es todo el hombre, cuerpo y alma, el que marcha hacia Dios; en ello insiste Ireneo, sobre todo contra Basílides, Valentín y Marción [23]. *c)* La *anakephalaiosis* significa, finalmente, además de restauración y compendio, «restitución». Cristo realiza, como en compendio, la historia de la humanidad que en Adán erró su camino y no alcanzó su fin. Ahora será el nuevo Adán quien conduzca al hombre a lo imperecedero (*Adv. Haer.*, III, 19, 6). La redención en Cristo significa, por tanto, una *restitutio in integrum* del orden primitivo de la creación y a la vez un compendio final de todo el orden salvífico. De esa manera quedan vinculados los dos puntos extremos de la creación y de la humanidad, el principio (*Adv. Haer.*, III, 21, 10) y el fin, la resurrección (III, 19, 3). Todo esto se realiza a la manera de un cambio: «(Cristo) se ha hecho lo que nosotros somos a fin de realizar en nosotros lo que él mismo es» (*Adv. Haer.*, V, praef.). La idea de la divinización ha quedado de esa manera integrada en la doctrina de la redención. Ireneo no aísla este aspecto «místico-real» de la redención del de la muerte y pasión de Cristo. Tiene conciencia de la victoria moral que, por su obediencia al Padre, ha logrado Cristo sobre Satán, en otro tiempo ejecutor de la justicia divina.

No necesitamos aquí detenernos más en la elaboración específica que recibió la idea del *Christus-Victor* al contacto con la teoría de un «derecho de Satán». Satán ha recibido un «derecho» sobre los hombres, derecho que perdió a cambio de la sangre y la vida de Cristo. Cf. Orígenes, *In Exod. hom.*, VI, 9; *In ep. ad Rom. 1.2*, nr. 13; Gregorio de Nisa, en dependencia de Orígenes, presenta esta idea dentro de un sistema (*Or. cat.*, c. 23: PG 45, 61A-64B). Satán no permite que la humanidad escape de su dominio si no recibe a cambio algo más valioso: la humanidad de Cristo, que resplandece en sus heridas. Si Satán hubiera averiguado el plan salvífico de Dios, jamás hubiera aceptado este cambio. Dios tuvo que recurrir, por así decirlo, a una «estratagema». Cristo ocultó su divinidad bajo su humanidad y actuó para Satán como un anzuelo escondido en el cebo. Cf. Ambrosio, *In Luc.* IV, 12: PL 15, 1699 CD. Cuadros igualmente mitizantes son los presentados por Orígenes (la cruz como una red para cazar pájaros o como una lombriz en el anzuelo), Agustín (Satán «tanquam in muscipula escam accepit»: *Sermo*, 263 y 130, 2) e incluso Pedro Lombardo (*III Sent.*, d. 19) o Beda el Venerable: el demonio cae en embriaguez por efecto de una bebida dulce que Cristo le ha ofrecido, su ignominia. De esa manera, y conforme al derecho de gentes, Satán pierde lo que había conseguido por maldad y engaño. Estas versiones de la idea del Cristo vencedor, nacidas al calor de una homilética popular, desaparecerán de nuevo. Ante todo se hará claro que Satán no tiene ningún «derecho» frente a Dios. Se le concede, no obstante, cierto derecho frente al hombre (aplicación de la concepción romana del derecho). Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 21, 3, y Mt 12,29; Lc 11,21.22 (la casa del hombre fuerte). También para estos Padres que hablan tan mitológica o alegóricamente de la acción redentora del Cristo, el Dios ofendido por el pecado sigue siendo, en definitiva, el término propiamente dicho de lo sucedido (Gregorio de Nisa, Gregorio Magno).

[22] Cf. W. Hunger, *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Irenäus:* Schol 17 (1942) 161-177.

[23] Cf. F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne* (París 1947) 55-80.

c) Cristo, dispensador de inmortalidad y divinización [24].

Turner afirma que la «inmortalidad» puede tener en cada uno de los Padres un sentido muy distinto, según se entienda el concepto física, metafísica, mística o escatológicamente. Habría también que analizar en cada uno el trasfondo antropológico, es decir, cómo concibe la naturaleza del hombre antes y después de la caída [25]. Al hablar de *aphtharsía* y divinización (θέωσις) como frutos de la acción salvadora de Dios en Cristo, tocamos el punto que más nos interesa de la soteriología patrística. El punto de partida neotestamentario es 2 Pe 1,4: «Con eso nos ha concedido también los inapreciables y extraordinarios bienes prometidos, que os permiten escapar de la ruina que el egoísmo causa en el mundo y participar en la naturaleza de Dios» [26]. El don de la ἀφθαρσία lo refieren los Padres: 1) a la acción del Jesús histórico en favor de nosotros, los hombres; 2) o a la idea del Logos, incluyendo en ella la encarnación. Dentro del primer enfoque existen a su vez diferencias: *a)* o bien predomina la visión escatológica (haciendo o no referencia a la caída del hombre); *b)* o bien la idea de *aphtharsía* está vinculada a la doctrina de la recapitulación (teniendo relativamente poco en cuenta la «caída» o haciendo hincapié en que ha sido destruida por la encarnación). En la segunda perspectiva, la *aphtharsía* es considerada: *a)* como donación hecha a la humanidad de la plenitud metafísica de Dios traída por el Logos; *b)* o como divinización (θέωσις), significando la estrecha vinculación del Logos divinizador con su humanidad. Esta idea de la divinización se encuentra desde Orígenes firmemente anclada en la tradición cristiana. En el siglo IV recibe, con Atanasio, un significado especial [27]. Vamos a limitarnos a esquematizar sus ideas haciendo, a la vez, algunas alusiones a Máximo el Confesor.

Ya en sus primeras obras *Contra gentes* y *De incarnatione* pretende mostrar Atanasio que existe para la humanidad una vida propiamente divina que no procede del hombre o de una esfera sensorial extrahumana. Procede de la presencia de Dios en la humanidad y en el cosmos visible en su Palabra, por medio de la cual ha sido creado todo. De esa manera queda destruida la idolatría, que con su arte de seducción hace incapaz al hombre de alcanzar la vida. La participación en el Logos coloca al hombre en posesión de una fuerza que le hace con el Logos imagen de Dios. La vida de las criaturas está caracterizada por la *phthora;* la vida divina, en cambio, por la *aphtharsía.* Esta última no es simplemente un no morir de hecho, sino la plenitud de vida, propia únicamente de Dios y que no lleva en sí germen alguno de disolución. La *phthora,* a su vez, no es tan sólo una consecuencia de la caída o la limitación de una criatura expuesta a ella. Para Atanasio, el ser creado significa, aparte de un comenzar

[24] Cf. H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption,* 70-95; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (París 1938) esp. 201-218 (Atanasio); G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961); arts. *'Αφθαρσία, ἄφθαρτος:* 274-276, 276-277; *Θεοποι-έω, θεοποίησις:* 630-631; *Θεόω, θέωσις:* 643-644, 649-650.

[25] Cf. MS II, cap. 9: *El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original* (W. Seibel) 643-650, y P. Schoonenberg, *El hombre en pecado:* ibíd., 654-724.

[26] Cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XIII, 2; Friburgo de Br. 1961) 187 (ἵνα... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφύγοντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς).

[27] Para lo que sigue, cf. L. Bouyer, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (París 1943). Cf. G. W. H. Lampe, *op. cit.,* donde se encuentra una buena síntesis sobre la relación de la «divinización» con las personas divinas y con la idea de la filiación.

de la nada, el tener un fin. A la dependencia de lo creado se une su «finitud» (también en sentido temporal). Ahora bien, por la comunicación del Logos, la criatura (espiritual) se hace imagen de Dios y participa de su *aphtharsía* a causa del conocimiento que su ser adquiere de Dios. Este conocimiento que se le comunica al hombre en razón de su semejanza con Dios, obrada en el Logos, no es un conocimiento discursivo, sino místico. Según Atanasio, esta unión del *nous* humano con Dios habría podido levantar al hombre, en una contemplación transformante, por encima de sí y le habría asegurado la participación en la vida intradivina *(De incarn.,* 4).

El hombre (su *nous),* al pecar, ha limitado su finitud y se ha limitado voluntariamente a sí mismo *(Cont. gent.,* 3 y 4). A la vez que se dejaba arrebatar este conocimiento místico y transformante de Dios, se dejaba arrebatar también la vida. El principal engaño de la idolatría es que ésta desearía atribuir al hombre o a las criaturas lo que es patrimonio exclusivo de Dios. Dios no podía liberar de la *phthora* al hombre a quien le había sido arrebatado el Logos, porque esto hubiera sido, en efecto, una contradicción *in adiecto,* ya que la *phthora* consiste precisamente en la pérdida del Logos. Tampoco un esfuerzo moral del hombre a base de arrepentimiento y conversión habría podido devolverle la vida. Por otro lado, el hombre, conforme al plan divino, no debía ser aniquilado *(De incarn.,* 6 y 7). De ahí que Dios, para devolver al hombre la vida y el ser imagen suya, tuviera que hacerlo mediante una nueva comunicación del Logos, la encarnación.

Para la restauración era, por tanto, necesaria la encarnación. Esta significaba la aceptación del cuerpo humano, puesto que éste se había sometido a sí mismo a la mortalidad, y, en consecuencia, la aceptación de la muerte. Cristo tenía que someterse totalmente a la muerte sin ofrecer resistencia alguna. Sólo así podría ser total, en la resurrección, la victoria sobre la muerte *(De incarn.,* 8). Y sólo así podría liberar a la humanidad entera a la *phthora:* «En el cuerpo del Señor hemos muerto todos, y el Logos, al unirse a él, ha destruido la muerte y la caducidad» *(De incarn.,* 20). El suceso pascual se convierte así en el establecimiento en nosotros de la *aphtharsía,* de la vida divina y también de la filiación. Todos aquellos que creen en Cristo no temen ya a la muerte. Llegan incluso a despreciarla y a buscarla en el martirio *(De incarn.,* 27).

Así, pues, Atanasio, en medio de todos los elementos helenísticos de su doctrina de salvación, no abandona el marco histórico-salvífico. Tampoco olvida la transformación ética del hombre *(De incarn.,* 30). Al igual que la muerte supone (en el orden real) el pecado, así su concepto de vida encierra la idea de sanidad *(De incarn.,* 57). En este sentido hay que entender su afirmación: «El Logos se ha hecho hombre para divinizarnos» [28]. Para Atanasio, la vida de Cristo y la de sus discípulos constituye una unidad estrecha.

En sus tres escritos contra los arrianos, la defensa de la divinidad de Cristo le lleva a ciertas aclaraciones y enriquecimientos de su principio básico, caracterizado por L. Bouyer como una «biologie surnaturelle». Atanasio exige que consideremos la vida divina primeramente en sí, es decir, en Dios, antes de considerar cualquier tipo de comunicación hecha a nosotros. La inspiración genuina de estos escritos contra los arrianos la constituye la diferencia radical (en lo referente a la vida) entre Dios y la criatura. De ahí que elabore una contemplación de la vida intradivina, cuyo fundamento es soteriológico. En este punto, y a la hora de interpretar la relación entre el Padre y el Logos, Atanasio se adelanta, al menos en su planteamiento básico, a los capadocios. El Logos es el despliegue de la vida divina en el seno del Padre. La «Palabra» existe ya

[28] Atanasio, *De incarn.,* 54: PG 25, 192B: ἵνα θεοποιηθῶμεν.

independiente de nosotros (al margen de la creación). Sin embargo, la encarnación tiene lugar únicamente por nuestra salvación, a fin de que nosotros, cuyo ser de criaturas significa *phthora,* recibiéramos la *aphtharsía,* la inmortalidad y la vida divina *(1.ª Or. c. Ar.,* 41, 42, 48). El Logos se nos hace σύσσωμος para vencer en nosotros la *phthora* y divinizarnos *(2.ª Or. c. Ar.:* PG 26, 277B). El Logos destruye radicalmente nuestra muerte, tomando nuestro cuerpo y nuestro destino y comunicándonos, en la unión consigo, la vida. Es un cambio entendido literalmente. Tan real es que Cristo ha aceptado nuestra naturaleza humana como que nosotros participamos en Cristo, en quien se unen el Logos y la carne, de la vida divina [29].

Con el fin de clarificar un poco más el enfoque griego de los efectos de la acción salvífica de Dios, vamos a referirnos ahora a la gran figura teológica que aparece al final de la patrística griega: *Máximo el Confesor.* Para él existe una relación estrecha entre la θέωσις, la divinización del hombre, y la encarnación del Logos, que constituye el principio y el caso supremo de esta divinización. La voluntad divina sólo tiene un fin: nuestra salvación. Esta queda asegurada fundamentalmente en la encarnación, que para Máximo el Confesor es «el gran misterio de la economía divina respecto a nosotros» *(Opusc. theol. et polem.:* PG 91, 225D). En la realización de nuestra salvación hay que distinguir con nitidez dos estratos: la redención significa, por una parte, restauración del *hombre,* y por otra, presencia originaria de *Dios* (en la historia, o dicho modernamente: comunicación de Dios al hombre realizada de una manera insuperable en Cristo, en su encarnación y en todos los misterios hasta su ascensión).

En la encarnación —en la *kénosis,* querida libremente por el Logos (y por el Padre y el Espíritu) y hecha por amor a los hombres *(philanthropía)*— se realiza la renovación interior (καινοτομία) de la naturaleza humana *(Ep. 19 ad Pyrrhum:* PG 91, 592D). Al aceptar el Logos la naturaleza humana, restablece la imagen de Dios en nosotros. La elevación de la naturaleza humana en y por Cristo tiene para nosotros un significado arquetípico *(Ep. 12 ad Ioann. cub.:* PG 91, 468C). El hecho de que Máximo el Confesor acentúe la distinción de naturalezas en Cristo nace de un interés soteriológico, es decir, de la convicción de que únicamente la humanidad plena de Cristo puede significar una garantía de nuestro propio ser humano, de nuestra actuación y de nuestra libertad en nuestra relación definitiva con Dios, nuestra salvación: la interrelación hombre-Dios en Cristo es el arquetipo de lo «santo». «Precisamente por ser mediador entre Dios y los hombres, tuvo Cristo que mantener una vinculación natural con los dos polos, siendo él mismo ambas cosas» *(ibíd.).* En sí y por sí mismo unió lo celestial y lo terreno al llevar al Padre, con el «poder arquetípico e inefable de la encarnación», la naturaleza humana «salvada, admitida en la amistad de Dios y divinizada» *(ibíd.).*

La divinización y la unión con Dios a partir del «ni separado ni mezclado» del Concilio de Calcedonia no la entiende Máximo como una limitación del hombre. Su concepto-síntesis permite, por el contrario, perspectivas muy modernas. En Cristo se hace visible en su inmediatez que Dios continúa siendo el Otro, trascendente e inaccesible, y que por lo mismo el *hombre* no debe buscar su salvación en el abandono de su naturaleza. De esa manera se contradice implícitamente una vez más la falsa soteriología de los gnósticos. De ahí que Máximo, en contra también de los monoergetas y monoteletas, subraye la

[29] Cf. Atanasio, *Ep. de Synodis,* 51: PG 26, 784. En este contexto hay que ver también la eclesiología de san Atanasio. Cf. L. Bouyer, *op. cit.,* 85-131. En las cartas a Serapión ve todo el conjunto desde una perspectiva pneumatológica. Cf., por ejemplo, *Ep. 1 ad Serap.,* 24: PG 26, 585.

libertad de Cristo y la existencia en él de todas las aptitudes humano-espirituales. La razón más profunda por la que Cristo debe poseer una libertad creada es de orden soteriológico: la curación se realiza allí donde se cometió el pecado *(Opusc. theol. et polem.:* PG 91, 157AB). La libertad humana se manifiesta como el lugar originario de la salvación. Con esto corrige Máximo lo que podría parecer demasiado «griego», demasiado «físico», en la soteriología anterior, especialmente en la de los capadocios. En Máximo, el acento no recae ya, como podía sospecharse en los capadocios [30], en que Cristo se apropia totalmente de la naturaleza humana y ésta queda, por así decirlo, «automáticamente perdonada» y divinizada. En su interpretación de la unión hipostática introduce un pensamiento muy moderno: Cristo es a la vez la unión y la suma identidad de Dios y hombre y la suma no identidad *(De duab. Chr. nat.:* PG 91, 145B-148A; *Opusc. theol. et polem.:* PG 91, 100B, 204A, 232BD). La unión hipostática lleva al hombre a una verdadera identidad con un Dios (Logos) que permanece trascendente y le lleva a la vez a la actualización suprema de sí mismo *(Opusc. theol. et polem.:* PG 91, 97A; *Ep. 14 ad Petrum:* PG 91, 536B). Dios no se hizo hombre para llenar el universo, sino para «restaurarlo y renovarlo» *(Ep. 13 ad Petrum:* PG 91, 517BC). Cuanto más se une el hombre con Dios, tanto más hombre se hace él mismo. Con esto se abre una perspectiva que ha sido continuada por el Vaticano II. La salvación y la gracia no significan principalmente un «completar» al hombre que relativice u oprima su ser de hombre, sino ante todo la actualización plena de todo lo que hay en él, aunque es cierto que esto sólo ocurre en la comunicación de Dios, tal como ha sido realizada en Cristo.

Vista desde esta perspectiva, la doctrina griega de la divinización no puede calificarse de «fisicismo» o «mitología». Máximo aplica a la doctrina de la salvación una terminología de existencial y una ontología personal que se aparta de la filosofía de la naturaleza «helenística» tradicional (tal como se había introducido en la cristología y soteriología arriana, apolinarista y monofisita).

La reflexión occidental sobre los efectos de la redención no alcanza ni antes de Agustín ni con él una altura semejante. Será el propio Agustín, por el contrario, quien separe de la cristología la contemplación de la obra salvífica de Dios y la desplace a la «doctrina de la gracia». Trento, en su doctrina de la justificación, continuará este camino. La doctrina latina sobre la salvación quedó así fuertemente transformada en una antropología teológica (que une la doctrina del pecado original y la doctrina de la gracia). De esa manera se debilitó enormemente el personalismo económico-salvífico de la Biblia y de la teología griega, que lo había conservado pese a todos los fisicismos del siglo IV [31].

[30] Se trata del principio soteriológico-cristológico: «Lo que (en la encarnación) Cristo no ha tomado (sea lo corporal o lo espiritual, voluntad libre, etc.) no ha sido sanado». Este principio, esbozado ya por Ireneo y Tertuliano en la controversia con la gnosis, fue formulado por primera vez claramente por Orígenes en su *Diálogo con Heracleides* (París 1960) 70, 17s; continuó su elaboración san Gregorio Nazianceno, *Ep.,* 101: PG 37, 181C-184A, y cobró todo su valor con Máximo el Confesor. Cf. A. Grillmeier, *Quod non assumptum, non sanatum:* LThK VIII (1963) 954ss; M. Canivet, *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse:* RSR 56 (1968) 87-95.

[31] Cf. J. Alfaro, *supra,* cap. VII, sobre la soteriología latina. Petavio es el primero que ha llamado de nuevo la atención sobre el personalismo de la doctrina salvífica griega. No hay por ello que caer en el error de contraponer esquemáticamente la doctrina salvífica latina y la griega, como ocurre en las obras de Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* (París 1892-1898). Cf. sobre el concepto escolástico de la «gracia increada» K. Rahner, *Escritos* I, 351-380; A. Malet, *Personne et Amour* (París 1956).

La traducción de la Biblia griega al latín significó ya el cambio de matices realizado en Occidente, como lo confirma, por ejemplo, el hecho de que δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος e ἴσην δωρεάν de Hch 10,45 y 11,17 se traduzca por «*gratia* Spiritus Sancti» y por «eandem *gratiam*», respectivamente [32].

Otra etapa en la doctrina occidental sobre la salvación la constituye Anselmo de Canterbury, quien con su doctrina de la satisfacción ejerció un gran influjo [33]. Tomás de Aquino, que hace suya la crítica de Guillermo de Auxerre y de Alberto Magno a Anselmo, nivela algunos puntos débiles en el enfoque griego e integra en la teología sus aciertos fundamentales, aun cuando lo hace en una sistematización típicamente tomista [34]. Queda, pues, explicada con exactitud la causalidad de la acción redentora de Cristo y, con ello, también los efectos correspondientes [35].

3. *Problemática moderna*

En las interpretaciones que la Biblia, la patrística y la Iglesia posterior han hecho de los efectos de la acción salvífica de Dios en Cristo se pone ya de relieve, en un grado más o menos explícito, la necesidad que el hombre tiene de una redención intramundana, necesidad que reside en la finitud material, biológica y social del hombre con sus múltiples formas y manifestaciones históricas concretas. La conciencia moderna se ha centrado más y más en este terreno, que también en una soteriología cristiana es de tener en cuenta, pero sabiéndolo interpretar acertadamente. Hemos de evitar una doble concepción errónea de la *necesidad* de redención: 1) El reducirla a esa finitud permanente, experimentable y experimentada, de orden puramente material-biológico-sociológico. 2) Considerarla tan insuperable que se niegue no sólo en este terreno, sino en absoluto, la *capacidad* esencial de redención que tiene el hombre. Según esta interpretación, la «existencia» humana como ser para la nada lleva en sí, de un modo definitivo, una irrevocable vaciedad de sentido. Para el existencialismo pesimista, el hombre llega a la «verdad» mediante la aceptación realista de una existencia sin sentido.

La interpretación cristiana de la existencia humana reconoce fundamentalmente tanto la *necesidad* como la *capacidad* de redención del hombre, y sitúa a ambas sin titubear en su esfera espiritual, pero de tal manera que, partiendo de ésta, puedan captarse, desde Dios, todo el ser y toda la historia del hombre

[32] Esta indicación se la debo a K. J. Becker. El influjo que tuvo esta traducción merecería un capítulo aparte.

[33] Cf. J. Alfaro, *loc. cit.*

[34] *S. Th.* III, q. 48, a. 6 ad 3: «Passio Christi, secundum quod comparatur ad *divinitatem* eius, agit per modum *efficientiae;* in quantum vero comparatur ad *voluntatem animae* Christi, agit per modum *meriti;* secundum vero consideratur in ipsa *carne Christi,* agit per modum *satisfactionis,* in quantum per eam liberamur a *reatu poenae;* per modum vero *redemptionis,* in quantum per eam liberamur a *servitute culpae;* per modum autem *sacrificii,* in quantum per eam *reconciliamur Deo*».

[35] Cf. J. Alfaro, *supra,* cap. VII, con una breve exposición del desarrollo posterior hasta el siglo XX. Habría que añadir también los nuevos planteamientos intentados en la teología alemana. Cf. A. Heuser, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus* (Essen 1963); W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser* (Maguncia 1968); para el ámbito no alemán: L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption* (Tournai 1959, con bibliografía); J. Galot, *La Rédemption, Mystère d'Alliance* (París 1965); B. A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt* (Friburgo 1968); desde un planteamiento filosófico: B. Welte, *Heilsverständnis* (Friburgo de Br. 1966).

como individuo y en su totalidad. La «redención» es efecto de una acción realizada por Dios en nosotros y aceptada por nuestra libertad, la cual coopera también a ella. Esta acción de Dios es necesaria. No existe autorredención, ni del individuo, ni de la comunidad. El hombre, en efecto, al apartarse culpablemente de Dios, se ha encerrado de tal manera en el círculo de su finitud creatural, que su existencia, proyectada hacia la eternidad, tiende ahora (al ser rechazada por Dios) hacia un total vaciamiento de sentido que él mismo no puede ya eludir.

Como quiera que se fundamente la necesidad de redención, la concepción cristiana conviene en que es Dios mismo quien toma la iniciativa de salvar al hombre y quien rompe «desde fuera» el círculo vicioso de la imposibilidad voluntaria del hombre. Dios es quien le capacita para una nueva aceptación y para volver a la comunión con él. La redención es, por tanto, como obra de Dios, una realidad «objetiva» que la misericordia y el amor libre de Dios ofrecen al hombre libre. La obra redentora objetiva se realiza en la obediencia activa de Cristo, el Hijo encarnado del Padre, y, por tanto, en un hombre libre. Cristo representa y expresa la disposición básica de la humanidad para aceptar el amor misericordioso y la gracia de Dios, disposición que cada uno personalmente tiene que hacer realidad en Cristo (mediante la fe y los sacramentos). La redención es, por tanto, ya en Cristo: 1) «objetiva» y «subjetiva» (para Cristo es subjetiva, en cuanto que por su entrega recibe, como don del Padre, la glorificación; para nosotros lo es como aceptación del perdón del Padre y de su misericordia); 2) activa (en la entrega a la muerte) y pasiva (precisamente en la aceptación de la gracia divina y de sus efectos para todo el hombre y para la humanidad, lo que se revela de modo ejemplar en la resurrección de Cristo y en su exaltación); 3) negativa (hace desaparecer la culpa y el castigo por el pecado y positiva (produce una nueva creación; 2 Cor 5,17).

El primer efecto de la redención consiste, según la concepción cristiana, en que Dios, ofreciéndose en su misericordia libre y soberana, transforma el no del hombre —tendencialmente definitivo— y mueve a éste a dar desde dentro un nuevo sí de amor. La autoinmolación de Cristo, cabeza de la creación y de la humanidad, es la causa de que Dios perdone al hombre la vida (con la superación de la muerte corporal y espiritual) y el castigo merecido por el pecado: la condenación eterna. Se trata de un proceso en el que Dios mismo no necesita cambiar o ser reconciliado, por ejemplo, a base de «sangre». Es el hombre el que cambia. Sin embargo, Dios —como corresponde a su ser personal trascendente— interviene en este suceso de una manera sumamente activa y —con lenguaje antropomórfico— se siente profundamente «afectado» por él. Para comprender la afectación divina hemos de arrancar de la absoluta y necesaria autoafirmación de Dios. Dios, ser increado y fuente de todo ser y de toda vida fuera de él, en un único acto de infinita autoafirmación, afirma o niega también a la criatura libre, según que ésta se identifique con ese acto de autoafirmación divina o se coloque «suicidamente» en contra. Si se identifica con ella, ésta se convierte en un amor infinito frente a la criatura y en una comunicación de Dios que alcanza en Cristo su última profundidad. Pero, si se distancia, esta autoafirmación de Dios como Señor y fundamento de todo ser se convierte para el pecador y enemigo de Dios en acto de negación y de repulsa, en «cólera» en lugar de «amor».

Este alejamiento de Dios engendra una culpa positiva que no puede ser borrada simplemente por una vuelta a Dios, y menos si ésta proviene del hombre mismo. Al igual que no puede realizarse esta conversión por obra del pecador, tampoco la culpa y el castigo pueden ser borrados por el hombre. Para lo primero necesita la gracia de Dios; para lo segundo, su perdón gratuito, con

remisión de la culpa y del castigo. Este es el motivo de que Dios, por pura gracia y propia iniciativa (2 Cor 5,18.18), haya otorgado Cristo a la humanidad. En la dignidad y en el puesto que Cristo ocupa como Hijo encarnado y como cabeza y representante de la humanidad y en su entrega libre y total a Dios ha roto todo lo que significaba para el hombre la atadura al pecado:

1) Por el holocausto de Cristo, obediente hasta la muerte en cruz, se restituyen a Dios sus derechos sobre el hombre y se restablece de nuevo su dominio sobre el mundo. Esta es la idea básica de la teoría escolástica de la satisfacción, aceptada por el magisterio oficial, aunque no haya sido como tal definida (DS 1528.3891) [36].

2) Dado que en la muerte y en el abandono de Cristo ha quedado rota también la atadura del hombre al castigo, la teología habla de una *satispassio,* cuya interpretación, por lo difícil que es, aún no se ha conseguido del todo.

3) La teología habla, finalmente, de *mérito* de Cristo para sí y para toda la humanidad, por cuanto Dios no se conformó con borrar la culpa y perdonar el castigo, sino que, en su misericordia, y por razón de la entrega total de Cristo, hace partícipe a *todo* el hombre de su vida divina (DS 1027.1523.1530. 1533.1560.3329).

En todo lo anterior hemos de evitar concepciones antropomórficas, unilateralmente jurídicas o mitológicas (aunque en ellas puede haber expresiones útiles) para concentrarnos en una sola cosa: la muerte de Cristo, Hijo de Dios y cabeza de la humanidad, es el sí personal, total, irrevocable y definitivo del hombre a Dios. Cristo renuncia en la cruz a su existencia humana para reconocer como únicamente válida la existencia de Dios. Pero más tarde, en la resurrección y en la glorificación, recibe de nuevo la existencia humana en toda su plenitud. Cristo, y en él todo el que lo acepta, al identificarse con el reino de Dios, es llamado a reinar con él.

Desde esta perspectiva queda estructurada la unidad de la obra redentora y de sus efectos: Dios actúa gratuitamente en Cristo mismo para reconciliar el mundo consigo, y en Cristo pone al hombre en dirección hacia sí. De este modo, todo acontecimiento redentor se convierte en un restablecimiento pleno del diálogo personal entre Dios y el hombre. La cruz común a ambos se hace el signo demostrativo del amor mutuo. Todo esto lo realiza Dios en una histo-

[36] El Vaticano I había preparado una definición: «Christum vere et proprie satisfecisse nobisque gratiam et gloriam meruisse» *(Collec.* VII, 566s). El Vaticano II tenía entre los textos preparados, pero no aprobados, un capítulo propio sobre la «Satisfactio». Hoy resulta difícil aceptar la argumentación jurídica y cuantitativa de Anselmo de Canterbury sobre la satisfacción (satisfacción como restablecimiento de la gloria de Dios), doctrina que ha sido objeto de fuertes impugnaciones. Con todo, se esconden en ella elementos muy modernos: acentuación de lo ético y de la relación de la obra de Cristo con la humanidad entera (la «satisfactio Christi» conduce a una «restauratio civitatis Dei»). Ante todo son de tener en cuenta algunas frases que anticipan el personalismo moderno y la teología de la muerte (K. Rahner). El pecado es una repulsa responsable y radical de Dios. La satisfacción ha de devolver a Dios su derecho mediante la plena renuncia a la existencia propia por la entrega a la muerte: «An non est dignum, quatenus qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus aufferre non posset, sic se det Deo satisfaciendo ut magis se non possit dare». Obsérvese el *se dare* con la exigencia de una entrega total. Ahora bien, la mayor entrega tiene lugar en la muerte: «Nullatenus se ipsum potest homo dare magis Deo, quam cum se *morti* tradit ad honorem illius» *(Cur Deus homo* II, 11; ed. Schmitt, 111). Cristo tiene la *omnipotentia* para disponer sobre su vida (Jn 10,17.18). Anselmo hubiera debido recoger el momento de irrevocabilidad de esa entrega. La interpretación que da santo Tomás sobre la satisfacción y la reconciliación es también personal: *S. Th.* II, q. 113, a. 2. Cf. P. Séjourné, *Les trois aspects du péché dans le «Cur Deus homo»:* RevScRel 24 (1950) 5-27.

ria del hombre y de la creación decretada ya desde el principio y, sin embargo, libre, que alcanza así en Cristo su culminación y su sentido más profundo. Esta acción de Dios ha entrado tan de lleno en nuestra historia, que ha llegado a ser un don y un momento decisivo en toda existencia humana [37].

Los efectos de la redención fueron tratados en la teología preferentemente bajo el aspecto de la salvación sobrenatural escatológica. Sólo en época más moderna ha profundizado la teología oficial en el efecto que la redención tiene sobre el ser de hombre como tal y en el mundo como mundo. Esta perspectiva trata incluso de llegar a convertirse en la predominante. La cristiandad, movida por la afirmación de Fr. W. Nietzsche de que no podía creer en la redención mientras los «redimidos» lo parecieran tan poco, y movida también por las modernas ofertas de redención provenientes del materialismo y del evolucionismo, ahonda más y más en su deber de hacer visibles también para el hombre y para el mundo como tal los frutos de su fe en la salvación realizada en Cristo. En una primera síntesis, también el magisterio de la Iglesia ha trazado los rasgos básicos para una soteriología más amplia en la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* [38]. La Iglesia, como mensajera y portadora de un mensaje (sobrenatural) de salvación, desea colaborar con una acción pura e inmediata a la creación de un «mundo que sea como tal mejor», y esto tanto en el individuo como en la sociedad humana, elevando e iluminando toda actividad y toda existencia humanas.

a) Redención del individuo.

«El hombre actual está en camino hacia el desarrollo más pleno de su personalidad y la toma de conciencia cada día mayor y más exigente de sus derechos» (GS 41, 1). El artículo 41 habla todo él de este «desarrollo más pleno de la personalidad humana» y de los «talentos» humanos, de la «dignidad» del hombre, de la estima del cuerpo y de la persona toda y de sus derechos, especialmente de la «dignidad de la conciencia y de su decisión libre» y de la «dignidad y libertad del hombre». Precisamente a ello tiene que contribuir el «ser en Cristo»: «El que sigue a Cristo, hombre perfecto, él mismo se hace más hombre» (GS 41, final). El Concilio afirma que el evangelio y su seguimiento constituyen la mejor y más segura garantía de los derechos humanos, aunque su realización se encuentra en gran parte en el ámbito del Estado y de la sociedad (pero también en el de la Iglesia como comunidad de hombres). La constitución *Gaudium et spes* apela intencionadamente al «evangelio». La Iglesia misma, en efecto, como mensajera suya, ha tenido que ir aprendiendo laboriosamente lo que el espíritu evangélico exige en lo referente a los derechos humanos y especialmente a la libertad de conciencia. «En ninguna ley humana se afirma de un modo tan apto la dignidad personal y la libertad del hombre como en el evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. Porque este evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios. Rechaza toda esclavitud, nacida en último término del pecado, respeta santamente la dignidad de la conciencia y sus libres decisiones, no cesa de exhortar para que se multipliquen los talentos humanos en servicio de Dios y bien de los hombres y, finalmente, encomienda a todos a la caridad de todos» (GS 41, 2).

[37] K. Rahner expresa esta situación con su doctrina sobre el «existencial sobrenatural». Cf. *Sacramentum Mundi* I, *Antropología teológica,* 286-296, y III, *Existenciario, existencial* II, 66-68.

[38] Hemos de limitarnos a esbozar los resultados. Cf. A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Colonia 1968), donde se comenta con detenimiento el capítulo IV de la primera parte de la *Gaudium et spes.*

La experiencia de la historia humana y del desarrollo de la sociedad moderna han ayudado realmente a ahondar en las implicaciones que el mensaje salvífico (sobrenatural y escatológico) de Jesús tiene para el hombre como tal y para el mundo como mundo. Sin embargo, se precisará un impulso constante hasta que lo conocido se *realice* y los «redimidos» sean de verdad redimidos. La dignidad del hombre alcanza para el Vaticano II su verdadera realización en la «libertad de los hijos de Dios». Cierto que con ello se alude en primer lugar a la renovación del hombre en Cristo y a la liberación del pecado, de la muerte y de los poderes malignos (en sentido paulino). Con todo, en la mente del Concilio existe también una relación entre la dignidad de la persona humana, renovada en Cristo, y su realización en el ámbito terreno y social. En efecto, toda situación concreta indigna de la persona humana, toda «clase de esclavitud» (GS 41, 2), no es sólo cuestión de un comportamiento interhumano falso, sino que es, en definitiva, el producto de una relación falsa con Dios, resultado de no haber sacado las consecuencias de sí que Dios da sin distinción a todos los hombres. Si los hombres vivieran plenamente la redención, liberarían a la vez su existencia terrena de numerosas consecuencias del pecado hasta donde Dios quiere que nos veamos libres de ellas en esta vida. La libertad sobrenatural en Cristo evidencia un derecho natural múltiple de la persona humana por el que se nos encarga velar. No vamos a detenernos aquí en analizar el ámbito de la vida del individuo y de las relaciones intrahumanas en el que es aplicable esta libertad. Todas las cuestiones particulares sobre los derechos de la persona, proclamados también en los decretos sobre la «libertad» y la «educación cristiana», pueden resumirse en la expresión: «autonomía de la creación y especialmente del hombre», autonomía que no es absoluta, sino que depende de Dios. La función de los mandamientos de Dios no es humillante, sino liberadora: «... pues nos acomete la tentación de pensar que nuestros derechos personales solamente pueden ser salvaguardados plenamente cuando nos independizamos de toda norma de la ley divina. Por este camino, la dignidad de la persona humana de ningún modo se defiende, sino más bien se destruye» (GS 41, final).

b) Redención de la comunidad.

También la comunidad humana necesita redención. La esfera social y política, al igual que la cultural y económica, con todas sus barreras y sus diferencias, con sus bloques y sus escandalosas desigualdades, ofrecen numerosos ejemplos de que el hombre no está redimido. En más de una ocasión se ha subrayado que la misión de la Iglesia es ser vínculo de unidad entre los hombres y los pueblos [39]. Sin apuntar directamente al orden de lo civil y de lo económico ni pretender una teocracia eclesiástica, como parecía exigirse en la perspectiva bizantino-medieval del cristianismo, el fomentar este orden pertenece a las implicaciones de una fraternidad propiamente cristiana. «La fuerza que la Iglesia puede comunicar a la sociedad humana de hoy es esa fe y ese amor que se plasman en la vida práctica...» (GS 42, 3). La Iglesia y la teología tienen que redescubrir de una manera nueva y desinteresada la *polis,* a la que sólo podrán servir totalmente si llegan, conforme a sus propias leyes, a un pleno desarrollo [40].

[39] Cf. *Lumen gentium,* arts. 1.9.13.28; *Declaración sobre la educación cristiana,* 1; *Decreto sobre el apostolado de los laicos,* 8.27; *Declaración sobre la libertad religiosa,* 15; cf. también en *Gaudium et spes,* 33.42.54.77.82.

[40] Cf. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Maguncia 1968) 99-116 (el mundo y la Iglesia a la luz de una «teología política»). Sería equivocado hacer del cristianismo una religión puramente humanista. Cf. H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur*

El Vaticano II desea, finalmente, despertar la responsabilidad de los cristianos frente al mundo, no sólo con vistas al momento presente, sino con vistas también a los problemas del futuro. El ámbito de la actividad humana necesita un enorme desarrollo con objeto de garantizar un mundo «humano» para las décadas y los siglos venideros. La Iglesia, por tanto, al «perseguir su fin salvífico» no sólo transmite al hombre la vida divina, «sino que también derrama y refleja en cierto modo su luz sobre el mundo; sobre todo sanando y elevando la dignidad de la persona humana, fortaleciendo la unidad de la comunidad humana y dando al esfuerzo diario de los hombres una significación y un sentido más profundos» (GS 40, 3).

ALOIS GRILLMEIER

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS

CFT II (²1979) 484-499: *Redención* (J. Gnilka-W. Dettloff).
CFT II (²1979) 616-626: *Salvación* (W. Trilling-O. Semmelroth).
DThC XIII (1937) 1912-2004: *Rédemption* (J. Rivière, bibliografía abundante).
LThK III (²1959) 1016-1030: *Erlösung* (J. Gewiess-F. Lakner-A. Grillmeier).
LThK V (²1960) 76-80: *Heil* (W. Koester-J. Ratzinger).
RGG II (³1958) 584-599: *Erlösung* (F. Bammel-H.-J. Kraus-P. Vielhauer-C. Andresen-L. Richter).
RGG VI (³1962) 1367-1379: *Versöhnung* (G. Lanczkowski-K. Koch-C.-H. Hunzinger-R. Gyllenberg-F. H. Kettler-W. Joest).
Sacramentum Mundi V (1974) 758-776: *Redención* (K. Rahner).
Sacramentum Mundi VI (1976) 196-200: *Salvación* (I. Maisch).

II. TEOLOGIA BIBLICA

Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Gotinga 1964).
Blank, J., *Paulus und Jesus* (Munich 1968).
Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1968).
Dupont, J., *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul* (Brujas 1953).
González Ruiz, J. M., *Redención y resurrección:* «Concilium» 11 (1966) 72-94.
Käsemann, E., *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT»,* en *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann; Tubinga 1964) 47-59.
Kehl, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967).
Kirchgässner, A., *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo de Br. 1950).
Lyonnet, S., *De notione salutis in Novo Testamento:* VD 36 (1958) 3-15.
— *De notione expiationis:* VD 37 (1959) 336-352; 38 (1960) 65-75.
Mateos, J., *El Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Mehlmann, J., *Natura filiae irae* (Roma 1959).
Most, W. G., *A Biblical Theology of Redemption in a Covenant Framework:* CBQ 29 (1967) 1-19.
Mussner, F., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967).
Pesch, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968).
Robert, A.-Feuillet, A. (eds.), *Introducción a la Biblia* II (Barcelona 1966).
Schelkle, K. H., *Teología del Nuevo Testamento.* 4 tomos (Barcelona 1975ss).

Frage der «Entsacralisierung»: «Der Seelsorger» 38 (1968) 38-48, 89-104; A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Colonia 1968) 79-85 (la religión de la comunidad humana).

Schlier, H., *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ¹1957, ⁶1968).
— *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Br. ³1962).
— *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo de Br. 1964).
Schnackenburg, R., *Die Johannesbriefe* (Friburgo de Br. 1963; trad. española: *Cartas de Juan,* Barcelona 1979).
— *Neutestamentliche Theologie* (Munich 1963).
— *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1968).
— *Das Johannesevangelium* I (Friburgo de Br. 1965).

III. HISTORIA DE LOS DOGMAS Y DE LA TEOLOGIA

Blancette, O., *Saint Cyril of Alexandria's Idea of the Redemption:*, «Sciences Ecclésiastiques» 16 (1964) 455-480.
Bouyer, L., *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (París 1943).
Bsteh, A., *Zur Frage nach der Universalität der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts* (Viena 1966).
Cantalamessa, R., *L'omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla Teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* (Milán 1967).
Eröss, A., *Die Lehre von der Erlösung im 19. Jahrhundert* (Roma 1937).
Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965).
Gross, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938).
Hammer, F., *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Viena 1967).
Heuser, A., *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus* (Essen 1963).
Huber, M., *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie* (Winterthur 1956).
Kessler, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1970).
Koch, G., *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* (Munich 1965).
Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961ss).
Ott, H., *Anselms Versöhnungslehre:* ThZ 13 (1957) 183-199.
Rivière, J., *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi, s. f., V-XIX, con bibliografía abundante).
— *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique* (París 1905).
— *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin* (París ³1933).
— *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin* (París 1930).
— *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents* I (Lovaina 1931).
Séjourné, P., *Les trois aspects du péché dans le «Cur Deus Homo»:* RevScRel 24 (1950) 5-27.
Spindeler, A., *Cur verbum caro factum?* (Paderborn 1938).
Turner, H. E. W., *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londres 1952).
Wintersig, A., *Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornizänischen Theologie* (Tubinga 1932).

IV. TEOLOGIA SISTEMATICA

Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik* IV (Zollikon-Zurich 1953-1959).
Breuning, W., *Jesus Christus der Erlöser* (Maguncia 1968).
Galot, J., *La Rédemption, Mystère d'Alliance* (París 1965).
González Faus, J. I., *La Humanidad nueva* II (Madrid 1974) 519-576.
Oggioni, G., *Il mistero della redenzione,* en *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica* II (Milán 1957) 237-343.
Prenter, R., *Schöpfung und Erlösung,* tomo II: *Erlösung* (Gotinga 1960).
Richard, L., *Le Mystère de la Rédemption* (París 1959).
Scheffczyk, L. (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973).
Welte, B., *Heilsverständnis* (Friburgo de Br. 1966).
Willems, B. A., *Erlösung in Kirche und Welt* (Friburgo de Br. 1968).

CAPITULO XI

MARIA EN EL ACONTECIMIENTO CRISTO

SECCION PRIMERA

PLANTEAMIENTO Y DATOS HISTORICOS

1. *La mariología en el contexto de la cristología*

El hecho de que al hablar del «acontecimiento Cristo como obra del Hijo» se trate también del puesto en él de María necesita una justificación. El hecho queda justificado al afirmar que el acontecimiento Cristo «no se produjo sin María». Tomar esta afirmación de un modo puramente especulativo sería quitarle parte de su fuerza. La reflexión especulativa debería partir de que Dios «habría podido redimir» a la humanidad y Cristo «habría podido aparecer» sin necesidad de la maternidad de María. Esta especulación puede afirmar más tarde que el camino escogido por Dios fue el más conveniente y estudiar los bienes especiales que nos ha aportado este camino concreto.

Al enfocar el tema desde una perspectiva histórico-salvífica no pasamos por alto ni tenemos en poco esa concepción. Pero aquí tal vez el peso de la exposición radica de antemano en el hecho de que Dios ha introducido en la historia humana su acción salvífica como un todo concreto. La conexión personal e histórica dentro del plan salvífico de Dios es una categoría universal y se convierte en un *a priori* que no es necesariamente metafísico, pero sí teológico, y que se fundamenta en la revelación. En esta perspectiva cobra toda su fuerza la afirmación de que la realidad Cristo se dio no sin María. Con ello quiere decir que así como Dios no operó la salvación de la humanidad al margen de ésta y de su historia, sino que entró en la historia mediante la encarnación, de igual modo al encarnarse lo hizo sometiéndose a las leyes del ser humano, sometiéndose a la maternidad de María.

«No se produjo sin María» no es, por tanto, la afirmación trivial de una contingencia histórica, aun cuando ésta formase parte del plan divino. Cristo, en cumplimiento de las Escrituras, nació en Belén y «no por el censo» de Quirino. También ahí se encuentra la particularidad histórico-salvífica de que el Mesías tenía que salir «de la ciudad de David». Ahora bien, esta particularidad representa una circunstancia externa de la realidad Cristo, mientras que la maternidad de María atañe a la manera de la encarnación misma, aunque no a su esencia.

Si la encarnación del Hijo constituye una de las verdades más fundamentales de la fe, el modo de esta encarnación, la maternidad de María, es de suma importancia teológica y necesita un análisis profundo de todo su contenido; po-

siblemente reside en ella la clave para comprender el fin de la encarnación. La reflexión católica sobre el papel histórico-salvífico de María descubrió desde sus comienzos que la realidad no se agota en la afirmación de que la maternidad de María preparó al Hijo de Dios un cuerpo humano, cooperando de esa manera «dispositivamente» en la encarnación redentora. Se advirtió, en efecto, que existía una vinculación estrecha, esencial, entre esta maternidad corporal y la relación personal con el Hombre-Dios, y se pensó que en ella se encontraba en germen el sentido de la encarnación. Así, pues, para comprender este hecho central en la historia de la salvación resulta imprescindible un estudio teológico sobre la cooperación y el puesto de María en el acontecimiento Cristo, estudio que, al tiempo que nos descubre qué es la encarnación, nos ayudará a comprender la naturaleza de la Iglesia.

2. *Simbolismo y mariología*

Al igual que en el misterio de la encarnación, en el de María aparece una fuerte dosis de «simbolismo».

También el pensamiento simbólico es un camino de acceso a la realidad al lado, aunque distinto, del pensamiento causal. El fundamento del conocimiento causal lo constituye la categoría de causalidad: un ser procede de otro ser; un ser produce otro ser. El fundamento del conocimiento simbólico lo constituye la categoría de «correspondencia» o analogía: el comportamiento a un nivel ontológico determinado permite, por razón de la correspondencia, deducir el comportamiento a otro nivel ontológico. El pensamiento simbólico convierte el ser a un determinado nivel en imagen de otro que se encuentra a distinto nivel y «lee» en esa imagen aquel otro ser que no le es accesible de un modo inmediato. La base del pensamiento causal es la observación de nexos causales, sobre todo de aquellos que tienen su origen en la acción del hombre mismo. En cambio, la base del pensamiento simbólico es, según parece, el postulado de que los diferentes niveles ontológicos —lo inanimado con respecto a lo viviente, lo material con respecto a lo espiritual, lo creado con respecto a lo divino— se encuentran en relación de correspondencia o analogía. Este postulado se funda en la indiscutible observación de que se dan ciertas correspondencias en nuestra propia existencia corpóreo-espiritual; por ejemplo, en el binomio de conceptos ver-conocer. El puente entre el pensamiento causal y el simbólico lo constituye la realidad de Dios como causa primera y universal de todo ser. Este origen único de todos los seres hace, en efecto, necesario entre ellos un parentesco íntimo y, por tanto, una correspondencia. Pero esa ley universalísima no permite suponer que cualquier tipo imaginable de correspondencia es de orden ontológico divino, al igual que tampoco en el pensamiento causal cualquier *post hoc* equivale a un *propter hoc*. El papel que en el pensamiento causal desempaña la observación o los nexos conceptuales necesarios lo desempeña en el pensamiento simbólico el análisis de la «armonía». El paralelismo entre dos comportamientos ontológicos tiene más probabilidad de constituir un hecho real, objetivo, cuanto mayor sea el número de sus rasgos particulares coincidentes y cuanto mejor se respeten y cumplan las leyes causales de las distintas esferas.

Tal vez nos sea útil distinguir entre *simbolismo ontológico* y *simbolismo didáctico*. En el simbolismo ontológico se trataría de la analogía, antes descrita, de dos esferas ontológicas relacionadas realmente entre sí, de modo que, según unas leyes específicas, cabe una deducción auténtica y una ampliación del conocimiento. El «simbolismo didáctico» sería aquella pluralidad de comparaciones

posibles entre dos realidades cuya comparación no justifica por sí misma una nueva deducción, pero puede, por ejemplo, iluminar de una manera más viva, mediante el símbolo, un conocimiento ya existente. Más que de una ampliación del conocimiento tendríamos que hablar en este caso de una profundización o de una vitalización del mismo, lo cual constituye un objetivo en modo alguno despreciable. El concepto de «simbolismo didáctico» podría hacernos más comprensible una gran parte de la exégesis bíblica de los Padres. El pensamiento causal y el simbólico no se sustituyen mutuamente ni deben excluirse, sino completarse.

En la mariología que nos ocupa, la maternidad corporal de María es una afirmación causal. «María es la madre de Jesús» expresa una realidad observable, física y conceptualmente inequívoca. Pero cuando se trata de la expresión «maternidad espiritual-personal» tenemos que ayudarnos ya del pensamiento simbólico, y más aún si establecemos una relación entre la concepción de Cristo por María y la actitud metafísicamente receptora de la criatura frente al Creador. Tampoco la doctrina de la encarnación puede mantenerse si no se acepta una correspondencia real, activa y de origen divino entre la unidad física de nuestra naturaleza humana y la vinculación con el Hijo de Dios. Está, pues, justificado el afirmar que en la mariología opera un simbolismo que representa no una comparación arbitraria, sino una realidad metafísico-teológica. El simbolismo corre a la par con el pensamiento causal y abstracto, el cual explica el proceso del misterio de María en su trasfondo histórico.

El simbolismo de la frase «la salvación por la mujer (virgen)» es tanto más instructivo cuanto más claramente pueda mostrársela radicada en la conciencia de la humanidad y de la revelación. Este es el motivo de que, en las líneas que siguen, planteemos la cuestión del puesto de la mujer en las religiones que preceden o que están al margen de la cristiana. El hecho de que unos elementos de fe cristiana queden de ese modo plasmados en categorías simbólicas no cristianas no significa su «mitologización», al igual que tampoco el empleo de conceptos filosóficos significa necesariamente su «racionalización». En un caso como en otro, lo único que se pone de manifiesto es que el misterio de la fe es accesible hasta cierto grado a una inteligencia humana normal.

Resulta fácil encontrar en las religiones paganas [1] ejemplos de divinidades femeninas, y, partiendo de conceptos como «intercesoras» o «reinas del cielo», es posible establecer paralelos con el culto mariano [2]. Pero lo que nos interesa aquí no son paralelos con una figura de María ya glorificada. El fundamento de la gloria de María, su misión histórico-salvífica, reside en su vida terrena y temporal. Si reconocemos en ésta un símbolo metafísico válido, hemos de buscar igualmente sus antecedentes en la vida de otras mujeres y no en una simple figura mítica.

Por lo que se refiere al ámbito pagano, podemos afirmar en general que la mujer está menos subordinada a lo celeste y más a lo *ctónico* o telúrico [3]. Los cultos de la diosa madre, con sus sacerdotisas y su prostitución sagrada, tienen un contenido telúrico, y en mitos telúricos tienen igualmente su origen las ves-

[1] Cf. sobre lo que sigue A. Schimmel, *Frau* I: *Religionsgeschichtlich:* RGG II (Tubinga ³1958) 1065-1067, con bibliografía; W. v. Soden, *Muttergottheiten:* RGG IV (Tubinga ³1960) 1227-1229; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig 1954); F. Heiler, *Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit* (Munich 1939) 1-48; A. Closs, *Frau* I: *Religionsgeschichtlich:* LThK IV (1960) 294-295.

[2] Cf. RGG IV, 1228.

[3] Cf. *ibíd.* y RGG II, 1066.

tales romanas [4]. Estas últimas gozaban en todo caso de una gran veneración religiosa. También la relación frecuente de la mujer con la profecía y los oráculos se funda más bien en emoción y éxtasis que en iluminación supraterrena. Por tanto, la tradición pagana y precristiana apenas ofrece puntos de apoyo a la idea de una mujer divinizada como portadora de la salvación.

La revelación veterotestamentaria significa frente a esto un progreso, por más que la mujer israelita se viera, en época tardía, bastante relegada en lo referente a lo religioso-cultual [5]. El AT conoce el concepto de profetisa [6]; sin embargo, es únicamente a Jolda a quien se confiere un papel propiamente profético. Débora pertenece más bien al grupo de Ester y Judit, es decir, a las mujeres a quienes se presenta como salvadoras políticas y guerreras del pueblo escogido. Las tres tienen en común (y en la narración de Débora también Jael, figura secundaria a la que en Jue 5,24 se llama «bendita entre las mujeres») el mérito, a despecho de su debilidad femenina, de haber salvado a su pueblo de los enemigos. Resulta paradójico ver en tales hechos unas prefiguraciones de María como madre del Redentor; en este aspecto hay que evitar una «exégesis escriturística» pormenorizada. Sin embargo, el hecho es que la Escritura confiere a la actuación de tales mujeres un carácter auténticamente «soteriológico», si bien lo hace al nivel de la historia salvífica del AT, no del NT. De Débora se dice (Jue 5,7): «Desiertos estaban los lugares indefensos, desiertos en Israel, hasta que me levanté yo, hasta que me levanté yo, Débora, como madre en Israel». Para probar que la intercesión de Ester y la hazaña guerrera de Judit son entendidas como una acción salvadora para todo el pueblo sobra todo comentario. El libro de Judit hace especial hincapié en explicar la hazaña de la heroína por su unión con Dios (cap. 8-9, 13), y lo mismo hace con Ester el texto de los LXX (cap. 4). De este modo tenemos, en la unidad de la historia salvífica, unas prefiguraciones de la elección de María, símbolo de la mujer que, en el instante en que decae la fuerza «varonil» y puramente en virtud de una unión con Dios, introduce de nuevo en la historia el poder de Dios, y mediante él, transmite al pueblo escogido la victoria [7].

Podemos, por tanto, concluir que si no en la historia universal y extrabíblica, sí en la historia bíblica de salvación, se crean las bases simbólico-reales para una exégesis teológica de la maternidad de María.

3. *Comienzos de la mariología*

¿Cuándo y cómo se inició en el pensamiento cristiano esta explicación teológica? La respuesta más simple y más acertada es decir que arranca de los escritos neotestamentarios. De ellos y de su teología nos ocuparemos en las dis-

[4] Cf. W. Reidinger, *Vesta,* D) *Vestales,* en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2, R. VIII (Stuttgart 1958) 1732-1753, esp. 1753, 1737, 1769s, 1771.

[5] Cf. F. Horst, *Frau* II: *Im AT:* RGG II (³1958) 1068; J. Leipoldt, *Die Frau,* 69-114, esp. 71s, 77-79.

[6] Ex 15,20 (Miryam); Jue 4,4 (Débora); 2 Re 22,14 (Jolda); Lc 2,36 (Ana). Cf. J. Leipoldt, *Die Frau,* 73, 80-82.

[7] Esta constatación no toca directamente la cuestión discutida del «sentido espiritual de la Escritura». Si se admite la unidad que existe en la historia de salvación y no se oculta la analogía que existe por todas partes entre el viejo Israel en la carne y el nuevo Israel en el espíritu, entonces la tipología mencionada es simplemente un hecho y en el fondo carece de objeto la pregunta de si se trata de un «segundo sentido escriturario pretendido por Dios».

tintas secciones. Aquí vamos a referirnos más bien a la elaboración refleja de las ideas neotestamentarias, las cuales ya desde un principio tenían para la conciencia cristiana la categoría propia e inconfundible de fuentes inspiradas. En términos generales, podemos advertir la siguiente *evolución.*

El primer fruto propiamente mariológico es el paralelo entre Eva y María, frecuente a partir del siglo II. El mismo siglo II aporta ya la analogía entre María y la Iglesia. También en el siglo II la virginidad de María se aplica por primera vez al parto, y en el siglo III, a toda la vida de María. A comienzos del siglo IV empieza a emplearse la expresión «madre de Dios», y, finalmente, en los siglos IV y V, se va abriendo camino la idea de su exención del pecado. Con ello, hacia la mitad del siglo V, están ya perfilados los rasgos básicos de la mariología. Las doctrinas posteriores —su preservación del pecado original, su glorificación corporal y su participación en la obra redentora— serán una consecuencia y una explanación de aquellos datos básicos. Insistiremos en su proceso de formación.

El primer texto posbíblico que conocemos sobre María es la frase de *Ignacio de Antioquía* († 110) de que la virginidad de María, su parto y la muerte de Cristo son «misterios que hay que anunciar a gritos» (μυστήρια κραυγῆς: IgnEf 19,1)[8]. Es difícil deducir del contexto el pensamiento exacto de Ignacio, pero es sorprendente que enumere expresamente esas dos realidades marianas entre las verdades de fe y las coloque junto a la muerte de Cristo, y que mencione además en particular el «parto» (τοκετός) de María. ¿Es esto último el primer testimonio de que se creía milagroso el nacimiento mismo? En todo caso, el pasaje entero nos revela el comienzo de una reflexión teológica sobre las afirmaciones marianas de la Escritura.

Esta reflexión está ya en pleno desarrollo en *Justino.* Su *Diálogo con Trifón* arranca de otra perspectiva, y en él se desarrolla por primera vez el paralelismo Eva-María (cap. 100: PG 6, 709-712)[9]. Este paralelismo se establece afirmando que María es el antitipo de Eva y la restauración de lo que Eva destruyó. «Como virgen e intacta, Eva concibió la palabra de la serpiente y dio a luz desobediencia y muerte. Pero la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel le anunció la buena nueva... y respondió: Hágase en mí según tu palabra». Relacionar a María con Eva no sólo significa introducirla virtualmente en la teología de la salvación, sino atribuirle un papel tan fundamental y tan universal en ella como el que correspondió a Eva en el pecado. Esa es la razón de que posea un valor teológico tan grande esta temprana aparición de la antítesis Eva-María. Sobre la base de tal antítesis no existe todavía hoy una teoría incontrovertida[10]. Lo más probable es que se halle en el protoevangelio de Gn 3,15.

Un análisis del texto de Justino revela una vinculación estrecha con Gn 3,15. Los motivos que hablan a favor de que ahí reside la fuente del paralelismo son los siguientes:

a) Justino, tras haber desarrollado la antítesis, concluye diciendo que el Hijo de María es aquel por medio del cual «Dios ha destruido a la serpiente y a los ángeles y a los hombres hechos semejantes a ella» *(ibíd.).* Es manifiesto

[8] J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter griechisch und deutsch* (Munich 1956) 156. Cf. p. 157, n. 85.

[9] Cf. A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Friburgo/Suiza ²1955) 48-53. A él se opone R. Laurentin, *L'interprétation de Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XII^e siècle* (París 1954) 92s, y el estudio allí reseñado de S. Stys, *De antithesi Eva-Maria eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres* (Varsovia 1952) 334-336.

[10] Cf. nota 9.

el eco del protoevangelio; en efecto, no sólo se hace mención de la serpiente, sino también de «los ángeles y los hombres hechos semejantes a ella», pretendiendo claramente designar «la descendencia de la serpiente».

b) Justino emplea una palabra de la misma raíz καταλύω (destruir, aniquilar) cuando dice, al introducir la antítesis, que el pecado debía ser destruido por el mismo camino que llegó y cuando se refiere al aniquilamiento de la serpiente. Emplea la misma palabra en el cap. 45, donde, hablando de Cristo como redentor de todos los hombres, dice: «Al encarnarse quiso nacer de aquella virgen del linaje de David para aniquilar (καταλυθῶσι) así a la serpiente, al maligno *ab origine* y a los ángeles seguidores suyos» [11]. La palabra parece fijada para Justino dentro de este contexto y con ella también la idea de que el Hijo de María es quien acaba con la serpiente «del principio», lo cual precisamente une la antítesis con el protoevangelio.

c) En el cap. 102, al plantearse Justino la pregunta de por qué Dios había permitido la matanza de los niños inocentes en vez de suprimir a Herodes, responde preguntando a su vez: «¿No hubiera podido también Dios en el principio aniquilar a la serpiente en vez de decir: 'Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya'?» [12]. El que Justino se sirva precisamente de esta imagen muestra que él, en la lucha de Herodes contra Cristo, ve un episodio de la enemistad predicha desde el principio entre Cristo y la descendencia del maligno.

En la *argumentación contraria* se aduce dicho pasaje como objeción: reflejaría una interpretación colectiva, no cristológica, del protoevangelio, puesto que, como prosigue Justino, Dios ha otorgado conscientemente a los ángeles y a los hombres una voluntad libre y los ha de juzgar. Un argumento *e silentio* se saca del pasaje del cap. 45, que hemos citado en *b*. En efecto, al hablar de la destrucción de la serpiente «maligna desde el principio», se remite sorprendentemente a 1 Jn 3,8, no a Gn 3,15, ni a la alusión literal al texto contenida en el cap. 100 (cf. *a*).

Se aduce finalmente el cap. 91, en el que afirma Justino: «También la señal levantada contra las serpientes que mordieran a los israelitas constituye un símbolo (de la cruz) como salvación de los creyentes; en efecto, a partir de entonces quedaba anunciado que la serpiente sería vencida por aquel que, una vez crucificado, llegaría a ser salvación para los mordidos por ella si se acogían a quien había enviado al mundo a su Hijo crucificado» [13]. De ahí se concluye que la señal de la serpiente de bronce es la *primera* profecía de que Cristo vencería a la serpiente. Pero en realidad el ἔκτοτε (a partir de entonces) está referido únicamente al momento de la muerte en cruz, pero no a la victoria en general, puesto que lo que pretende todo el cap. 91 es hacer ver que la cruz ha sido ya anunciada en el AT. La objeción, por tanto, no es concluyente.

Al final de este mismo capítulo alude Justino a Gn 3,14: Dios «en el principio» maldijo a la serpiente; y continúa diciendo que en Isaías (27,1) Dios da a entender que la serpiente será aniquilada por la gran espada, que es Cristo. De aquí se pretende deducir que Justino no se ha servido en este lugar del versículo Gn 3,15 como profecía de la destrucción de la serpiente, sino del

[11] PG 6, 572s.

[12] PG 6, 713B.

[13] PG 6, 693B: «Καὶ διὰ τοῦ τύπου δὲ καὶ σημείου τοῦ κατὰ τῶν δακόντων τῷ Ἰσραὴλ ὄφεων ἡ ἀνάθεσις φαίνεται γεγενημένη ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πιστευόντων ὅτι διὰ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος θάνατος γενήσεσθαι ἔκτοτε προεκηρύσσετο τῷ ὄφει, σωτηρία δὲ τοῖς καταδακνομένοις ὑπ' αὐτοῦ καὶ προσφεύγουσι τῷ τὸν ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτοῦ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον».

lejano texto de Isaías. Obsérvese, no obstante, en primer lugar, que el «en el principio» del pasaje citado relaciona a éste con la cita del cap. 102, pero también con la del cap. 45, y que hay que unir el texto del cap. 45 al texto del cap. 100 (cf. *supra*). Este solo hecho hace ya muy probable, si no seguro, que tanto el cap. 45 como el 100 tienen también en cuenta el protoevangelio. Por lo que se refiere a la omisión de Gn 3,15, cierto que en lo puramente verbal es un hecho; pero, en comparación con las sugerencias positivas que se encuentran en Justino, no debería concedérsele tanto peso. Es posible incluso que para Justino la alusión a la maldición de la serpiente incluyera Gn 3,14 *y* 15 y que simplemente para reforzar la argumentación escriturística recurriera a Is 27,1.

Si se analiza el conjunto de los referidos textos de Justino, a la vez que sus discutidas alusiones, y especialmente la obra posterior de Ireneo, tan familiarizado con Justino, en quien es manifiesta la interpretación cristológico-mariológica del protoevangelio y la antítesis Eva-María, parece que, a pesar de todo, podemos aceptar como la conclusión más coherente que la exégesis de Justino es mesiánica y que ya él fundamenta el paralelismo Eva-María en el protoevangelio. Un análisis demasiado minucioso puede sin duda revelar un contexto vivo, pero puede también destruirlo, especialmente tratándose de pensadores tan poco analíticos y tan fuertemente simbólicos como estos Padres antiguos.

En el siglo II, la aportación más significativa al desarrollo de la mariología procede de *Ireneo de Lyon* († *ca.* 200). A su título de «Padre de la dogmática católica» podría añadírsele el de primer mariólogo. Ireneo afirma con toda claridad que Cristo es el vencedor de la serpiente, prometido en Gn 3,15, y no se olvida ni una sola vez de mencionar que es fruto de María (la descendencia de la mujer) [14].

A continuación desarrolla Ireneo con gran habilidad la antítesis Eva-María [15].

a) Eva abrió a la serpiente el camino hacia la humanidad y trajo de esa manera la muerte. María dio a luz a Cristo, que aplastó la cabeza de la serpiente, trayendo de ese modo la vida.

b) La actitud interior de Eva era de falta de fe y, consecuentemente, de desobediencia a Dios. La actitud interior de María era una actitud de fe en Dios y, por consiguiente, de obediencia.

c) La acción de Eva comenzó con las palabras malignas de un ángel malo. María comenzó oyendo las palabras buenas de un ángel bueno.

d) Eva, cuando ocurrió esto, tenía ya esposo, pero era todavía virgen. María tenía igualmente esposo y era, no obstante, virgen.

Si nos preguntamos por el simbolismo real válido, por la correspondencia histórico-salvífica entre Eva y María, ésta se encuentra sobre todo en los puntos *a* y *b* de la enumeración anterior. Con todo, los puntos *c* y *d*, más bien rebuscados («simbolismo didáctico»), no deberían impedirnos poner seriamente en su lugar el pensamiento simbólico.

A partir de entonces y hasta hoy, la antítesis Eva-María ha constituido un elemento de la teología católica [16]. Con todo, hay que señalar que esta antítesis originariamente se fundaba tan sólo en el papel universal y contrario de ambas mujeres en la historia salvífica y que no se derivaba, por ejemplo, de una analogía con la denominación de «segundo Adán» que la Escritura da a Cristo.

[14] Los pasajes: *Adv. Haer.*, 3, 23, 7: PG 7, 964B; 4, 40, 3: PG 7, 1114B; 5, 21, 1: PG 7, 1179AB. Cf. el análisis en A. Müller, *Ecclesia-Maria*, 57-59.

[15] Textos: *Demonstratio*, 33: BKV 2, *Irenäus* II, 606; *Adv. Haer.*, 5, 19, 1: PG 7, 1175B; *Adv. Haer.*, 3, 22, 4: PG 7, 959s.

[16] Études Mariales, 12-15 (París 1954-1957).

Para los primeros Padres, la «nueva Eva» del segundo Adán era la Iglesia [17].

Una aportación aún más importante de Ireneo a la mariología fue el descubrimiento de la analogía o unidad de María y la Iglesia [18]. Partiendo de que «el nacimiento nuevo e inesperado de Cristo *ex virgine*» es el fundamento y el núcleo de nuestro propio renacer, llega a la convicción de que la fe y el bautismo, la Iglesia, que operan este renacer de nuevo, tienen una exacta y profunda correspondencia con la virgen María. Así nacen las dos conocidas frases: «¿Cómo abandonarán (los ebionitas) el nacimiento de la muerte si no nacen otra vez por la fe al nuevo nacimiento, que procede de la virgen, al nacimiento dado maravillosa e inesperadamente por Dios como signo de salvación» [19]. Y también: «... la palabra se hará carne y el Hijo de Dios, Hijo de hombre (el puro abrirá puramente el seno materno puro, que regenerará a los hombres en Dios y al que él mismo hizo puro)...» [20]. La primera frase vuelve la mirada hacia atrás: el fundamento de la regeneración del cristiano se pone en el nacimiento virginal de Cristo; la segunda tiene la dirección contraria: el seno de María que engendra a Cristo es comparado con el seno de la Iglesia. Ambas comparaciones tienen en Ireneo un papel muy secundario. Por ello no podemos suponer que ha centrado ahí su mariología o que la ha desarrollado en esa dirección. No obstante, con el descubrimiento de la analogía, Ireneo ha colocado la piedra básica para las doctrinas mariológicas tal vez más importantes. Después de él, la idea fue inmediatamente recogida y desarrollada [21].

La narración evangélica de la concepción virginal de Cristo impulsa ya a Justino a llamar a María «la virgen». En el siglo II existen ya textos que confirman cómo de la concepción virginal de Cristo se deduce su nacimiento milagroso. También la afirmación de Ignacio de Antioquía reseñada anteriormente (p. 871) de que el parto de María es un misterio que hay que anunciar a gritos, pero que permaneció oculto a Satán, parece apuntar en esa dirección, puesto que un parto totalmente natural no tendría en sí nada de misterioso. En ese sentido insiste muy claramente Ireneo cuando, en el n. 54 de su obra *Demostración de la predicación apostólica,* escribe: «Sobre su nacimiento dice el mismo profeta en otro lugar: 'Antes de estar parturienta, ha parido; antes de sentir los dolores, dio a luz un hijo' (Is 66,7). Tales palabras aducen su nacimiento de una virgen como suceso inesperado e insospechable» [22]. Este pasaje hace probable que Ireneo, al hablar en *Adv. Haer.* del «nacimiento milagroso e inesperado *ex virgine*», haya pensado realmente que a la concepción virginal siguió un nacimiento virginal.

Esta creencia aparece también en los apócrifos neotestamentarios del siglo II, como, por ejemplo, en el Protoevangelio de Santiago 20,1 [23], en la Ascensión

[17] Cf. A. Müller, *ibíd.,* 50, especialmente para Epifanio, en quien por primera vez aparece María junto a Cristo como la nueva Eva, pp. 164s.

[18] *Ibíd.,* 63-76.

[19] *Adv. Haer.,* 4, 33, 4: PG 7, 1074C-1075A: «Quemadmodum autem relinquent mortis generationem, si non in novam generationem, mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis, datam, quae est ex virgine, per fidem regenerentur?». Sobre las correcciones al texto, cf. A. Müller, *ibíd.,* 64-66.

[20] *Adv. Haer.,* 4, 33, 11: PG 7, 1080 B: «Quoniam Verbum caro erit et filius Dei filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit)...».

[21] Cf., junto a A. Müller, H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle* (Roma 1954) y Études Mariales, 9-11 (París 1951-1953).

[22] BKV 2, *Irenäus* II, 622.

[23] E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga ²1924) 92.

de Isaías 11,7-14 [24] y en la Oda XIX de Salomón 8s [25]. Los siglos III y IV no muestran en este punto un desarrollo unitario de la tradición. Entre los que no aceptan la virginidad del nacimiento está incluso Jerónimo [26], junto a Tertuliano y Orígenes. Pero al fin, con Juan Crisóstomo, Efrén, Epifanio, Ambrosio y Agustín, esta creencia se convertirá en patrimonio universal de la Iglesia.

Estos mismos nombres representan la creencia general en la virginidad de María después del parto. El Protoevangelio de Santiago había afirmado ya como explicación de los «hermanos de Jesús» que se trataba de hijos del primer matrimonio de José [27]; con ello quedaba salvaguardada la virginidad perpetua de María. Esta, en realidad, no fue discutida posteriormente más que por Tertuliano [28], aunque las afirmaciones a favor tampoco son siempre categóricas. Basilio, por ejemplo, opina que la teoría contraria no sería contra la fe [29]. Por otro lado, Pedro de Alejandría acuña a comienzos del siglo IV el término ἀειπαρθένος, siempre virgen. La única discusión violenta conocida es la de Jerónimo con Helvidio, que prácticamente decidió para siempre la controversia en favor de la virginidad perpetua [30].

Un problema expreso de la teología cristológica es el de si María puede ser llamada con razón madre de Dios. La respuesta entra en el campo de la cristología, pero es también decisiva para la mariología y para el culto de María. El título θεοτόκος, madre de Dios, lo encontramos por primera vez a comienzos del siglo IV en la oración «Bajo tu amparo», conservada en un papiro egipcio [31]. Se va extendiendo sin dificultad hasta que es impugnada por razón de la cristología en las controversias nestorianas. El Concilio de Efeso, en el 431, acaba con esta breve polémica.

Como último elemento básico de la mariología añadimos el de la santidad de María, su exención del pecado. Ya en Ireneo encontramos una alusión a la existencia de imperfecciones en María, y lo mismo se repite en Tertuliano, Orígenes, Basilio, Crisóstomo, Efrén y Cirilo de Alejandría, es decir, hasta el siglo V [32]. La ocasión para ello es la profecía de Simeón, pues se interpreta la espada como una duda de fe, o bien la intervención «indiscreta» de María en las bodas de Caná, o bien Mt 12,46-50.

La patrística latina apenas sigue en este punto a Tertuliano, siendo Ambrosio el gran defensor de la santidad de María. Al mantener Agustín esta misma línea, la proclamación del título de madre de Dios decide también en Oriente la santidad perfecta de María. Como fácilmente puede constatarse, fue en círculos de ascetas y de vírgenes donde primero se impuso la doctrina de la santidad de María, relacionada estrechamente con la de su virginidad perpetua. Aunque también las herejías estaban interesadas en ambas doctrinas —el docetismo y el maniqueísmo en la virginidad, y el pelagianismo en la exención del pecado—,

[24] *Ibíd.*, 313.
[25] *Ibíd.*, 455.
[26] Cf. LThK VII (1962) 28.
[27] 8,3-9,2: E. Hennecke, *ibíd.*, 88s.
[28] R 330, 380.
[29] *Hom. in Christi gen.*, 5: PG 31, 1468B.
[30] Posteriormente se opuso todavía Bonoso de Sardica y fue condenado por el papa Siricio: R. Laurentin, *Petit Traité*, 39; B. Altaner, *Patrologie*, 319.
[31] Papiro n. 470, John Rylands Library, Manchester. Cf. O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung:* ZKTh 74 (1952) 76-82; J. Cecchetti, *Sub tuum praesidium:* ECatt XI (Ciudad del Vaticano 1953) 1468-1472 (reproducción y cotejo del texto). Cf. DACL I (París 1924) 2296s.
[32] Cf. LThK VII, 28s.

el mantenimiento dentro de la Iglesia de tales doctrinas habla en favor de que éstas tenían sus raíces en la fe eclesial y no en la herejía.

Así, pues, en la fe del cristiano del siglo v se encuentra una madre de Jesús a la que hay que considerar verdadera madre de Dios, que concibió y dio a luz virginalmente a Jesús, que permaneció virgen y santísima, que por el fruto de su vientre apartó de la humanidad la maldición de Eva y que fue prototipo de la Iglesia, madre y virgen.

4. *La mariología y el Concilio Vaticano II*

Esta sección preliminar no pretende esbozar todo el desarrollo teológico y dogmático de la mariología. Más tarde, en el contexto de otras cuestiones —tales como la concepción inmaculada y la asunción—, daremos algunas indicaciones históricas particulares. Para el desarrollo del capítulo como tal es importante, en cambio, tener en cuenta la orientación general que se desprende del Concilio Vaticano II en orden a la estructuración de la mariología. No se trata tanto de afirmaciones materiales concretas —el Concilio no pretendía presentar una mariología completa [33]— cuanto de una actitud básica que ha de marcar la pauta en la elaboración de una mariología actual. En este sentido, del capítulo VIII de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia:* «La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia», se desprenden las directrices siguientes:

Al renunciar el Concilio, tras una polémica bastante fuerte, a la publicación de un decreto especial sobre María e introducir el reelaborado esquema mariano como capítulo VIII en la Constitución sobre la Iglesia, ha colaborado muy significativamente, también desde la perspectiva ecuménica, a la superación de una mariología aislada. Este es también nuestro objetivo en el presente capítulo, en el que trataremos de integrar cada una de las afirmaciones sobre María en un contexto histórico-salvífico, cristocéntrico y eclesial, empleando los criterios que han de servir de pauta a todo trabajo teológico.

Por otro lado, el Vaticano II no pretendió decidir aquellas cuestiones que son motivo de controversia entre las diferentes escuelas católicas [34]. Esto es importante no sólo porque así se reconoce a la investigación teológica el grado de libertad que le corresponde, sino también porque ello demuestra cómo el Concilio toma cierta distancia de hecho con respecto a todas las exageraciones mariológicas. Este distanciamiento se pone de relieve en cosas concretas, especialmente en la omisión del título de corredentora, expuesto fácilmente a equívoco; en una explicación bien cuidada de la mediación de María y en un empleo ponderado del título de mediadora [35]. De esta manera, el Concilio no sólo no ofrece puntos de apoyo para proclamaciones dogmáticas sobre cuestiones marianas discutidas, sino que, de acentuar algo, lo hace en orden a la ya mencionada integración de afirmaciones marianas, la cual, si se efectúa de una manera realmente seria, acabará con una especulación ajena a lo revelado.

Es importante, finalmente, el hecho de que el Concilio haya integrado conscientemente todas las declaraciones sobre María en un contexto histórico-salvífico, como se hace notar expresamente en el título de la sección segunda del capítulo VIII de la Constitución sobre la Iglesia: «Misión de la bienaventurada Virgen en la economía salvífica». Toda esta segunda sección desarrolla la

[33] Const. *Lumen gentium,* n. 54.
[34] Const. *Lumen gentium,* n. 54.
[35] Cf. n. 60ss y el comentario de O. Semmelroth: LThK VK I (1966) 336ss.

implicación de María en la historia salvífica. Después de referirse a sus tipos veterotestamentarios (n. 55) y a su predestinación (n. 56, 61), plantea cada uno de sus misterios en cuanto misterios de su participación creyente en toda la realidad de Cristo (cf. n. 56-59). En las secciones tercera, cuarta, quinta y sexta de nuestro trabajo expondremos con detalle, breve pero sustancialmente, desde la misma perspectiva del Concilio, lo que en él se dice. Trataremos también de profundizar en la relación entre María y la Iglesia, estudiada por el Concilio sobre todo en la sección tercera: «La bienaventurada Virgen y la Iglesia». Dejaremos para la eclesiología, en el volumen IV de esta obra, el análisis más detenido de algunos aspectos particulares.

Esbozados los presupuestos externos de la mariología, podemos presentar el plan del presente tratado. Ni externa ni internamente ha sido pensado como una mariología aislada, sino como parte integrante de la doctrina salvífica general. Esta integración en un conjunto nos permite comenzar planteándonos el problema de su sistematización, es decir, si existe un principio fundamental de la mariología (sección segunda).

A la luz de tal perspectiva teológica habrá que conocer y analizar el conjunto de hechos histórico-salvíficos, es decir, toda la vida de María. La consideración de la vida de María la dividimos, por razón de los conocimientos adquiridos al tratar del principio fundamental, en tres secciones: los acontecimientos anteriores a la anunciación (sección tercera); el hecho central de la anunciación (sección cuatra); los acontecimientos que siguen a la anunciación (sección quinta). El tránsito y la glorificación de María constituyen unidos el tema siguiente (sección sexta). Finalmente, de la consideración histórico-salvífica pasamos a la especulación teológica con una pregunta formal: ¿cómo hay que calificar teológicamente el puesto de María en la obra redentora? (sección séptima). La faceta específicamente eclesiológica se desarrollará en el volumen IV de esta obra, en conexión con la doctrina sobre la Iglesia.

SECCION SEGUNDA

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA

No es una norma teológica corriente establecer para cada tratado un principio fundamental. Al menos, en la cristología, la eclesiología, etc., las discusiones sobre este punto no son tan largas y manifiestas como ocurre desde hace algún tiempo en la mariología [1]. Ha de existir algún motivo especial para

[1] Para una exposición detallada de las diversas opiniones, cf. G. Roschini, *Mariologia* I (Roma ²1947) 323-337, que aduce a Gerson y luego a algunos autores del siglo XVII como los primeros testimonios de principios mariológicos: p. 323, n. 3. Sobre Gerson, cf. en la misma obra pp. 270s; sobre Lorenzo de Brindisi, 326. Además: «Estudios Marianos» 3 (Madrid 1944); «Marian Studies» 10 (Washington 1959); C. Dillenschneider, *Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations* (París 1956; en esta obra se da un buen resumen sobre las diferentes opiniones); P. Lustrissimi, *Il principio fondamentale di Mariologia:* «Marianum» 21 (1959) 253-269; G. de Broglie, *Le «principe fondamental» de la théologie mariale* (Maria VI; París 1961) 297-365, con bibliografía.

que precisamente en la mariología sea tan grande el interés por un principio básico. Vamos a comenzar por plantearnos una cuestión previa: la del sentido y la razón de ser de un principio mariológico fundamental.

1. *Cuestiones formales*

1. Esta cuestión es un problema de epistemología teológica [2]. Postular un principio básico parece suponer que las afirmaciones teológicas son un conjunto de conclusiones que necesariamente se deducen de un único principio. En esta suposición hay de cierto que las verdades de fe tienen teológicamente la función de principios (indemostrables) y que una de las tareas de la teología consiste en sacar de ellos conclusiones (demostrables). En este sentido, por lo que se refiere a la mariología, los principios indemostrables de las reflexiones posteriores serían, en primer lugar, las afirmaciones bíblicas inmediatas —el «natus ex Maria Virgine»—, y en segundo lugar, los dogmas marianos (que, por otra parte, son ya resultado de la reflexión teológica). A este respecto no puede afirmarse que la situación de la mariología sea distinta de la de los restantes tratados teológicos. De un fundamento *a priori* no se puede concluir la existencia de un principio mariológico único, de un principio fundamental.

No obstante, a medida que se ha ido entendiendo la teología como ciencia sistemática, ha cobrado vigencia también en ella el hecho de que cuanto más simples son sus principios, el sistema, la ciencia, se hace más unitario, más vigoroso y claro. De ahí que con razón se pregunte *si* es posible presentar la totalidad de un tratado como un árbol con una sola raíz, como una cadena de consecuencias de un único principio.

Una vez planteada esta pregunta, el paso siguiente sería decidir de dónde procede el principio sistemático. Sería tentador pensar en un principio metafísico estricto, según el cual la realidad tuviera que comportarse de una determinada manera y del que se dedujeran necesariamente unas consecuencias precisas y sólo ésas. Un principio de este tipo sería, por ejemplo, la «creación de la nada», referida al Creador, para un tratado sobre el ser y el obrar de las criaturas. No hemos de olvidar, sin embargo, que incluso un sistema metafísicamente indiscutible desborda el pensamiento humano limitado y que, por tanto, no excluye de antemano la posibilidad de que, partiendo de otros puntos de vista, se cree otro sistema distinto. Hay que admitir, según eso, que el principio fundamental de una ciencia, aunque tenga validez metafísica, no tiene por qué ser necesariamente exclusivo.

Para un tratado teológico hay que añadir todavía una distinción. Por una parte, los principios de la teología son las verdades de fe; por otra, la teología escolástica explica y sistematiza estas verdades sirviéndose de conceptos filosóficos. La validez incondicional de la metafísica es para el teólogo una tentación constante de convertir el instrumento en objeto principal y, por así decirlo, encontrar en la revelación únicamente el motivo y la materia prima para un sistema totalmente autónomo de deducciones «metafísicas». Una mentalidad de este tipo buscaría como principio fundamental de un tratado el concepto que más prometiera para la especulación metafísica y olvidaría con demasiada facilidad la referencia a la revelación concreta [3]. Para este método, la mariología es el campo preferido.

[2] Cf. K. Rahner, *Mariologie:* LThK VII (1962) 84-87.

[3] Un ejemplo típico de esta mentalidad es T. M. Bartolomei con su libro *La maternità divina di Maria in se stessa e come primo e supremo principio della Mariologia:*

No obstante, ese procedimiento pasa por alto algo esencial. La revelación no es simplemente la filosofía escolástica. Por lo que se refiere a sus realidades, es decir, los misterios sobrenaturales, no podemos agotar la revelación por medio de conceptos metafísicos, ni tampoco —y esto va íntimamente unido a lo anterior—, por lo que se refiere a su lenguaje, la revelación se corresponde sin más con ellos. La teología se alienaría a sí misma si, tratando de expresiones como Hijo de Dios, Madre de Cristo, Cabeza, Cuerpo (místico), operase con criterios puramente filosóficos, sin examinar constantemente, en el contexto concreto de las fuentes, su contenido y sus posibles consecuencias. Lo que nos permite decir qué significa y qué no significa la maternidad divina de María no es en primer lugar la metafísica del concepto de madre (de Dios), sino la Sagrada Escritura en la tradición de la Iglesia.

Esto no quiere decir que sucumbamos a la teoría de que en la teología no existe en absoluto ninguna coherencia interna, puesto que todo depende de la decisión libre de Dios. Con razón dice C. Dillenschneider: «Hablando en absoluto y teniendo en cuenta la voluntad libre de Dios, es indudable que no podemos exigir una idea madre. Pero Dios no solamente es voluntad creadora, sino también sabiduría creadora. Aunque Dios no tiene que rendir cuentas a nadie de sus obras, es verdad el dicho de la Escritura de que lo ha creado todo conforme a orden, peso y medida» [4]. También en el mundo sobrenatural hemos de buscar unas leyes, ya que éstas nos revelarán los pensamientos de Dios. Pero tales leyes hemos de tratar de descubrirlas partiendo de la revelación, o al menos hemos de contrastarlas continuamente con ella.

Un tratado teológico no ha de buscar, pues, como principio fundamental una afirmación metafísica, sino una sentencia que proceda del patrimonio de la fe, de otros tratados teológicos que estén por encima. La explicación debe ir en esa dirección y debe asegurar al tratado una vinculación con las restantes estructuras de la fe en vez de conducirlo a especulaciones metafísicas aisladas, aunque el teólogo bien orientado, gracias a su situación, sabe sopesar el trasfondo metafísico de cada afirmación.

2. El motivo más inmediato de que para la mariología, más que para otros tratados, se busque un principio básico reside en que su base escriturística, por ser materialmente muy reducida, la convierte especialmente en un tratado de especulación y sistematización teológica. De los siete dogmas marianos, sólo hay uno expresamente atestiguado por la Escritura, la concepción virginal de Cristo, y otro, la maternidad divina, que se deriva directamente de aquél. El parto virginal, la virginidad permanente, la inmunidad de todo pecado, la concepción inmaculada y la glorificación corporal son desarrollos orgánicos de esas dos afirmaciones bíblicas, pero no son afirmaciones bíblicas como los artículos de fe sobre Jesucristo. De ahí que sea grande la necesidad de asegurar mediante un principio vigoroso la armonía interna y la credibilidad intrínseca (independiente de la sanción por el magisterio infalible) de la mariología, así como su auténtico enraizamiento en la Escritura. Ha de ser un principio que se imponga como evidente y del que de un modo obvio, o al menos lógicamente convincente, puedan derivarse cada uno de los elementos doctrinales concretos o al

DTh(P) 60 (1957) 160-193. El autor subraya que de su principio de la «maternità divina perfettisima» (que se diferencia de la maternidad divina esencial y de la maternidad divina connatural) pueden derivarse «por deducción metafísica» (p. 193) todas las afirmaciones sobre María. Y dice incluso: «Per dedurre questi privilegi (virtualità) basta usare del ragionamento» (p. 192). Existe un gran peligro en incluir de antemano en tales «conceptos metafísicos» todo aquello que quiere sacarse después de ellos. El artículo citado comenta el libro de F. Vacas, *Maternidad divina de María* (Manila 1952).

[4] *Le premier principe*, 19.

que puedan remitirse. No es éste un punto débil de la mariología; es simplemente el hecho de que, dentro de los tratados teológicos, la mariología ocupa un lugar relativamente formal. En realidad, si los examináramos con detención, veríamos que también otros tratados —por ejemplo, el de los sacramentos— se encuentran en una situación parecida.

3. Hay, pues, motivos para buscar un principio mariológico fundamental. Pero ¿qué requisitos tendrá que cumplir? Se trate de un dogma o de un axioma teológico general, ha de ser una afirmación tan segura que ilumine la unidad de la mariología con todo el edificio de la fe. Tiene además que comportarse de tal manera frente a la totalidad de las enseñanzas mariológicas teológicamente defendibles, que éstas se deduzcan necesariamente de aquél o se muestren coherentes con él. En tercer lugar, el principio mariológico fundamental ha de colocar conceptual y objetivamente a la mariología (esto valdría para cualquier otro tratado) en el puesto que le corresponde dentro del conjunto de la teología. La mariología es un tratado reciente dentro de ésta; luego ha de integrarse dentro de las verdades que nos han sido transmitidas y confirmadas desde antiguo, porque en ellas se encuentra un momento de su verdad y su credibilidad.

4. En nuestro contexto actual se plantea, finalmente, la pregunta de si sería el comienzo del tratado donde habría que formular el principio básico o más bien al final, como un fruto. De todos modos, no es determinado *a priori*. La problemática teológica del conjunto de la obra ha sido discutida hace ya tiempo, y la historia salvífica, incluida la realidad de Cristo, ha sido ya desarrollada de manera que pueda demostrarse y razonarse suficientemente el lugar que corresponde a la mariología. Además, es obvio que en la exposición de los distintos temas se ha de tener a la vista toda la mariología.

2. *Elaboración del principio fundamental*

Es opinión unánime e inequívoca que si María ha entrado en la teología es por razón de su maternidad. Como cualquier otra criatura, sólo *puede* ser tratada en la teología en función de su relación con Dios, y ésta es en María, ante todo, su calidad de madre de Jesús. De ahí que casi todos los teólogos que se han propuesto la cuestión de un principio fundamental respondan que materialmente este principio es la maternidad de María. Las diferencias residen, no obstante, en la caracterización formal de esa maternidad. El núcleo del problema lo constituye la antigua creencia de que todos los dogmas marianos podían explicarse fácilmente como consecuencia de una «maternidad divina digna o adecuada» [5]. Pero a medida que se fue elaborando más y más el papel de María en la obra salvífica, se puso de manifiesto que el simple concepto de madre de Dios «no satisfacía ya las exigencias». Había que concretarlo, completarlo y ampliarlo para que incluyera también formalmente la participación de María en la obra redentora. De ahí nació toda la discusión.

Partiendo de una clasificación propuesta por Roschini y que más tarde hizo escuela [6], podemos reseñar tres caminos por los que se intentó completar el concepto de madre de Dios: el primero trata de precisar el concepto de madre de Dios; el segundo establece *otro* principio, y el tercero añade un segundo con-

[5] Cf. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2 (Friburgo ²1954) 352s; C. Dillenschneider, *ibid.*, 31s.

[6] G. Roschini, *Mariologia,* 326-334; *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid ²1953) 336s; K. Rahner, *Le principe fondamental de la théologie mariale:* RSR 42 (1954) 508s; G. de Broglie, *Le principe,* 299s.

cepto al de madre de Dios. Este último camino aportaba, naturalmente, la solución más simple: postular como principio, aparte de la maternidad de María, su asociación a la redención [7]. Desde un punto de vista especulativo, era poco satisfactorio no poder fundamentar todas las enseñanzas marianas en un único principio, tanto más cuanto que el título de *socia mediatoris* (Roschini, p. 336) no era tan fácilmente deducible de la Escritura como el de *mater Dei.* De ahí que la mayoría de los autores intentaran englobar de alguna manera en el concepto mismo de la maternidad divina de María el aspecto de su participación en la acción redentora [8]. Así nacieron formulaciones como *Mater Christi totalis, Mater Dei-Redemptoris, maternitas divina concrete et historice sumpta.* Si, como ocurre en esta última fórmula de J. Bover y R. Bernard, se recurre al concepto de madre de Dios concretizado en la Escritura, esto supone un avance frente a una concepción puramente metafísica de la maternidad divina. Es también esta preocupación por una vinculación bíblica concreta de la mariología la que llena el libro de C. Dillenschneider, quien expone por ello como principio básico el de la maternidad del Mesías [9]. De esa manera se satisface plenamente la exigencia de extraer el principio fundamental del contexto de la revelación y no del de la metafísica. Podemos mencionar también aquí la última formulación hecha de un principio mariológico; procede de G. de Broglie. María es para él «madre del Verbo divino, encarnado entre nosotros para salvar a la humanidad por su vida de renunciamiento expiatorio y por la asociación de las almas redimidas con esta forma de vida» [10].

Sin perder el contacto con la Escritura, pero con gran fuerza especulativa, respondió ya en el siglo pasado M. J. Scheeben al problema de un principio mariológico básico, poniendo en el «carácter personal» de la maternidad divina de María el más fundamental y capital de sus privilegios, «en el que se integran como atributos derivados y subordinados los restantes privilegios, a la manera como los accidentes de un ser se integran en la forma de ese ser» [11]. Al precisar aún más esta maternidad divina, la llama *matrimonium divinum,* acuñando así las expresiones de «maternidad divina nupcial» y «nupcialidad divina maternal» (p. 351). En la fórmula «maternidad divina nupcial», C. Feckes ha convertido más tarde esta idea en un principio básico [12]. Tal fórmula concuerda con la tradición y con la Escritura en mantener como soporte de todo la maternidad divina y le añade a la vez el carácter nupcial que recoge la cooperación de la obra redentora de Cristo.

También se han hecho intentos de no incluir formalmente en el principio fundamental la maternidad divina. Así, por ejemplo, Billot, Deneffe, Zimara y Alameda se han decidido por el principio básico de «María, la nueva Eva» [13]. Se afirma que en él está contenida la maternidad divina. Pero ahí radica precisamente el motivo para que se impugne esta fórmula: que de ella no se deduce con necesidad la maternidad divina.

[7] Cf. G. Roschini, *ibid.,* 332s.

[8] *Ibid.,* 328-332.

[9] C. Dillenschneider, *Le principe premier,* 3me. partie: *Le principe premier de la théologie mariale d'après le donné révélé,* 87-172; p. 172: «El principio fundamental que propondríamos para una mariología orgánica es la maternidad mesiánica, divina de María, maternidad personal, soteriológica y ecuménica».

[10] *Le principe fondamental,* 360.

[11] M. J. Scheeben, *Dogmatik* V/2 (Friburgo ²1954) 348. Para lo siguiente, cf. hasta la p. 352.

[12] C. Feckes, *Das Fundamentalprinzip der Mariologie* (Colonia 1935) 252-276.

[13] Cf. G. Roschini, *Mariologia* I, 327. Para S. Alameda: «Estudios Marianos» 3 (Madrid 1944) 183s.

Es, finalmente, O. Semmelroth quien con su libro *Urbild der Kirche* (Wurzburgo 1950) ha abierto un nuevo camino. Como idea básica de la mariología proclama el carácter de prototipo que María posee en relación con la Iglesia. «Es un presupuesto evidente que la mariología no tendría sentido ninguno si María no se encontrara en una relación estrecha con la obra redentora... Igualmente claro y evidente resulta que Cristo, el redentor encarnado, es el centro de la economía salvífica... Desde esta perspectiva podría parecer como si la maternidad divina de María fuera el principio mariológico básico... De lo que se trata es, sin embargo, de averiguar dónde está el origen de que haya sido colocada en esta vinculación real con el Hombre-Dios. El centro de la historia salvífica no es Cristo considerado sobre todo en el misterio de la maternidad divina, el Cristo histórico. El centro de la historia salvífica y la historia salvífica misma es el Cristo total, Cristo con su Iglesia, que desposada con él, hace suya la obra de Cristo, recibe de él los frutos de esa obra en el *pléroma* eclesial y los transmite a cada uno de sus miembros... El misterio básico de la mariología será, por tanto, aquel que más íntimamente acerque a María al centro de la economía salvífica, a la Iglesia... Esto es, más o menos, el contenido del misterio que queremos significar diciendo que María es prototipo de la Iglesia» [14]. La maternidad divina es para Semmelroth el primer don salvífico de la Iglesia.

Frente al principio análogo de «María es la nueva Eva», la concepción de Semmelroth tiene la ventaja de situar esa comparación, bastante difusa en su interpretación, en el ámbito conceptual de la Iglesia, teológicamente mucho más preciso. A pesar de ello, «prototipo de la Iglesia» es todavía un símbolo. K. Rahner da plenamente el paso hacia una clara expresión conceptual cuando afirma: «María es la plenamente redimida por la gracia, la que realiza y representa con mayor plenitud lo que la gracia de Dios opera en la humanidad y en la Iglesia» [15].

Resumiendo podemos hablar, pues, de tres tipos de principios básicos mariológicos (además de sus formas mixtas): los preferentemente metafísico-especulativos (cf. *supra,* nota 3), los bíblico-positivos (Dillenschneider) y los bíblico-especulativos (Scheeben, Semmelroth, Rahner).

En el planteamiento de toda esta problemática hay que tener presente que la discusión sobre el principio mariológico básico se ha convertido preferentemente en una cuestión sobre qué sistematización es más útil, o sea, en una cuestión que, dentro del marco descrito, queda más o menos al arbitrio de cada teólogo. En todo caso, de la elección del principio sistemático depende también en parte el contenido del tratado o, al menos, lo que va a subrayarse en él. Al intentar en las líneas que siguen fundamentar una nueva fórmula (aproximadamente la decimotercera), lo hacemos, en primer lugar, plenamente conscientes de lo arbitrario de nuestro pensamiento sistemático, sin pretender impugnar ninguna otra solución, y en segundo lugar, eligiendo conscientemente un punto de partida que tiene como base una concepción sobre los aspectos formal y material de la mariología.

Pero volvamos a los requisitos del principio mariológico básico (cf. *supra,*

[14] *Urbild der Kirche,* 39s.

[15] K. Rahner, *Le principe fondamental de la théologie mariale:* RSR 42 (1954) 503. Cf. sobre ello A. Müller, *Um die Grundlage der Mariologie:* DTh 29 (1951) 385-401. Allí se propone, en el mismo sentido, como principio fundamental: «María es la llena de gracia». En todo caso, el artículo tiene en su contra que intenta explicar la maternidad física de María como efecto formal directo de la plenitud de gracia. Cf. la crítica en C. Dillenschneider, *Le principe,* 78-85.

pp. 880s). Renunciamos de antemano a que puedan derivarse de él necesaria y racionalmente todas las verdades marianas en el sentido de que, una vez supuesto el principio fundamental, cualquiera puede deducir por sí mismo toda la doctrina sobre María. Dios no se limita a comunicarnos sus designios, sino que él es el único que puede enseñarnos cuáles son las consecuencias concretas de esos designios divinos [16]. La misión de un principio básico no es transmitirnos lo que ya sabemos por la fe ni lo que es objeto de una deducción teológica segura. Es, por una parte, mostrarnos en lo posible la armonía y la coherencia interior de las obras divinas, y por otra, facilitar, mediante un sistema lógico y transparente, el conocimiento específicamente teológico. Ha de ser, además, un principio tanto positivo como negativo, apto para asomarse especulativamente a un campo teológico aún sin elaborar. Es, sobre todo, de este hecho de donde recibe tal principio su importancia en orden al contenido de un tratado.

Toda búsqueda de un principio mariológico ha de partir, sin discusión, de la maternidad de María como el momento más claramente revelado y el de mayor contenido en su existencia. Otra cuestión será si debe o no desembocar de nuevo en ella. María es la madre del Hombre-Dios; por tanto, la madre de Dios. Esto la vincula a Dios en Cristo de un modo inconcebible e insuperable. En este punto se detiene, en lo que atañe a María, una escuela mariológica determinada, la cual se limita luego a resaltar lo que es propio de Cristo, procurando hacerlo extensivo a María, hasta donde sea posible en cada caso, en virtud de su «íntima vinculación a Cristo por la maternidad divina». De esa manera se abre una vía curiosamente única. Por parte de uno de los miembros de la relación, Cristo, el criterio continúa siendo la revelación; pero por parte de María lo es únicamente la «metafísica». Más acertado sería que, después de la primera constatación: «María se halla íntimamente vinculada a Cristo», continuáramos preguntando: ¿nos ofrece la revelación una categoría, un «concepto superior» y vivo de esa «vinculación a Cristo», del que pueda transparentarse algo sobre el alcance concreto de la maternidad de María?

Esta pregunta nos introduce de lleno en la cristología y en la soteriología. Dado que éstas han sido expuestas ya en los capítulos precedentes, vamos a limitarnos a esbozar el contexto. El «decreto» divino más universal fue el de unir consigo a la humanidad y, mediante ella, a toda la creación, el de comunicarse a sí mismo a la humanidad de un modo que reprodujera la vida trinitaria. En el orden histórico concreto, esta comunicación de Dios se realizó a través de la redención de una humanidad alejada de él.

Un decreto más especial de Dios, y para nosotros totalmente indeducible, es que esta su comunicación redentora tuvo lugar por el camino de la encarnación del Hijo de Dios; mediante una incorporación de la humanidad entera a Dios *por* la unión hipostática de la humanidad de Jesús con la persona del Hijo de Dios. Aquí se detendría de nuevo la escuela mariológica antes mencionada y diría: «Puesto que Dios decretó esta encarnación de su Hijo, determinó también en el mismo decreto la madre de su Hijo, y ésta se encuentra, por tanto, en la más íntima relación con la encarnación y con la unión hipostática y pertenece al *ordo hypostaticus*. De ahí nace su carácter único; es algo tan inderivable y tan incomparable como inderivable afirmamos que era el decreto de la encarnación. La manera como su maternidad personal la vincula a su divino

[16] Sin la creencia de que el Espíritu Santo actúa en la fe de la Iglesia, probablemente ningún papa ni ningún teólogo hubieran podido fundamentar la definición de la concepción inmaculada o de la asunción basándose únicamente en una deducción lógica.

Hijo es algo que una persona creada no puede en absoluto imaginarse. María constituye en este sentido, por lo que se refiere al papel redentor de su Hijo, «un único principio» [17] con él.

Sólo vislumbraremos de lleno el plan y el sentido de la encarnación si tenemos en cuenta todavía otro decreto, el más especial: el Hijo de Dios se hizo hombre con objeto de tener en cada hombre un miembro de su cuerpo unido a la divinidad. El efecto pleno de su encarnación redentora y de su acción salvífica muriendo y resucitando debían desarrollarse en la humanidad únicamente a través de sus miembros, de su Iglesia. La Iglesia, como comunidad de los redimidos, y cada uno de sus miembros han sido llamados a dar cuerpo y vida en la tierra al Hombre-Dios hasta que él vuelva; sin esta cooperación de los miembros de Cristo, la encarnación no haría realidad el sentido que tiene [18]. Existe, como es obvio, una diferencia entre la humanidad individual y concreta del Hijo de Dios y su «cuerpo místico», compuesto de muchos hombres concretos. No obstante, el decreto de redención y divinización apunta a una unidad misteriosa que no solamente puede llamarse final u operativa, sino también, aunque en un sentido misterioso, ontológica. De no existir entre cada cristiano, o la Iglesia, y el Hombre-Dios relación ontológica alguna, fundamento de la cual es la unión hipostática, el hecho mismo de la encarnación resultaría incomprensible. La razón de esto no habría que buscarla en lo trascendente del misterio de Dios, sino en un vaciamiento de sentido motivado por nuestra afirmación.

Si a lo dicho añadimos que en todo el decreto de la redención ésta se realiza de modo que los mismos hombres redimidos llevan a la humanidad la fuerza redentora de Cristo, puesto que son verdaderamente miembros de Cristo, se nos abre súbitamente una nueva perspectiva sobre el misterio de la maternidad divina. Podemos hallar para ella una categoría más amplia, más universal. Ser madre del Hijo de Dios encarnado está en la línea de los miembros encargados de comunicar al Redentor, y, a la inversa, ser miembro de Cristo está en la línea de la maternidad divina [19]. Con esto reconocemos como un hecho que en categorías teológicas la maternidad divina no se encuentra totalmente aislada y separada de todos los restantes conceptos y órdenes. Más aún, reconocemos que su sentido teológico se entiende mejor relacionándola que aislándola. Al contemplar la maternidad divina de María dentro de todo el contexto de la doctrina de la encarnación, y, por tanto, también de la doctrina de la gracia y de la eclesiología, se realiza la aspiración del principio básico: captar una realidad lo más amplia posible mediante una idea lo más simple posible.

El pensamiento queda estructurado como sigue. El Hijo de Dios se hace hombre para hacer partícipe al hombre de su divinidad mediante su humanidad. Este hacerse hombre encuentra una nueva dimensión en el hecho de haber llamado a los hombres a cooperar en la divinización, puesto que ésta históricamente sólo se realiza mediante hombres. La participación en la humanidad del

[17] P. Sánchez-Céspedes SJ, profesor de teología bíblica en la Universidad Pontificia Comillas, pone a su libro *El misterio de María. Mariología bíblica.* I: *El principio fundamental* (Santander 1955) el subtítulo: *Cristo y María, un solo principio redentor.* Este es el principio fundamental que se defiende a lo largo de todo el libro. María es denominada, entre otras cosas, «principio convivificador, conresucitador y conglorificador» (p. 225).

[18] Esto no se dice como condición real al nivel de la causa eficiente, sino como descripción de una ordenación real de Dios.

[19] Decimos solamente: «está en la línea». Aquí, en efecto, no es posible una descripción ontológico-conceptual más precisa, puesto que desconocemos la ontología de la relación entre cuerpo físico y cuerpo místico.

Cristo histórico y la cooperación en la humanidad del Cristo místico constituye una unidad que no puede deducirse de ningún tipo de conceptos metafísicos, sino que se encuentra únicamente en la revelación. Así se pone de manifiesto (puede descubrirse por raciocinio) que la maternidad divina de María es explicable precisamente con estas categorías reveladas. Ningún mariólogo pone en duda que la maternidad de María pertenece a los sucesos salvíficos humanos (en realidad no pertenecería, o sólo indirectamente, si María fuese, en un sentido trascendente, «un solo principio con Cristo»). Ahora bien, lo primero que nos enseña la revelación es que sólo hay un camino, una categoría de salvación: la encarnación de Cristo y la participación en su humanidad. De existir a este nivel universal otra categoría para María sola, la revelación habría hablado de ella, o esta categoría no nos afectaría. De todos modos, no es necesario establecer una nueva categoría por razón de la maternidad divina. La maternidad divina se nos presenta más bien como la participación suprema y más real en la humanidad de Cristo y como la suprema cooperación en la obra redentora. Cristo ha escogido para su encarnación el mismo camino que para la incorporación de toda la humanidad: la llamada a la cooperación humana en su obra divina. La maternidad de María se revela como la esencia de esta cooperación. Maternidad significa, en el sentido más general, acción que se sigue de concebir. La mujer sólo llega a ser madre por medio del varón. Ha de recibir el semen fecundante, no puede producirlo por sí misma. Sólo una vez que lo ha recibido en su propia naturaleza está capacitada para que el niño se forme dentro de ella. Este es el símbolo que se funde en María con el misterio redentor. Por llena de gracia —*kejaritomene*—, concibió por obra de Dios. Su fe hizo de su concepción un acontecimiento rebosante de gracia. Ahora bien, su Hijo era el redentor del mundo, y participar por la fe en su humanidad se llama redención, divinización. El poder de Dios la capacitó para formar dentro de ella a ese Hijo. Con esto se manifiesta un doble hecho: la maternidad de María, por ser participación suprema en la humanidad de Cristo, supone la máxima plenitud de gracia y de redención; a la vez y en analogía con el prototipo de su maternidad, la gracia y la redención tienen un carácter maternal con respecto a Cristo, con respecto a la paternidad del Padre. De esta manera, María ilumina la esencia más íntima de la redención, al igual que la redención explica la esencia teológica de su maternidad. De ahí que para nosotros la expresión teológicamente más formal del principio mariológico básico sea: *María es quien ha recibido la máxima participación en la humanidad de Cristo.* Esto no lo entendemos en un sentido «puramente físico», sino como el modo de distribución de la gracia, lo que hace que la fórmula posea una identidad real con la «María es la llena de gracia».

No pretendemos que de esta fórmula se deduzca necesariamente —y con independencia del orden salvífico concreto— la maternidad divina de María, pero gracias a ella se explica el sentido de su maternidad divina en conexión con la doctrina de la encarnación y con la soteriología. Y, a la inversa, el hecho de que la encarnación se realizara en una madre humana corresponde con exactitud a la estructura general del orden salvífico, constituido de un modo semejante en su raíz y en su desarrollo.

En esto se incluye evidentemente (puesto que hemos partido de una categoría bíblica) que la maternidad de María fue una concepción histórico-salvífica y redentora. María constituye el caso supremo del proceso redentor, y, por tanto, puede decirse también, *como consecuencia,* que María es la primera de los redimidos (Rahner). Esta recepción de la gracia suprema, que es a la vez donación de Cristo al mundo, se equipara a la misión de la Iglesia en el desarrollo de la redención. De ahí que pueda decirse por *antonomasia* que María es el

prototipo (o la realización perfecta) de la Iglesia (Semmelroth). En este mismo sentido puede explicarse la calificación de María como nueva Eva, por más que esta imagen, más bien difusa en la revelación, no sea teológicamente concluyente. Las fórmulas concretas restantes, tales como María madre del Mesías (Dillenschneider), María madre de Dios en el sentido histórico concreto (Bover), dicen materialmente lo mismo, pero desde un punto de vista teológico-especulativo son menos formales. Las fórmulas que unen la maternidad divina de María con su maternidad espiritual con respecto a los hombres (Roschini, García Garcés) engarzan un aspecto primario con uno secundario [20] y son, por tanto, formalmente imperfectas.

En las líneas que siguen intentaremos mostrar la vinculación existente entre los dogmas marianos y nuestro principio fundamental.

Puesto que hemos encontrado este principio basándonos en la maternidad divina revelada, no diremos, como quedó ya mencionado, que aquél exige ésta, sino que la maternidad divina es la primera y la más perfecta expresión y realización del principio básico. A la vez puede demostrarse, por una especie de prueba conceptual, que la maternidad divina no solamente realiza de una manera fáctica y relativa el concepto de «participación en la humanidad de Cristo», sino que lo hace en el modo más absoluto que puede imaginarse. La participación de los redimidos en la humanidad de Cristo es un misterio. Nosotros, por razón de la categoría mistérica de la revelación, no la llamaremos simplemente «metáfora» o «analogía», sino que en una categoría ontológica, propia de la revelación sobrenatural, diremos que es verdaderamente «unívoca» [21]. A pesar de ello, sigue siendo cierto que la participación de los cristianos en la humanidad de Cristo no es del mismo tipo que una participación a nivel natural. Si la proyectamos a nivel natural, hemos de hablar realmente de metáfora.

Sin embargo, la participación de María en Cristo fue de tal categoría, que también a un nivel natural puede emplearse la palabra en un sentido unívoco; más aún, adquiere el mayor contenido de verdad que puede imaginarse [22]. María no «sólo» tuvo la máxima participación en la humanidad de Cristo de una manera físico-sobrenatural, sino también de un modo físico-natural. En este punto hemos de examinar, no obstante, nuestra conciencia metafísica para ver si hemos de ratificar este «sólo», si realmente la categoría natural-«carnal» es superior a la sobrenatural-«espiritual». ¿No fue María «más dichosa por haber recibido la fe de Cristo que por haber concebido la carne de Cristo»? [23]. De nuevo tenemos que responder que si la participación natural en Cristo —participación que integra la sobrenatural— no tuviera por sí misma un valor superior y más intensivo, entonces la encarnación como tal hubiera sido en definitiva inútil, e igualmente la inmolación cruenta del cuerpo de Cristo en la cruz. Aquí fallan precisamente nuestras categorías exclusivamente metafísicas [24], y sólo nos sirven las categorías de la revelación. Partiendo, pues, de éstas, afirmamos que el hecho de que María fuera también la madre física de la humanidad individual

[20] Llamamos secundario al aspecto de la maternidad espiritual sobre los hombres, porque —en nuestra opinión— no se da sin más con la predestinación de María a ser Madre de Cristo, sino que se sigue de su plenitud de gracia como Madre de Dios.

[21] De lo contrario, habría que preguntarse si hay que tomar en serio toda la cristología, si la eucaristía es una metáfora, etc.

[22] En cuanto que sólo en el concepto de la maternidad personal está integrado también el de la maternidad espiritual.

[23] «Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi» (Agustín, *De s. virg.*, 3: PL 40, 398).

[24] Esto quizá únicamente porque sabemos demasiado poco sobre la «naturaleza humana», la materia y el espíritu.

e histórica de Cristo le confiere la suprema participación en la humanidad de su Hijo, suprema también desde la perspectiva de la gracia. Nuestro principio básico expresa, por tanto, la verdad histórico-salvífica más íntima: la de la maternidad divina.

A esta participación perfecta en Cristo corresponde, como consecuencia necesaria, la mayor plenitud de gracia que un hombre después del pecado original puede imaginar. Por tanto, María es con seguridad la que más gracia tiene de todas las criaturas. En esta línea de la plenitud de gracia se integran los dogmas de la santidad perfecta de María, de su preservación del pecado original y de su glorificación en el cuerpo. Con todo, tampoco aquí podemos hablar de una consecuencia metafísicamente necesaria por la sencilla razón de que de la metafísica del orden de la gracia únicamente conocemos lo que Dios nos ha revelado. Pero, en todo caso, es matemáticamente correcto decir que (si la gracia de María debía producir todos los efectos santificantes imaginables) esto debía extenderse desde la concepción inmaculada hasta la asunción. Pero que esto de hecho se realizara así con la participación suprema en Cristo es un decreto de Dios que con seguridad sólo conocemos por la fe. Ahora bien, una vez seguros de estas verdades de fe, advertimos que son consecuencias de la participación maternal y suprema en la humanidad de Cristo.

Una consecuencia que se desprende, por el contrario, de presupuestos teológicos conocidos es que participación en la humanidad de Cristo significa incorporación a su obra redentora. Esta pertenece, en efecto, a las categorías generales de la doctrina de la encarnación y de la redención. María es, entre todos aquellos que participan en Cristo, quien más íntima y universalmente está vinculada a la obra redentora. Lo fundamental queda expresado en la expresión «de María nació el Redentor». Con esto se ha dicho todo, pero sólo en germen; de ahí podrán explicitarse varias consecuencias en el orden de la gracia. Para descubrirlas se encuentran a nuestra disposición las categorías universales de la soteriología y de la eclesiología, y sería teológicamente injustificado abandonar estas categorías y modelarse otras que únicamente fueran aplicables a la relación singular de María con Cristo. Tales categorías adolecerían, en primer lugar, de una falta de base en la revelación, y en segundo lugar, oscurecerían el hecho de que Dios ha planeado la encarnación de Cristo y la continuación de su obra redentora según un mismo esquema.

Nos queda aún por examinar la triple verdad de fe de la virginidad antes del parto, en el parto y después del parto. La concepción virginal y el nacimiento de Cristo son primariamente verdades cristológicas. Como tales, iluminan el hecho de que la maternidad de María no puede ser considerada de otra manera que como su participación graciosa en Cristo. De ahí su concepción, obra exclusiva de Dios; de ahí un nacimiento que no corresponde al destino femenino universal, sino que revela con su integridad el orden de redención y de gracia al que pertenece. La virginidad permanente es, sin embargo, una verdad puramente mariológica, y no tiene el carácter de una consecuencia estrictamente necesaria. Pero a su vez revela, como verdad de fe, que la maternidad de María es un acontecimiento de la participación graciosa en Cristo. Por ello representa la suprema unidad personal con Cristo, sellada (lo que no ocurre en una maternidad natural) con la virginidad permanente, es decir, con la entrega exclusiva a Cristo. Todo el dogma del triple aspecto de la virginidad transparenta a la vez el hecho básico de que la participación de María en Cristo ha recibido de la maternidad física una realización específicamente corporal. El dogma de la glorificación corporal hay que situarlo también en esta línea.

Merced al principio básico de que María es quien ha recibido la máxima participación en la humanidad de Cristo es posible integrar en una unidad llena

de sentido todas las verdades marianas y, a la vez, situarlas en la relación formalmente más correcta con las verdades englobantes de la encarnación y la redención.

Aparte del principio fundamental, algunos tratados aluden a ciertos principios de mariología llamados secundarios [25]. Roschini establece la siguiente clasificación: A) Principios secundarios universales: 1) el principio de la singularidad trascendente de María; 2) el principio de la conveniencia; 3) el principio de la eminencia en comparación con otros santos; 4) el principio de la analogía o de la semejanza con Cristo. B) Principios secundarios particulares: 5) el principio de la «recirculación» [26]; 6) el principio de la asociación de María con Cristo; 7) el principio de la solidaridad de María con la humanidad.

J. Bover, con el principio fundamental de la maternidad redentora de Roschini, cuenta como demostrativos los principios «particulares» y como directivos los tres principios «universales»; con ello ha logrado una clasificación teológicamente más feliz que la de Roschini. A los principios directivos añade él el principio «límite» (p. 411), que toma expresamente de las matemáticas: la grandeza de María es un valor límite al que nuestras afirmaciones no llegarán nunca por mucho que se acerquen. El principio límite tiene también un papel negativo en lo referente «a los atributos esencialmente incomunicables de la divinidad, señaladamente la aseidad y la infinidad propiamente dicha» [27].

El hecho de que el lema «De Maria numquam satis» y la verdad teológica fundamental del papel solidario de María con la humanidad entera se encuentren el uno junto al otro como principios secundarios es algo más que un preciosismo. Los cuatro principios llamados por Roschini universales no han de servir precisamente como principios cognoscitivos heurísticos, porque conducirían a una inflación de afirmaciones teológicas sin apenas base bíblica. Mucho mejor es el caso de aquellas fórmulas que aplican simplemente a la mariología categorías teológicas más universales (principios quinto al séptimo). Este es el camino acertado. En realidad basta con un único principio secundario: más allá del patrimonio de la fe, lo que hay que decir sobre María es aquello que se desprende con claridad de los dogmas y del principio fundamental y está en armonía con el conjunto de la teología. Un ejemplo para aclarar esto: el «principio límite» *de Maria numquam satis* (sobre María nunca lo suficiente) llevó a atribuirle todos los carismas posibles. Ahora bien, según la teología común, tales carismas están encaminados a la construcción del cuerpo de Cristo, al cumplimiento de sus tareas. Lo acertado será, por tanto, suponer (pues no es más que una suposición) que María recibió aquellos dones carismáticos que eran importantes para el cumplimiento de sus tareas de Madre de Dios [28].

La elaboración y la fundamentación del principio básico hizo necesaria una consideración teológico-especulativa de toda la doctrina sobre María. Pero no por ello resulta superfluo analizar ahora la vida de María desde un ángulo histórico-salvífico.

[25] G. Roschini, *Mariologia,* 338-379; *Sacrae Theologiae Summa* III, 333-336; J. Bover, *Los principios mariológicos* (Madrid 1944) 11-33 (diferencia entre principios demostrativos y principios directivos, p. 32).

[26] La «recirculación» es el pensamiento soteriológico básico de Ireneo: por un efecto exactamente contrario al del camino por el que ha llegado el pecado al mundo (desobediencia de Eva), le trajo Dios la salvación (obediencia de María).

[27] J. Bover, *loc. cit.,* 26.

[28] Es significativo que la Escritura no nos refiera más que un único acontecimiento carismático en la vida de María: la visita del arcángel.

SECCION TERCERA

MISTERIOS PREVIOS A LA MATERNIDAD

1. *Predestinación de María*

En sentido estrictamente «histórico», deberíamos comenzar considerando el misterio de la concepción de María. No obstante, en la especulación teológica se acostumbra estudiar toda su vida bajo la doctrina de la predestinación. Este es el motivo de que también nosotros comencemos por este tema [1].

En la bula *Ineffabilis Deus,* con la que Pío IX definió la inmaculada concepción de María, se encuentran las palabras: «De ahí que también la Iglesia aplique a María, en el rezo de las horas y en la celebración de la sagrada eucaristía, las mismas palabras con las que la Sagrada Escritura habla de la sabiduría increada y describe su origen divino y las refiere a su origen. Su creación fue, en efecto, decretada por Dios a la vez y en el mismo decreto que la encarnación de la sabiduría divina» [2]. Y el Vaticano II habla de la bienaventurada Virgen, «que, a una con la encarnación de la palabra divina, fue predestinada desde la eternidad como madre de Dios» (*Lumen gentium,* n. 61). Según Bonnefoy, esta doctrina de que María había sido predestinada en el mismo decreto divino de la encarnación fue desarrollada por los teólogos escotistas [3].

Con esto se indica ya la existencia de cierta polémica sobre la cuestión. En realidad, todos los estudios sobre este tema se enfrentan expresamente con el problema del «motivo de la encarnación». ¿Se hubiera encarnado el Hijo de Dios si Adán no hubiera pecado? La escuela escotista da una respuesta afirmativa. Según ella, Cristo fue predestinado por Dios de una manera absoluta y con anterioridad a la previsión del pecado de Adán. Según la escuela tomista, por el contrario, la encarnación fue decretada «después» de la previsión del pecado. Esta diferencia parece ser de importancia para la mariología. En efecto, si la encarnación fue decretada por Dios sin tener en cuenta el pecado original, se concluye que también María fue predestinada «en el mismo decreto» y sin tener en cuenta ese pecado. Este problema nos ocupará cuando hablemos de la concepción inmaculada de María.

[1] Bibliografía: G. M. Roschini, *Dizionario di Mariologia* (Roma 1961) 395-401, con bibliografía; J. F. Bonnefoy, *The Predestination of Our Blessed Lady,* en J. B. Carol, *Mariology* II (Milwaukee 1957) 154-176 (muy especulativo); *Alma Socia Christi,* vol. 3 (Roma 1952).

[2] «... ad illius Virginis primordia transferre, quae uno eodemque decreto cum divinae sapientiae incarnatione fuerant praestituta» (A. Tondini, *Le encicliche mariane,* Roma ²1954, 32). Cf. la constitución apostólica *Munificentissimus Deus,* con la que Pío XII definió la asunción corporal de María: «Dei Mater, Jesu Christo inde ab omni aeternitate, uno eodemque decreto praedestinationis arcano modo coniuncta...» (AAS 42 [1950] 768).

[3] J. F. Bonnefoy, *The Predestination,* 173: «Los decretos relativos a Cristo y a su Madre son tan inseparables que dio pie a que algunos teólogos escotistas llegasen a afirmar que Cristo y María fueron elegidos primero por Dios en un único decreto. La bula *Ineffabilis Deus* confirmaba esta doctrina...».

El motivo de que nos planteemos el problema de la predestinación de María, a pesar de que aparentemente se trata de una cuestión puramente especulativa, tiene una explicación esencialmente histórico-salvífica. Desde una perspectiva de teología general, no podemos prescindir del tema de la predestinación, puesto que es una realidad. Tampoco debe asustarnos una terminología inevitablemente antropomórfica, pues conocemos sus límites y su valor relativo. Por otro lado, y precisamente por razón de esos límites, plantearemos únicamente aquellas cuestiones que tengan relación con la historia salvífica revelada y que puedan ser juzgadas a la luz de ésta.

Por lo que se refiere a Cristo, la Sagrada Escritura habla expresamente de un decreto divino. La carta a los Efesios habla de nuestra elección en Cristo antes de la fundación del mundo (1,4), de nuestra predestinación al estado de hijos por Cristo (1,5), del «misterio de su voluntad según el amoroso designio que se formó él libremente en Cristo para llevarlo a cabo en la consumación de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra, todo en él. En él hemos sido agraciados también con la herencia, predestinados según el propósito de aquel que todo lo ejecuta conforme al deseo de su voluntad» (1,9-11). El «misterio de Cristo» es «la economía del misterio oculto en Dios desde la eternidad» (3,9), «conforme al designio eterno, llevado a cabo en Cristo Jesús, Señor nuestro» (3,11). Palabras análogas se encuentran en Col 1,26s; 1 Pe 1,20 llama a Cristo «predestinado para eso antes de la creación del mundo, y revelado al final de los tiempos».

Así, pues, está justificado bíblicamente hablar de un decreto divino de encarnación. Pero aquí se separan los caminos especulativos. Según unos, Dios, al decretar en concreto la encarnación de su Hijo mediante una madre humana, predestinó virtualmente a María en el mismo decreto como madre vinculada íntimamente a él. Y la escuela escotista añade: y esto virtualmente «antes» de la previsión del pecado de los hombres; es decir, que predestinó a Cristo como el rey absoluto de la creación y a su madre como reina [4]. Esta especulación metafísica afirma además que María, como Madre de Cristo, pertenece al *ordo hypostaticus,* y por lo mismo su predestinación es única y esencialmente distinta de la predestinación de los restantes redimidos [5].

Ahora bien: ¿es desde esta perspectiva como hemos de plantear el problema? Es decir, ¿conseguimos realmente un conocimiento teológico a base de un análisis de todos los *signa* de los decretos divinos que pueden distinguirse *lógicamente?* Nos está permitido presuponer como un dato bíblico la predestinación de Cristo en cuanto cabeza de la humanidad y de la creación, y esto al margen de toda hipótesis tomista o escotista [6]. Tal hecho no debería separarse del de la maternidad de María. *Dado que* la encarnación *debía ser* tal que hi-

[4] Cf. *ibid.,* 160-165.

[5] Cf. G. M. Roschini, *Dizionario,* 396s; M. J. Nicolas, *De transcendentia Matris Dei,* en *Maria et Ecclesia* II (Roma 1959) 73-87.

[6] Ef 1,10 dice de la *anakephalaiosis,* el papel que Cristo tiene como cabeza de todo lo creado, que es un misterio de la voluntad de Dios. Pero el contexto, en concreto desde 1,7, es la redención. También en la carta a los Colosenses se habla primero (1,14) de la redención y luego se afirma de Cristo: «El es la imagen del Dios invisible, nacido antes que toda criatura, pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre. El es modelo y fin de todo lo creado, él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia. El es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. El es el principio, el primero en nacer de la muerte, para tener en todo la primacía» (1,15-18). Difícilmente puede negarse que este texto ofrece un punto de apoyo a la suposición de que Cristo no fue predestinado como el redentor *a posteriori* de una humanidad caída, sino como la cabeza universal por antonomasia.

ciera a Cristo cabeza de la humanidad y le incorporase a ella, esta encarnación debía realizarse mediante una madre humana. Imaginar lo segundo sin lo primero no corresponde a la perspectiva de la revelación. Decir que Dios en su pensamiento ha destinado *primeramente* a Cristo y a María y *después* a los restantes redimidos no parece ser el modo más acertado de estructurar el proceso teológico.

¿Cuál es entonces la importancia de la afirmación de que María fue predestinada por el mismo «decreto» que su Hijo, afirmación que aparece en dos lugares tan importantes como los documentos definitorios (cf. nota 2)? Aunque estas afirmaciones no son definiciones de fe, tienen una gran autoridad para la teología. Creemos además que la fórmula tiene su puesto dentro de nuestra exposición. La circunstancia de que María fue predestinada por el mismo decreto que su Hijo significa que el decreto de la encarnación de Dios no fue un decreto mitológico, por el que la humanidad de Cristo habría «caído del cielo». Fue un decreto histórico-salvífico y eclesiológico por el que Cristo como hombre tuvo su origen en la humanidad misma y por el que se incorporó física y sobrenaturalmente la humanidad a sí mismo. Ahora bien, esto significa que el decreto de la encarnación incluye la maternidad divina y, por lo mismo, la persona de María. Afirmar que María «fue primeramente predestinada a ser madre de Dios y sólo secundariamente a la gracia y a la gloria», o que la predestinación de María a ser madre de Dios se diferencia esencialmente de la predestinación normal de los restantes redimidos a la gracia y a la gloria, sería algo conceptualmente exacto; pero, aislado y sin contexto, oscurece otras vinculaciones más importantes.

Digamos, por tanto, positivamente, que Dios predestinó para su Hijo una encarnación histórico-eclesiológica. Con ello predestinó, en el mismo decreto, a una madre humana que, en virtud de su maternidad, fue la primera en recibir (por ser madre corporal) esa incorporación a Cristo, y ello de una manera eminente. María, por lo mismo, fue la primera en ser incluida en una relación divinizante con Cristo, y ello también de una manera inminente (con una proyección íntima y personal hacia la unión hipostática [7]). El término «trascendencia», aplicado a la situación salvífica de María por razón de su predestinación, está justificado y es exacto si no insinúa un «orden superior» radicalmente distinto, sino un grado superior a todos los demás dentro del mismo orden. En este contexto hay que mencionar la afirmación de la bula *Ineffabilis* de que María ha sido preservada del pecado original, y, por tanto, redimida, «de un modo preferente» [8]. Así hace notar Nicolas, con mucha razón, que la Iglesia es la comunidad de todos los que han recibido la gracia de Cristo-Cabeza, que

[7] La pregunta de si María pertenece al orden hipostático internamente o sólo externa y reductivamente encuentra una acertada respuesta especulativa en la obra de J. M. Nicolas, que afirma el hecho y el modo de una pertenencia «interna». Sobre ello hay que advertir tan sólo que, según el autor de estas distinciones, Cayetano (cf. *ibid.*, 77s), la expresión se refiere exclusivamente a aquel que se encuentra en una relación de unión hipostática con Dios, es decir, Jesucristo (al igual que al orden de la gracia pertenece todo aquel que se encuentra con Dios en relación de gracia). Nicolas, por el contrario, amplía la expresión a «todo el orden de las cosas creadas, construido y fundamentado sobre esta manera de comunicación de Dios a la creación» *(ibid.*, 85), y en este orden puede ser incluida, por tanto, internamente María. Pero ¿aporta esta ampliación terminológica alguna ventaja teológica?

[8] «Omnes pariter norunt... sacrorum antistites... palam publiceque profiteri, Sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam, ob praevissa Christi Domini Redemptoris merita numquam originali subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam» (Tondini, *op. cit.*, 40).

la gracia de María tiene su origen en la gracia de Cristo y que, por tanto, María no está fuera de la Iglesia ni por encima de ella, sino que es su primer y más privilegiado miembro, un miembro que posee frente a los demás cierta prioridad y anterioridad de naturaleza; más aún, la Iglesia accede en María al orden hipostático [9]. La predestinación de María es, pues, una con la de Cristo, pero no constituye, según categorías teológicas válidas, un *ordo a se* ni es «con Cristo un solo principio redentor» [10]; en ella ha sido más bien predestinado con la predestinación de Cristo todo el *ordo* de los redimidos y, a la vez, ha sido llevado a su suprema culminación individual.

Resulta obvio que con la predestinación de María a una maternidad eclesiológica [11] fuera predestinada toda su existencia cristocéntrica, cuya síntesis hemos esbozado en la sección anterior, al hablar del principio fundamental. Según esto, el «contenido» de la predestinación de María puede ser considerado, si se quiere, como el principio mariológico fundamental. Este tendría entonces el carácter de una disposición divina. Cabe incluso decir que el decreto de la predestinación de María, si quiere ser objetivo, ha de ser principio fundamental. Sin embargo, en lo referente a su contenido no hemos conseguido de antemano nada, puesto que la formulación del contenido de este decreto es también una labor teológica.

¿Hay algo que decir, finalmente, desde un punto de vista histórico-salvífico sobre la predestinación «absoluta» de Cristo (también en el caso de no haber existido pecado), sobre su «primacía absoluta»? La respuesta sería que un planteamiento bíblico e histórico-salvífico incluye necesariamente ambos aspectos y que su separación es puramente lógica. Esto únicamente puede ser considerado como pérdida o como renuncia en el caso de que una lógica puramente conceptual haya conseguido un influjo excesivo sobre la teología. Sin duda que, según la Escritura (cf. nota 6), hay que considerar siempre a Cristo como el Señor de la creación absolutamente predestinado. Pero esta creación es conocida no como libre de pecado, sino como pervertida, y, por tanto, aquel hacia quien se orienta toda la creación es reconciliador mediante su sangre: no es *también* reconciliador, sino reconciliador como cabeza. Sería realmente insuficiente presentar a Cristo tan sólo como el redentor introducido *a posteriori* para redimir a una humanidad caída. Pero es arbitrario ante los datos de la revelación imaginarse su papel en el caso de que la humanidad no hubiera pecado. En un marco teológico legítimo, lo único que encontramos es una cabeza de la creación absolutamente predestinada *y* redentora. El carácter inescrutable del misterio del pecado es lo que hace también definitivamente inescrutable este problema.

En una teología histórico-salvífica se habla, pues, de la predestinación de Cristo y de María como de una predestinación absoluta y soteriológica, pero sin tener en cuenta para nada la polémica artificial del motivo de la encarnación.

[9] M. J. Nicolas, *op. cit.*, 87.
[10] Cf. *supra*, p. 884, n. 17.
[11] Decimos maternidad divina «eclesiológica» para designar su relación trascendental con el cuerpo místico de Cristo, sin prejuzgar con la expresión «soteriológicamente» la cuestión del motivo de la encarnación.

2. *Concepción inmaculada, plenitud de gracia e integridad de María*

a) Concepción inmaculada.

La maternidad divina de María es su participación en la humanidad de Cristo, y esto es para todo hombre la divinización redentora, un don de gracia. Un decreto divino que consiste en hacer de una persona la madre corporal del redentor ha de ser el decreto de gracia y de redención por antonomasia y el más perfecto que pueda imaginarse, el que haga de María la llena de gracia y la redimida de una manera más perfecta. Teológicamente es mejor no separar el aspecto de la maternidad divina y el de la gracia perfecta como si fueran causa y efecto, como si la maternidad divina fuese una dignidad independiente a la que como un don posterior tuviera que añadirse, desde «fuera» y con objeto de hacerla más digna, la plenitud de gracia. Una visión acertada de la encarnación nos prohíbe concebir concretamente la maternidad divina de María de otra manera que como suprema participación redentora en Cristo. Cierto que la plenitud de gracia es «consecuencia» de la maternidad, pero no por razones externas de decoro, ni solamente como una necesidad moral, como si Dios «hubiera necesitado dos decretos» para hacer a María su madre y la llena de gracia. La plenitud de gracia es más bien el fruto interno y necesario de la maternidad, puesto que ésta significa la incorporación a Cristo. La hipótesis de una maternidad «puramente fisiológica», que en consecuencia no sería tampoco formalmente santificante, no posee fundamento teológico alguno. Cierto que puede hablarse con razón de la maternidad de María y de su gracia en analogía con el carácter bautismal del cristiano y de su gracia, y que en el caso del bautismo se puede pensar realmente la producción del carácter sin la presencia de la gracia. Sin embargo, en la maternidad de María se trata del principio de la gracia, de la redención. Y esto no solamente en el sentido de que dio a luz al Salvador, sino también de que precisamente en forma de maternidad acogió al redentor y aceptó la redención. Supuesta la omnipotencia divina, este principio de la redención activa y pasiva no podía fracasar; menos sentido tiene aún imaginar que Dios hubiese negado precisamente en el principio de la redención el «principio de la redención» y que no hubiera querido dar a María la más íntima participación en la humanidad de Cristo.

La maternidad de María significa, por tanto, la gracia suprema. Esta es, como designio divino, eterna, pero su realización en María es temporal; es decir, la plenitud de gracia de María fue produciendo gradualmente los efectos temporales correspondientes [12]. El primero de los efectos de una gracia y de una redención eminentes fue la preservación de María del pecado original.

α) Lo primero que se trató históricamente (cf. *supra,* pp. 875s) no fue, sin embargo, la concepción inmaculada de María, sino la ausencia de pecado a lo largo de su vida. Ya vimos que esta ausencia de pecado no apareció al principio como un fruto necesario de su maternidad; pero, en todo caso, no después de Ambrosio se cayó en la cuenta de la necesidad de esta conclusión. La razón de que el problema sobre la exención del pecado original no se hubiera planteado antes hay que buscarla en que aún no se había desarrollado plenamente la doctrina sobre este pecado, lo que tuvo lugar en la polémica con los pelagianos [13]. Pero fue precisamente esta polémica el motivo de que no se pensara en una concepción inmaculada de María. Cierto que Agustín escribe las conoci-

[12] Sobre el carácter histórico de la gracia, cf. MS IV, 912ss.

[13] Sobre el desarrollo histórico de los dogmas, cf. A. Gaudel: DThC XII (1933) 317-606.

das palabras: en honor del Señor, no quiero que María quede incluida en lo más mínimo cuando se habla del pecado, «pues ¿de dónde sabemos nosotros qué plus de gracia recibió para superar absolutamente el pecado aquella a quien le fue concedido concebir y dar a luz a Jesús, de quien es seguro que no tuvo ningún pecado?» [14]. Por otro lado, a la objeción de Julián de Eclana: «Por la condición de su nacimiento (en pecado original) entregas a María al diablo», Agustín responde: «No entregamos a María al diablo por razón de la condición de su nacimiento; y esto precisamente porque esa condición fue suprimida por la gracia de un nuevo nacimiento» [15]. Agustín supone, pues, en María la *conditio nascendi* del pecado original. Detrás de ello se oculta la creencia de que el factor transmisor del pecado original es el placer sexual del acto generacional, inexistente únicamente en la concepción virginal y sobrenatural de Cristo [16]. Esta posición de la mayor autoridad teológica de la Antigüedad mantuvo bloqueado durante siglos en Occidente el desarrollo de la cuestión. En Oriente, si bien se rechazó el pelagianismo, la doctrina del pecado original no adquirió un desarrollo conceptual tan grande como en Occidente. Tampoco allí se planteó expresamente la cuestión de la ausencia en María del pecado original, aunque existen algunos textos bastante categóricos en afirmar la ausencia de pecado en María [17].

En Occidente tuvo lugar el siguiente proceso. Con motivo de la fiesta litúrgica de la Concepción de María (aceptada en Oriente sin precisión dogmática y en Inglaterra a partir del siglo XI) empieza a discutirse el contenido de esta fiesta, y es entonces por primera vez cuando Eadmero, un discípulo de Anselmo, enseña expresamente que la concepción de María está libre del pecado original [18]. El siglo XII trae la gran controversia contra la fiesta y el misterio que representa, y hasta finales del siglo XIII los nombres importantes se encuentran del lado de los adversarios de la doctrina, entre ellos Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino [19]. Duns Scoto (con Guillermo de Ware y Raimundo Lulio) se decide a favor. A esta decisión sigue la larga y dura polémica entre dominicos y franciscanos, que en 1439 llevó a la definición del Concilio de Basilea de que todos debían aceptar la concepción inmaculada como conforme a la fe católica y a la Escritura y que no estaba permitido enseñar ni predicar lo contrario [20].

[14] *De nat. et gr.*, 36, 42 (PL 44, 267): «(Excepta itaque sancta virgine Maria), de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parare meruit quem constat nullum habuisse peccatum?...».

[15] *Op. imp. c. Jul.*, 4, 122 (PL 45, 1417.1418): «Jul.: Tu ipsam Maria diabolo nascendi conditione transcribis.—Aug.: Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi».

[16] Cf. *Op. imp. c. Jul.*, 6, 22 (PL 45, 1533): «Aut ergo ipsa (concupiscentia carnis, per quam jactus carnalium seminum provocatur) vitium est, si nulla fuit ante peccatum, aut ipsa sine dubio est vitiata peccato; et ideo ex illa trahitur originale peccatum». Inmediatamente antes se dice expresamente de María: «Maria quidem mater eius, de qua carnem sumpsit, de carnali concupiscentia parentum nata est; non autem Christum sic ipsa concepit, quem non de virili semine, sed e Spiritu Sancto procreavit» *(ibid.)*.

[17] Cf. Andrés de Creta, *Hom. I in Nat. B. Mariae:* PG 97, 813C-816A.

[18] *Tractatus de conceptione sanctae Mariae:* PL 159, 301-318, esp. 304-306.

[19] Para una exposición detallada, cf. X. Le Bachelet, *Inmaculée Conception (IV) dans l'Église latine après le Concile d'Ephèse:* DThC VII (1922) 979-1218 y los tratados sobre mariología, como el de G. M. Roschini, *La Madre de Dios* II (Madrid ²1958) 45-69 y M. Schmaus, *Dogmatik* V (Munich 1955) 204-211.

[20] Cf. DThC VII, 1113; Mansi, XXIX, 182s.

A este Concilio le faltaba ya en aquel momento la autorización papal; de ahí que no pudiera hablarse de un dogma definido y que la discusión continuara. En 1439, Sixto IV prohibió que se presentara una u otra opinión como herética o pecaminosa (DS 1425s). El Concilio de Trento se planteó también esta situación y declaró que «no es intención incluir en este decreto, en el que se habla del pecado original, a la bienaventurada e incontaminada virgen y madre de Dios, María» (DS 1516); por el contrario, se renuevan las prescripciones de Sixto IV. Pero la polémica no ha terminado y provoca nuevas intervenciones de los papas. Con Paulo V se rompe el equilibrio entre ambos partidos y se prohíben los ataques a la doctrina de la concepción inmaculada [21]. Los últimos pasos del proceso son la fijación, por obra de Alejandro VII (1661) [22], del sentido o del objeto exacto de la fiesta litúrgica, su extensión a toda la Iglesia por Clemente XI (1708) [23] y, finalmente, la definición de Pío IX, el 8 de diciembre de 1854, mediante la bula *Ineffabilis Deus* [24]. En la introducción de este documento se proclama la predestinación eterna de María a la maternidad divina, a la santidad perfecta y a la incontaminación de pecado original. A continuación, y de una manera sumaria, se atribuye a la Iglesia, arrancando de los tiempos más antiguos, la fe en este privilegio. Se hace una alusión especial a lo realizado por los papas: fomento del culto, fijación del objeto de la fiesta, prohibición de la doctrina contraria. El documento comenta seguidamente algunos pasajes bíblicos que pueden ofrecer una referencia a este misterio, y en primer lugar el protoevangelio. Se recuerda la antítesis Eva-María de los Padres y finalmente se constata el asentimiento de la Iglesia presente, de los pastores y de los fieles. La fórmula de la definición (a la que siguen en el documento peticiones de oración) es la siguiente: «Para honor de la santa e individua Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y aumento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra propia, declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, por gracia y privilegio singular de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original, ha sido revelada por Dios y, por tanto, debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles» (DS 2803).

β) El núcleo de la anterior oposición contra esta doctrina —prescindimos de otras razones secundarias— era el temor de que exceptuando a María del pecado original quedara rota la doctrina de la necesidad universal de redención. De ahí que ello obligara a la necesidad de elaborar una explicación que, a pesar de su privilegio, subordinara también a María a la redención de Cristo. Esta explicación se encuentra, en efecto, en la cláusula de la definición misma de que María fue preservada del pecado original «en previsión de los merecimientos de Cristo». Aquí podemos encontrar el punto de partida para integrar este dogma en la historia de la salvación.

María fue concebida sin pecado original porque, por su participación maternal en la humanidad de Cristo, es la llena de gracia por antonomasia. Ahora bien, su participación maternal en la humanidad de Cristo la recibió como el primer miembro de una humanidad que Cristo había venido a incorporar a sí y cuya circunstancia decisiva en esta incorporación era su necesidad de reden-

[21] DThC VII, 1172-1174; Roschini, *op. cit.*, 66-69.
[22] DThC VII, 1174s.—[23] *Ibíd.*, 1185s.
[24] Tondini, *op. cit.*, 30-57; Graber, *op. cit.*, 14-28. El documento lleva la denominación de «Litterae Apostolicae».

ción. En este sentido, la maternidad divina significó para María una gracia redentora. María es, pues, una redimida precisamente por ser, como madre, la primera elegida de la humanidad. Hablando en absoluto y potencialmente, María se encontraba en una condición similar a la de la restante humanidad después de la caída, y su gracia hay que entenderla, por tanto, únicamente como efecto de la muerte redentora de Cristo. Es, pues, válida la afirmación de que María habría nacido con pecado original si los merecimientos redentores de Cristo no la hubieran preservado de él. Esta preservación de la «mancha» original es lo que llama la bula una redención «preferente».

Tal estado de cosas es en sí sencillo y teológicamente indiscutible; no obstante, ha llevado a una polémica que dura hasta hoy. La teología metafísico-conceptual define la situación descrita como *debitum Mariae contrahendi peccatum originale,* obligación de María de estar sometida al pecado original [25]. Cayetano, el autor de este término, quiere designar con él una realidad hipotética a la que sirve de base la realidad absoluta de la pertenencia de María a la humanidad adamítica. No obstante, la tendencia paradójica de esta teología a la objetivación condujo pronto a distinciones y polémicas [26] sobre la naturaleza de ese *debitum,* de si era directo o indirecto, de si manchaba o no a María. La discusión no se ha concluido todavía, sino que se ha agudizado, por cuanto ahora se habla de *debitum* «próximo» y «remoto», o se niega todo *debitum* [27]. La argumentación fundamental arranca de la hipótesis escotista de la absoluta predestinación de Cristo y de María, independientemente del pecado y de la redención. En esta línea de pensamiento se afirma que María había sido ya predestinada como totalmente santa cuando fue decretada por Dios la ley del pecado original. Por tanto, María no estuvo nunca sometida a esta ley [28]. Lo que aquí atacamos no es la conclusión, sino el método seguido para llegar a ella, pues en teología no pueden sacarse consecuencias de unos conceptos sin verificar constantemente en la revelación el contenido de esos conceptos y de sus consecuencias. Si no queremos hacer de María un ser teológicamente aislado e independiente, «situado en medio, entre Dios y los hombres» (Roschini) y «que constituye con Cristo un solo principio redentor» (Sánchez Céspedes), es decir, un ser que la revelación no conoce, entonces será necesario contemplarla, en toda hipótesis de encarnación, como representante solidaria de toda la humanidad que Cristo incorpora a sí mismo. Esto es necesario también como exigencia de la cristología si queremos mantener una relación entre el misterio de la «asunción» de la naturaleza humana y el de la maternidad divina. Si el decreto de la encarnación se convierte en un decreto de redención (cualquiera que sea el lazo de unión entre ambos) en virtud del cual el Hombre-Dios ha de realizar esencialmente la asunción redentora de una humanidad caída, sería inconsecuente sacar de este contexto fundamental la vinculación a la humanidad en María, negando que su gracia fuera un fruto de la redención de Cristo. Por razón de la conexión que existe necesariamente entre la encarnación y la humanidad en-

[25] Cf. DThC VII, 1156-1160.

[26] Basta con leer el pasaje citado en la nota anterior, especialmente la columna 1157, para imaginarse que se está en un laboratorio de física.

[27] Todo el tomo XI de la colección de actas «Virgo Inmaculata» (Roma 1957, 512 págs.) está dedicado a la cuestión del *debitum,* y en ellas aparecen expresamente tanto la afirmación como la negación del *debitum.* Cf. también la reseña sobre la discusión, 456-499. El presidente concluyó con las palabras: «Longe maior pars convenit in hanc sententiam: 'B. Virgo Maria peccatum originale contraxisset, nisi praeservata fuisset. Dico ergo ut hoc retineamus, et unusquisque det his verbis sensum plenum'» (p. 499). Cf. más bibliografía en J. B. Carol, *Mariology* II (Milwaukee 1957) 175.

[28] Cf. J. F. Bonnefoy, *op. cit.,* 175.

tera, en el orden salvífico concreto la madre del Hombre-Dios ha de precisar la redención. La cuestión discutible de la predestinación absoluta de Cristo y de María no constituye, según eso, motivo alguno para ver nuestro problema de otro modo. Pero si afirmamos el hecho de que María fue redimida por Cristo, esto sólo puede tener su razón de ser en una fórmula condicional-irreal: María se hubiera visto sometida al pecado original si Cristo no la hubiera preservado con anterioridad de él. No vamos a examinar cómo se ha podido prescindir de esta fórmula en el marco de la fe bíblica. También el Vaticano II apunta en esta dirección, aunque sin meterse directamente en la cuestión controvertida, cuando subraya: «También ella (María) se encuentra unida a todos los hombres del linaje de Adán necesitados de redención» (*Lumen gentium,* 53). Con esto, en el fondo, queda dicho todo. Cayetano definió esta situación como *debitum contrahendi peccatum originale.* ¿Tiene sentido el objetivar el *debitum* convirtiéndolo en una «mancha» [29] y demostrar después que la fe de la Iglesia excluye de María «toda mancha de pecado original»? [30]. ¿No significa esto orientar la realidad de la fe hacia la terminología y no la terminología hacia la realidad de la fe? El término *debitum* o significa la necesidad de redención de María, y entonces no puede ser impugnado, o se le da un valor distinto en una teología exageradamente diferenciada, y entonces carece de interés [31]. Nuestra respuesta a esta cuestión es, por tanto, que María, como persona humana histórico-individual, pertenece de tal manera al linaje adamítico que en ella se hubiera hecho realidad, como en todos los hombres, el pecado original si, en el primer instante de su concepción, Dios no la hubiera preservado de él por un privilegio especial en virtud de los merecimientos de Jesucristo. Esta es la única formulación que llena las exigencias imperiosas del conjunto de la teología. El temor de que con ello caiga sobre María una «sombra» cualquiera, indigna de la madre de Dios, hay que calificarlo de injustificado. María, en efecto, no ha de aparecer como la más santa al margen de la obra redentora de Cristo, sino dentro de ella y gracias a ella.

Ahora bien: ¿qué significado positivo tiene para la teología la doctrina de la concepción inmaculada? El pasaje neotestamentario clásico sobre el pecado original, Rom 5,12-21 [32], nos ofrece lo que la fe cristiana descubrió más tarde como el sentido más profundo de Gn 3,15 y lo que la tradición entera desarrolló: la obra redentora de Cristo fue esencialmente el medio salvífico de Dios frente a la caída colectiva de la humanidad en el pecado original, y el núcleo de la obra redentora consiste en la liberación del pecado original, en la restauración de la relación filial con Dios, destruida por el pecado original. Es, pues, teológicamente consecuente reconocer en María al ser más perfectamente redimido para plantear expresamente el tema de su relación con el pecado original. La verdad es que también María debía haberlo contraído. Por otro lado, una problemática auténticamente teológica se pregunta qué efectos tuvo en orden a la ley del pecado original la perfecta participación de María en Cristo. La respuesta, en términos generales, sólo puede ser que María superó de

[29] J. F. Bonnefoy, *Marie indemne de toute tâche du péché originel:* «Virgo Immaculata» XI (1957) 48-52.

[30] No resulta extraño que J. F. Bonnefoy afirme que una tesis rechazada por la mayor parte de los teólogos queda demostrada con esta exégesis como perteneciente al viejo patrimonio de fe de la Iglesia y como corroborada formalmente por la bula *Ineffabilis.* Cf. las dos notas anteriores 28 y 29.

[31] Pero una teología aprisionada en su propio sistema conceptual no aporta utilidad ni a la fe ni a la propagación de la fe.

[32] Cf. sobre ello H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) 60-66, cuya tesis no podemos discutir aquí.

un modo perfecto el pecado original. Antes de analizar cualitativamente esta respuesta hemos de esclarecerla en un sentido «temporal» y causal. ¿Qué factor es el que ha operado la superación perfecta del pecado original en María? Si respondemos que la participación actual en la humanidad de Cristo, resultaría la hipótesis de que María fue totalmente purificada del pecado original en la concepción de Cristo (como un cristiano, a su manera, en el bautismo). Pero entonces surgiría la objeción de que María habría sido pecadora hasta la anunciación, lo cual se opondría a su dignidad como madre de Dios y, en definitiva, a la santidad de Cristo. Este es a lo largo de toda la tradición el argumento principal en favor de la santidad de María y, más tarde, en favor de su concepción inmaculada. Es un argumento de gran importancia, por más que no sea fácil comprender su fuerza probatoria interna. En primer lugar, hay que valorar acertadamente la analogía de la «contaminación» externa de la «morada» de Cristo. Luego hemos de tener presente que Cristo vino para salvar lo perdido y purificar lo impuro, de tal modo que no se vio amenazado por la impureza de los hombres. En este sentido no hubiera ido necesariamente en contra de su dignidad de redentor el haberse hecho hombre tomando carne de una madre pecadora para, de esa manera, santificar a su madre. Pero el problema cambia si se plantea formalmente con acierto la cuestión de la pureza como la disponibilidad perfecta para recibir a Cristo en una relación material y redentora plenamente personal. Tal disponibilidad es un presupuesto para esto último; un presupuesto que Dios mismo tiene que crear, que por naturaleza tiene prioridad sobre el efecto de la redención, a la que eleva, pero que en la existencia humana concreta significa a la vez una prioridad temporal. Esto quiere decir que, en la historia salvífica concreta, María tuvo que ser preparada por la gracia para poder concebir personalmente a Cristo.

Si observamos esta preparación en una perspectiva humana concreta, advertimos que cualquier pecado en María hubiera dejado un «resto», una disposición negativa en perjuicio de su perfecta disposición para recibir a Cristo. Puede realmente afirmarse que a ésta le hubiera faltado algo si la santificación de María no hubiera comenzado ya con su existencia y no hubiera repercutido en la situación de pecado original.

A esto añade otra reflexión bastante racional. Si María, por ser la que mayor participación tenía en la humanidad de Cristo, había de superar totalmente el pecado original, es razonable suponer que esto ocurriera en el instante de la transmisión del pecado original, es decir, como preservación del mismo en la concepción. Así, pues, el argumento tradicional de la pureza, bien entendido, viene a coincidir con el argumento de la teología histórico-salvífica, y resulta manifiesto que el principio de mayor alcance es el de que Dios hizo aparecer los distintos efectos de la predestinación global de María en el momento de su vida en que a cada uno temporalmente le correspondía. En una perspectiva conjunta, este principio escaparía mejor al hálito de lo mitológico que la suposición de que una María predestinada a la gracia suprema fue una pecadora corriente hasta el momento de la concepción de Cristo y que después, también retrospectivamente, «fue borrado todo».

En lo referente a la concepción de María hay que hacer todavía una última aclaración. La expresión connota ciertamente un momento temporal, pero formalmente designa una situación ontológica. Lo que transmite el pecado original no es el placer generativo ni una «partícula carnal inmunda», sino la continuidad de la naturaleza humana, que pasa de «Adán» a los padres y de éstos al hijo. La «transmisión» del pecado original consiste en la aparición de una nueva naturaleza humana individual. Esto es lo que se quiere expresar con el término de concepción: el comienzo absoluto de una naturaleza humana indi-

vidual. Con ello se afirma teológicamente de un modo ineludible la ausencia del pecado original y, por otro lado, se evitan de una vez para siempre todas las discusiones en torno a la animación del embrión, etc. La preservación del pecado original ha quedado fijada formalmente en ese *primer instante* (bula *Ineffabilis),* puesto que el pecado original se *hubiera hecho* realidad al surgir la nueva naturaleza humana.

b) Plenitud de gracia.

No necesitamos probar ya el hecho de una plenitud de gracia en María, puesto que en varias ocasiones nos hemos referido a su fundamento. La maternidad de María es en sentido soteriológico la mayor participación imaginable en la humanidad de Cristo. Nuestra tarea aquí será aclarar el contenido del concepto y con ello mostrar su significado en la historia de la salvación.

α) *¿Qué significa en sí plenitud de gracia?* Las expresiones metafóricas como «lleno de gracia» (Jn 1,14), «medida de la gracia» (cf. Ef 4,7), «infusión de la gracia», etc., traen consigo la tentación de concebir la gracia como algo cuantitativo. Una frase como: «La gracia de María supera a la de todos los ángeles y santos juntos», difícilmente escapa al peligro de una comprensión cuantitativa. Ahora bien, una comprensión de este tipo olvida la naturaleza de la gracia.

Hemos de partir del fundamento de la gracia, de la gracia increada, de la benevolencia de Dios. El efecto formal que ésta ha tenido en el hombre ha sido, según la Escritura (2 Pe 1,4), permitirle la participación en la naturaleza de Dios, lo que Tomás de Aquino define conceptualmente como una cualidad sobrenatural del alma *(S. Th.* I-II, q. 110, a. 2). De una cualidad (en sentido filosófico) no puede hacerse en sí una afirmación cuantitativa («mucha»), sino únicamente una afirmación intensiva («muy»). Conceptualmente tenemos que decir, según eso, que la propiedad sobrenatural de la filiación divina es en un hombre más fuerte, más intensa, más acentuada que en otro. La intensidad de la gracia corresponde naturalmente a su causa, el amor gratuito de Dios. De acuerdo con la sabiduría de sus designios, Dios opera en un hombre una mayor semejanza divina que en otro. «El primer motivo de la diferencia de gracia reside en Dios mismo, que reparte de manera diferente los dones de su gracia con el fin de que de los diferentes grados se concluya la belleza y la perfección de la Iglesia, de igual manera que creó los diferentes niveles de las cosas para que el universo sea completo» *(S. Th.* I-II, q. 112, a. 4).

Por tanto, la plenitud de gracia significa fundamentalmente la decisión libre y amorosa de Dios de dar a un hombre la «participación suprema» en la filiación divina; formalmente, significa esa participación suprema, la máxima intensidad de esa cualidad sobrenatural en el alma del hombre. Pero hemos de preguntarnos en seguida por el significado del superlativo «suprema», «máxima» participación. Cabe entenderlo de un modo puramente relativo: la mayor participación de todas las que en concreto existen. Cabe referirlo al plan de Dios: la mayor participación que Dios ha decidido dar en el orden concreto de la gracia. Podría apuntar, finalmente, a un significado conceptual absoluto: la mayor participación que, según la omnipotencia de Dios, es posible en el orden concreto. Dado que esta última concepción es una abstracción metafísica, prescindimos de ella y vamos a calificar la segunda como la «absoluta plenitud de gracia».

Por lo que concierne a la gracia de María, es indudablemente la suprema en sentido relativo: *ningún ángel ni hombre ha recibido la misma intensidad*

de vinculación a Cristo que María en su maternidad gracial y personal [33]. Pero también se puede decir que el estado de gracia de María es claramente el estado absolutamente supremo que Dios ha decretado en Cristo para el actual orden de la gracia. El fundamento de este orden de la gracia es, en efecto, la participación en la humanidad de Cristo [34]. Ahora bien, el ser madre de esta humanidad es la participación más íntima no sólo de hecho, sino también la más íntima que puede imaginarse. Partiendo de esta base, sobre todo de su orientación esencialmente soteriológica, podemos concluir que Dios quiso realizar en la madre de su Hijo su obra de gracia más perfecta en el contexto que hemos expuesto en las pp. 885ss.

β) Este estado de gracia de María hemos de analizarlo y compararlo en tres aspectos diferentes: con respecto a Cristo, con respecto a la Iglesia y con respecto a la vida de María.

1) Hablando con exactitud, la plenitud de gracia de María no puede compararse con la plenitud de gracia de Cristo. Ambas proceden, en efecto, de una base diferente, y su relación es la de causa a efecto. La plenitud de gracia de la humanidad de Cristo —se trata de una «gracia creada», de la cualidad sobrenatural del alma de Cristo— tiene su origen en la unión hipostática, en el hecho de que esa naturaleza humana individual, en vez de subsistir en sí misma, y ser, por tanto, una persona humana, subsiste en el Hijo de Dios y es «la naturaleza humana de una persona divina». Un alma humana cuya subsistencia es una persona del Dios trinitario goza, como no puede ser menos, de la gracia absoluta del Padre. Aquí podría hablarse con razón de la mayor gracia que absoluta y metafísicamente es posible. Y es que, en efecto, no puede imaginarse una unidad más estrecha de la criatura con Dios que la que se da en la unidad de una sola persona. La fe expresa de este hecho es la confesión que hacemos de que el Hombre Cristo Jesús está sentado a la derecha del Padre.

El Hijo de Dios se hizo hombre para ser la cabeza redentora de la humanidad. Su gracia está destinada, por tanto, a «pasar» a la humanidad, que es el conjunto de sus miembros. Con esto queda dicho que el Padre, por razón de su Hijo, ve a los restantes hombres con el agrado con que ve a ese Hijo encarnado. Este es el motivo de que la gracia de Cristo reciba el nombre de «gracia capital» [35].

La plenitud de gracia de María no se apoya en una unión hipostática, sino en la participación en la humanidad de Cristo. De ahí que sea el efecto, y el efecto más intensivo, de la gracia capital de Cristo y que sólo pueda calificarse como tal, pero no en comparación con la plenitud de gracia de Cristo.

2) Si Cristo se ha hecho hombre para la divinización redentora de la humanidad, entonces en su vuelta al «final de los tiempos», cuando llegue a su culminación su reino, la Iglesia, habrá alcanzado también su medida perfecta y su objetivo toda la participación de las criaturas en la gracia capital de Cristo. En este sentido podemos decir también de la Iglesia que posee la plenitud de la gracia de Cristo. Esta afirmación es válida además en el sentido de que Dios ha hecho a la Iglesia administradora ordinaria de su redención entre los hombres, por más que Dios conserve siempre la soberanía sobre la gracia. Pero

[33] La afirmación de que la plenitud de gracia de María es mayor que la de los ángeles y los hombres «juntos» resulta, entendida cuantitativamente, abstrusa y sin objeto. Más adelante nos ocuparemos de la posibilidad de un sentido acertado de esta afirmación.

[34] Esto es válido para los hombres. Sobre la gracia de los ángeles no nos ha sido revelado nada.

[35] Cf. *S. Th.* III, q. 9, a. 8.

en cuanto que toda gracia está orientada interiormente hacia la Iglesia o constituye la comunidad eclesial, puede decirse que también la gracia más oculta entre los hombres es gracia de la Iglesia y que ésta, por tanto, posee la plenitud de la gracia. ¿Qué relación existe entre la plenitud de gracia de María y la plenitud de gracia de la Iglesia? La respuesta hay que encontrarla en una visión de conjunto de diferentes momentos. Por una parte, se puede decir que la gracia de María es gracia de (o en) la Iglesia. Puesto que María es el miembro más perfecto de Cristo y, por ello, el miembro más perfecto de la Iglesia, también la gracia de María pertenece a las manifestaciones de gracia hechas por Dios a la Iglesia. De ahí que sólo en un sentido incompleto podría hablarse de la plenitud de gracia de la Iglesia sin tener en cuenta a la vez la gracia de María.

Por otro lado, la gracia de María no se encuentra simplemente en una relación «aritmética» con la «gracia restante» de la Iglesia. Al ser su gracia (hablando globalmente) la de la maternidad sobre la cabeza de la Iglesia, de la cual procede toda gracia, la gracia restante de la Iglesia entera depende secundariamente de la gracia de María, y no es simplemente un «plus» añadido a ésta, sino su desarrollo. Dicho de otra manera: *hay que calificar como objetivamente idénticas la benevolencia que Dios demostró a María haciéndola madre de su Hijo, el redentor, y su benevolencia hacia todos los hombres, cuyos efectos en el tiempo y en los individuos se desarrollan hasta la parusía.* De esa manera, esta benevolencia adquirió en la maternidad de María el papel de causalidad ministerial frente a toda otra segunda forma de aparición de esa benevolencia en el desarrollo eclesiológico. En este sentido puede hablarse con razón de cierta trascendencia de la gracia de María. No obstante, esta trascendencia permanece a la vez inmanente a la Iglesia, puesto que nunca debe considerarse a María al margen de la Iglesia. Unicamente en este sentido tendría cierta razón de ser la afirmación aducida en la nota 33: la gracia de María es mayor que la de todas las criaturas «juntas», en cuanto que únicamente a ella e individualmente le fue otorgada la maternidad de Cristo y sólo contando con ella es perfecta la plenitud de gracia de la Iglesia y se realiza la maternidad divina [36].

3) En lo referente a la vida de María se plantea, finalmente, la pregunta: ¿fue su plenitud de gracia un fenómeno estático, igual desde el principio hasta el final, o existió un crecimiento en la gracia de María pese a su plenitud?

En primer lugar, no existe razón alguna para suponer que las leyes de la gracia en María eran distintas que en los restantes redimidos. Dios concede a cada hombre la gracia que le ha sido destinada con vistas a la cooperación humana, de modo que todo acto realizado en gracia y por la gracia trae consigo un robustecimiento de la gracia en el alma conforme a la frase de san Agustín: «Dios quiere que sea merecimiento nuestro lo que son dones suyos». La donación de la gracia de Dios se extiende, pues, a lo largo de toda la vida y utiliza como instrumento suyo la acción libre del hombre en gracia. Según esto, también de María puede decirse que Dios le concedió así la última plenitud de su gracia, de modo que cada una de sus obras, realizadas en gracia, procuraban una ulterior intensificación de la misma. Es bueno reconocer el principio, pero no dar curso libre a una fantasía aritmética.

Aparte este desarrollo «numérico» de la gracia, cabe pensar en un desarrollo cualitativo. La gracia de María correspondió a cada una de sus situaciones histórico-salvíficas individuales. La gracia del día de su *fiat* fue ciertamente mayor que la de su infancia, y a partir del *fiat* se desarrollaron las restantes situaciones de su vida. Aquí se encuentra precisamente el principio histórico-salvífico que ha de guiarnos en la próxima sección Sin duda que su gracia, en cada ins-

[36] Sobre la cuestión de los carismas jerárquicos en la Iglesia, cf. la sección quinta, 9.

tante de su vida, fue incomparable con la gracia de cualquier otro hombre, como se desprende del hecho de que su primer instante, la concepción, se diferenciara del de todo hombre en lo que se refiere a la gracia.

c) Integridad.

La doctrina de la concepción inmaculada lleva a la pregunta: ¿hay que considerar a María, por razón de su exención del pecado original, como criatura paradisíaca en posesión de la integridad, es decir, de aquellos dones «preternaturales» que son atribuidos a la primera pareja humana antes de la caída?

No es fácil decir si le sería sociológicamente posible la vida entre hombres con pecado original a un hombre que respondiera a nuestra imagen del hombre del paraíso. Lo que sabemos seguro por el ejemplo de Cristo es que Dios no realizó la redención simplemente mediante un retorno al estado paradisíaco primitivo. Cristo permitió que su humanidad, en la *kénosis,* fuese capaz de sufrir y morir; de ahí que, desde una perspectiva histórico-salvífica, no nos sea lícito *a priori* suponer otra concepción. Ahora bien, con el pecado original, y como consecuencia de él, se perdió la integridad, pérdida que se denomina concupiscencia *(fomes peccati).* Esta es, según Tomás de Aquino *(S. Th.* I-II, q. 82, a. 3), la desaparición en la naturaleza humana de aquel orden según el cual la voluntad estaba sometida a Dios y las restantes fuerzas (inferiores) estaban sometidas a la voluntad. Pablo, en Rom 7,14-23, habla expresamente del estado de inclinación involuntaria al pecado y la llama ley de sus miembros y ley del pecado. El Concilio de Trento dice que la concupiscencia no es propiamente pecado, pero procede del pecado e inclina hacia él (DS 1515)[37]. Ahora bien, esta concupiscencia no es un castigo puramente externo, como puede serlo la muerte; es consecuencia del pecado original (y de los pecados personales), de suerte que es posible combatir y debilitar su fuerza viviendo y actuando en la gracia, aunque la superación definitiva es una promesa escatológica[38].

De este estado de cosas se desprende que la concupiscencia, en su realidad concreta, no es simplemente la pérdida de un don preternatural, sino que se encuentra en estrecha vinculación con el pecado. Pero de ahí se sigue que, si la gracia y la superación del pecado es perfecta, la concupiscencia se encuentra también perfectamente superada. Dado que María, desde su concepción, fue llena de gracia, lo que ocurrió en ella no fue una superación posterior de una concupiscencia ya existente, sino una preservación previa, la cual respondía, lo mismo que en su gracia y su concepción inmaculada, a un firme designio divino. Aunque esto último no hizo desaparecer en María la condición normal del hombre en la humanidad adamítica, puesto que no correspondía al plan redentor de Dios, sí suprimió las raíces de la concupiscencia por ser esto necesario para una superación perfecta del pecado. María se encontraba, pues, en lo referente a su orden interior moralmente calificable, en el estado de integridad.

Ahora bien, no hay que interpretar este estado de una manera estoica, como una especie de insensibilidad de toda la personalidad infraespiritual, sino, por el contrario, como una vitalidad especialmente perfecta de estos componentes, puesto que es el orden, no el desorden, el principio de la perfección, y la ver-

[37] Una perspectiva cristiana, a diferencia de la estoico-platónica, no infravalora por principio los componentes no espirituales del hombre, sino que los coloca en su sitio. De ahí que el núcleo del problema del pecado se encuentre en la rebelión de la voluntad racional contra Dios.

[38] Cf. J. B. Metz, *Integrität:* LThK V (1960) 720.

dad ontológica de las fuerzas inferiores en el hombre no reside en su autonomía, sino en su integración.

Añadamos, finalmente, para completar el tema, que en el marco de una plenitud de gracia, de una concepción inmaculada y de una ausencia de concupiscencia no existe evidentemente lugar alguno para suponer en la vida de la madre de Dios el más pequeño pecado personal. Esta imposibilidad para el pecado se apoya exclusivamente en la gracia de María, y se llama, por tanto, «impecabilidad moral». En Cristo, por el contrario, esta imposibilidad estriba en la unión hipostática de la naturaleza humana con el Hijo de Dios y se denomina «impecabilidad física». La santidad absoluta e infinita de Dios recibe el nombre de «impecabilidad metafísica».

3. *Ascendencia de María y desposorios con José*

En los capítulos siguientes, que en gran parte ofrecen explicaciones de algunos textos marianos del NT, vamos a hacer referencia del modo más breve posible a su problemática actual. Por un lado, la exégesis católica, desde la *Divino afflante Spiritu,* la instrucción de la Pontifica Comisión Bíblica del año 1964 y la constitución conciliar *Dei Verbum,* ha planteado problemas que han llevado a intentos de solución, pero no a soluciones universalmente admitidas. Por otro lado, la discusión sobre el esquema mariológico en el Concilio Vaticano II muestra que también en mariología es necesaria una apertura ecuménica. Un primer paso en tal sentido lo constituye el entrar en conocimiento con las opiniones de los cristianos de otras confesiones. En el excurso que sigue nos proponemos informar sobre la manera como los no católicos se sitúan ante esta problemática.

La crítica puramente textual del versículo 13 del prólogo del Evangelio de Juan ofrece un punto de partida para esta discusión, en la que todavía los frentes están divididos dentro de las diferentes confesiones. La cuestión planteada es si hay que leer el verbo en singular o en plural (ἐγεννήθη o ἐγεννήθησαν). Tras esta cuestión de mera crítica textual se oculta la pregunta de si el prólogo atestigua o no la concepción virginal.

Numerosos exegetas católicos y protestantes consideran que lo original es el singular, y traducen en consecuencia:

> Pero a cuantos le recibieron / les dio el poder ser hijos de Dios;
> a quienes creen en el nombre / del que no ha nacido de sangre,
> ni de querer de carne, ni de querer de hombre, sino de Dios.

Si el verbo está en singular, tenemos aquí un testimonio inequívoco de la concepción virginal. Pero en contra del singular está el hecho de que todos los manuscritos griegos presentan el plural. A ello se añade una razón interna, formulada por R. Schnackenburg de la siguiente manera:

«Es fácil imaginar que en ocasiones existiera un interés por ver testimoniado en el cuarto Evangelio el nacimiento virginal, mientras que es difícil imaginar el caso contrario: que este testimonio fuera posteriormente destruido» *(Herders Theologischer Kommentar,* p. 240; cf. en el mismo sentido J. Mateos, quien afirma categóricamente: «la opción por el plural *hoi* es la única científicamente justificada» *[El Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 43-44].

Si, como atestiguan los manuscritos latinos, pudo introducirse en el prólogo, mediante un mínimo cambio textual, un testimonio del nacimiento virginal,

¿por qué el autor o el redactor definitivo del evangelio no lo hizo? ¿No consideraba necesario un testimonio de este tipo? ¿O no conocía la tradición de Lucas y de Mateo? ¿O quiere quitar ya su fuerza a las pretensiones judías a la filiación de Abrahán, mencionadas en Jn 8,37-42, subrayando que el ser hijo de Dios tiene su origen en la gracia, independientemente de la ascendencia y del nacimiento terrenos?

En el caso de que en el cuarto Evangelio no significara nada para la filiación divina la ascendencia natural, puede sospecharse que no le era ajeno al evangelista el problema de la relación entre la ascendencia terrena y la encarnación del Logos. De ahí la importancia que tiene en la opinión de exegetas no católicos el hecho de que en ningún lugar del cuarto Evangelio se desmienta la afirmación de los judíos: «¿No es este Jesús el hijo de José, cuyo padre y cuya madre nosotros conocemos?» (6,42). Estos exegetas cuentan de ese modo con la posibilidad de que en el cuarto Evangelio se defienda una encarnación del Logos conforme a las leyes naturales del nacimiento. Esta hipótesis es desarrollada luego en dos direcciones opuestas. Unos opinan que el cuarto Evangelio se opone conscientemente a la tradición recogida por Lucas sobre la concepción milagrosa. Para otros no está excluido que el evangelista, que manifiesta una comprensión tan profunda del simbolismo religioso, haya entendido la historia de la infancia según san Lucas no de una manera histórico-psicológica, sino como una pura ilustración de la verdad de fe de que Jesús es el Hijo de Dios. Un punto de apoyo exegético para esta opinión se encuentra comparando el relato lucano de la infancia con el Protoevangelio de Santiago. El género literario de ambos escritos es tan diferente que se considera imposible explicarlo si no se suponen dos intenciones distintas en la formulación: en el caso del relato lucano de la infancia, una teología del Mesías; en el caso del Protoevangelio, el interés psicológico por las reacciones de José y María ante el milagro.

Estas hipótesis, defendidas por exegetas no católicos, llevan a un enjuiciamiento totalmente distinto del problema de los hermanos de Jesús. Se reconoce que la solución puramente lexicológica del problema recurre a los LXX, que en algunos lugares usan la palabra griega *adelphos* para designar una relación entre primos. Pero las opiniones se dividen cuando se trata de determinar el contexto a partir del que ha de justificarse la decisión en favor del sentido propio o del sentido lato de *adelphos*.

Para los católicos, el contexto es todo el NT a la luz de la tradición. Los exegetas no católicos ven el contexto en el escrito de cada uno de los autores, es decir, de Pablo, de Marcos, de Juan, tomado aisladamente. Ahora bien, dado que las cartas paulinas son los escritos más antiguos del NT y en ellas no se contiene indicación alguna sobre una concepción virginal, algunos autores dudan de que las comunidades paulinas conocieran la virginidad de María. Si efectivamente no la conocían —como suponen estos autores—, los gálatas entenderían la frase paulina: «Santiago, el hermano del Señor» en el sentido de un hermano propiamente carnal. Tampoco los lectores del Evangelio de Marcos, desconocedores del hebreo y cuya lengua era el griego, podían encontrar en el texto indicación alguna que les permitiera sospechar que no se trataba de los hermanos corporales de Jesús, sino de sus primos. Este es el motivo de que algunos exegetas no católicos defiendan que el argumento sacado de los LXX no posee fuerza probatoria, al menos durante la época de la redacción y de la propagación de los Evangelios de Mateo y Lucas. Suponen, pues, en el siglo I un desarrollo que se diferencia tanto temporal como geográficamente y que se refleja en los diferentes escritos del NT. De ahí deducen que existen diferentes opiniones sobre la posición de María.

Como punto de apoyo aducen, entre otros pasajes, Mc 3,21: «Oyendo esto

sus familiares, salieron para llevárselo, pues se decían: Está fuera de sí». Esta salida de los suyos de que aquí se habla constituye, según algunos exegetas, un todo con la noticia que se nos da en 3,31: «Vinieron su madre y sus hermanos y desde fuera le mandaron llamar». Esta opinión exegética trae consigo una grave consecuencia: la de que entre los parientes del versículo 21 figuraría también la madre de Jesús. María habría sido, por tanto, según Marcos, una mujer que, al menos al principio de la vida pública de Jesús, se habría equivocado sobre su Hijo. Una época posterior, continúan estos exegetas, se escandalizó de esta realidad y ésta es la razón de que Mateo y Lucas omitieran esa frase.

Quien se impresione ante tales hipótesis se preguntará quizá si tiene aún alguna razón de ser una mariología dogmática que no se enfrente con esos problemas. En este punto hay que constatar con toda objetividad que también ciertas preguntas formuladas por la ciencia son planteadas desde un ángulo determinado. Puede ocurrir que el investigador mismo sea inconsciente de los influjos racionalistas o cientificistas, hijos de una época concreta, que han actuado en la formulación de sus preguntas. Por esta razón opinamos que, antes de que los problemas planteados pasen a formar parte de una dogmática, han de ser resueltos, en una discusión abierta, por exegetas católicos. A esto se añade que la interpretación psicológica de los textos marianos del NT, como la defendida, por ejemplo, por el exegeta Paul Gächter, corresponde de tal manera al desarrollo de la piedad mariana, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, que su conservación parece suficientemente justificada.

De las verdades de la vida de María expuestas hasta aquí, y que son, estrictamente hablando, transhistóricas, hemos de pasar a las verdades históricas y, por tanto —hablando con todo rigor—, histórico-salvíficas. Por lo que se refiere a la época anterior al acontecimiento central, hemos de consignar dos momentos unidos en parte entre sí: la ascendencia de la madre de Dios y sus desposorios con José.

La Madre de Jesús debía encontrarse plenamente en la línea de la historia de la salvación tanto universal como particular, puesto que ésta había sido establecida por Dios por razón del futuro Redentor. María tenía que ser una parte de la historia de la salvación, lo que significa que había de pertenecer al pueblo de Israel. Este pueblo había sido escogido por Dios como portador de las promesas y de la revelación; sobre todo, como portador de la promesa de que de él saldría el Redentor de todos los pueblos (cf. Hch 15,13-18; Rom 15, 8-12). Al igual que Israel conservaba esta promesa para todos los pueblos, así dentro de Israel la conservaba la casa de David (2 Sm 7,12-16; Sal 89,36ss; Sal 132,11). María debía dar a luz al Mesías en nombre de la casa de David, con objeto de llevar a su punto culminante el sentido de la existencia del pueblo de Israel y realizar así la suprema tarea histórico-salvífica de toda la humanidad. Los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas, que más tarde nos ocuparán detenidamente, están dedicados a mostrar que en María se hace realidad toda la antigua alianza, todo el sentido del pueblo de Israel [39]. El canto del *Magnificat,* recogido en ellos, pretende expresamente colocar la elección misma de María en la línea de la elección salvífica de Israel.

El Mesías tenía que nacer del pueblo de Dios, luego tenía que nacer de una hija de ese pueblo, María. Este nacimiento entrañaba un doble aspecto. La época mesiánica debía irrumpir como fruto de la renovación de Israel [40]. Y, en este

[39] Es sobre todo R. Laurentin quien ha puesto esto de relieve: *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957) esp. el cap. 6: «Marie fille de Sion et tabernacle eschatologique», 148-161; además, L. Deiss, *María, Hija de Sión* (Madrid 1967) esp. los caps. 1 y 2.

[40] Cf., por ejemplo, Is 1,10-19; 58,1-14; Jl 2,12-27.

sentido, María era realmente la realidad suprema de su pueblo, su retoño más santo. El nacimiento del Mesías tenía que ser también un nacimiento corporal-sociológico: el Mesías debía tener ante la ley judía un padre que perteneciera a la casa de David; María había, pues, de desposarse con José. Según los evangelios, no hay duda de que derivan la ascendencia davídica de Jesús únicamente a través de José. Las genealogías de Jesús (Mt 1; Lc 3,23-38) están construidas sobre José y se hace referencia a él como descendiente de la casa de David (Mt 1,20; Lc 1,27). Esto era exactamente lo que correspondía al derecho judío, según el cual únicamente la paternidad legal decidía sobre la pertenencia familiar de un niño. De ahí que no digan nada los evangelios sobre la familia a la que María pertenecía; tal pertenencia no es decisiva, si bien es probable que también ella perteneciera a la casa de David [41]. Pero precisamente los desposorios de María con un descendiente de David la vinculan a la ley de la historia salvífica israelita.

El plan de Dios era que Jesús fuera histórica y sociológicamente hijo legítimo de David, pero que ontológicamente no fuera engendrado por voluntad de varón, sino de Dios. Sería hijo de la esposa de José, pero fruto del Espíritu Santo. La maternidad mesiánica había colocado a su madre tan totalmente a disposición de Dios, que aquélla significaba su virginidad perpetua. ¿Hasta qué punto se había preparado María para esta realidad? Con otras palabras: ¿tenía ya propósito de virginidad perpetua antes de ser madre de Jesús o fue tal propósito una consecuencia de su maternidad? Esta pregunta no se ha planteado en la teología católica hasta una época muy reciente [42]. Desde que se afirmó en la conciencia creyente de la Iglesia la virginidad constante de María, se supuso también un propósito de virginidad, que se veía expresado en su pregunta al ángel: ¿Cómo ha de suceder esto si no conozco varón? (Lc 1,34). Agustín y Gregorio de Nisa hablaron incluso de un voto expreso de virginidad [43], el último apoyándose en el Protoevangelio de Santiago.

Este problema puede verse a diferentes niveles: 1) ¿Es admisible que una muchacha judía de aquella época viera en la virginidad permanente un ideal y se decidiera por él? 2) ¿Es probable, en caso afirmativo, que accediera a contraer un matrimonio legal?

Para responder a la primera pregunta, Laurentin aduce varios elementos de juicio: por una parte, las reglas de continencia del AT en el caso de un encuentro con Dios [44]; por otra, la práctica de los esenios y de los terapeutas. A este respecto se puede decir que los primeros argumentos hablan más bien en favor de una necesidad subsiguiente de la virginidad perpetua de María, mientras que con referencia a los segundos habría que preguntarse si las prácticas de los esenios gozaban de consideración en María y dentro de su ambiente espiritual.

La segunda pregunta nos parece más acuciante: ¿se desposó María por obe-

[41] Cf. R. Laurentin, *op. cit.*, 112-116. El autor opina que si María, al ser «pariente» de Isabel, hubiera pertenecido a la tribu de Leví, Lucas hubiera aludido a ello expresamente. Las jóvenes israelitas sólo estaban obligadas a casarse dentro de la familia paterna cuando eran herederas: Nm 36,8.

[42] Después de S. Landersdorfer, *Bemerkungen zu Lukas 1,26-38:* BZ 7 (1909) 30-48, sobre todo D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart 1938). Cf. sobre la situación actual de la discusión y para lo que sigue R. Laurentin, *Luc I-II,* 176-188; P. Gächter, *María en el Evangelio* (Bilbao 1959) 139-171.

[43] Agustín, *De s. virg.,* 4, 4: PL 40, 398; *Sermo,* 225, 2, 2: PL 38, 1096s; *Sermo,* 291, 5: PL 38, 1318; Gregorio de Nisa, *Or. in diem Nat. Chr.:* PG 46, 1140.

[44] Ex 19,15; 1 Sm 21,5s; cf. R. Laurentin, *Luc I-II,* 180s.

diencia, a pesar de un propósito *secreto* de virginidad, con la confianza de que Dios solucionaría un problema que a ella le parecía insoluble, o tal vez simpatizaba José con los mismos pensamientos y se habían propuesto en común un matrimonio virginal? Con ello quedaría replanteada la pregunta del párrafo anterior: ¿existían relaciones con la mentalidad de los esenios?

Esta pregunta nos plantea el problema de si hemos de suponer que María, «pese» a que su plenitud de gracia la colocaba a un nivel sin duda alguna «neotestamentario», tenía intención de casarse, dado que en el NT (según las palabras de Jesús y de Pablo, Mt 19,12.29; 1 Cor 7,32ss) el no casarse es calificado como una vocación especial. En el ámbito católico no fue posible presentar correctamente este problema hasta que se hubo superado la vieja concepción de que el placer sexual era en sí algo pecaminoso. Pero entonces se podía argumentar: la plenitud de gracia condujo a María a estar totalmente disponible a la voluntad de Dios; sin revelación alguna especial María supuso, como toda muchacha judía, que Dios la había destinado al matrimonio; precisamente su santidad perfecta la capacitaba para desear en concreto el matrimonio sin por ello apartarse lo más mínimo de Dios.

Desde un punto de vista teológico, no hay nada que objetar contra esta argumentación. No obstante, siempre será discutible exegéticamente si está de acuerdo con el texto de Lucas y si es más acertada que la hipótesis de un propósito de virginidad. La opción depende esencialmente de la óptica religioso-teológica del observador. Quien, conforme con la mentalidad «moderna», quiera prescindir lo más posible de suposiciones extraordinarias, de procesos milagrosos e hipótesis secundarias y prefiera la nueva óptica del matrimonio y la sexualidad, encontrará más probable la segunda explicación. Quien, por el contrario, esté fuertemente impresionado por el hecho de la plenitud de gracia de María y de su especial misión no tendrá dificultad alguna en admitir que una iluminación especial de Dios empujó a María a un propósito de virginidad ni en suponer en José la disposición correspondiente.

SECCION CUARTA

EL ACONTECIMIENTO CENTRAL: MARIA, MADRE DE DIOS

En la maternidad de María hemos encontrado, desde el punto de vista de la teología y la revelación, el concepto clave de la mariología a partir del cual hemos desarrollado el principio fundamental. De igual manera ahora, desde una perspectiva histórico-salvífica, vemos en la «anunciación», en la que María se convierte en Madre de Dios, el acontecimiento central de su vida y su misión. En la sección tercera reconocíamos ya esa maternidad como fuente de su plenitud de gracia.

La exposición del principio fundamental y de la predestinación de María tenían como fondo el momento cristológico de su maternidad, la explicación de lo que ésta es como participación en la humanidad de Cristo. Ahora, con esa base, hemos de preguntarnos por el papel histórico-salvífico y más bien subjetivo de María que se refleja en el acontecimiento central. No preguntamos ya qué es la maternidad de María, sino qué es María como Madre de Cristo

en la historia de la salvación [1]. El evangelio pone ya de relieve, desde un punto de vista meramente externo, que el instante en que María se convierte en Madre es el acontecimiento central de su vida. Lc 1,26-56 no solamente es la perícopa más larga en la que María desarrolla el papel principal, sino que es también la única. Entonces es, en efecto, cuando María vive un acontecimiento carismático, el diálogo con un ángel, y cuando sale de ella un efecto carismático: con su saludo Isabel queda llena del Espíritu Santo.

1. *Significado de la anunciación para María*

A María se le anuncia su misión divina y su elección por medio de un ángel [2]. Un hecho de este tipo no es raro en la Biblia. El Evangelio de Lucas describe, inmediatamente antes, la aparición de un ángel a Zacarías para anunciarle el nacimiento del precursor (Lc 1,5-25).

En tres ocasiones nos refiere Mateo que a José se le aparece un ángel en sueños (Mt 1,20s; 2,13.19s). A los pastores de Belén es un ángel del Señor quien les anuncia el nacimiento del Mesías (Lc 2,8-14). En la segunda fase decisiva de la nueva alianza, los ángeles anuncian la resurrección del Señor (Mt 28,5ss) e informan sobre la ascensión (Hch 1,10s). En la antigua alianza son apariciones angélicas análogas el mensaje a Agar (Gn 18,1-15) y la intervención del ángel en el sacrificio de Isaías (Gn 22,11s.16ss).

En todos estos casos los ángeles son mensajeros de una acción divina, introducen la vida del hombre en un plan (histórico-salvífico) divino y exigen de él fe, una actitud personal (cf. especialmente Gn 18,12ss; Lc 1,18ss). Es exactamente esta misma situación la que caracteriza la historia de la anunciación de María. En la vida de María irrumpe el plan salvífico de Dios, y esta vez no un plan secundario, como en el caso de Agar, o un designio cuya misión es crear las bases o preparar, como en el caso de Abrahán o de Zacarías, sino el designio que es corona y culminación de los demás, la venida del Mesías mediante la maternidad de María.

Así, pues, para la vida de María la anunciación es ante todo una revelación. La Biblia dice que es *ahora* cuando María se entera de su eterna predestinación, cuando se le manifiesta la dimensión histórico-salvífica de su vida. Es importante poner de relieve esta circunstancia. María, que es por antonomasia el prototipo de una elección histórico-salvífica, pudo desconocer hasta este momento su puesto en el plan de Dios. Pero el designio de Dios no prescinde de ella ni la emplea como un instrumento muerto, sino que, como a Abrahán, «padre de todos los creyentes» (Rom 4,11s), la convierte, en el instante previsto, en protagonista de un diálogo con Dios. De este modo llega a ser en la historia de la salvación «persona» en el sentido más elevado de la palabra. Por este solo hecho resulta ya imposible concebir la maternidad de María como algo puramente físico cuya importancia histórico-salvífica estribara únicamente en su efecto y permaneciera como algo totalmente externo a la historia de la salvación. El largo proceso de la historia de la salvación, que tuvo sus comienzos en el diálogo de Dios con Adán, empieza a alcanzar ahora su punto culminante.

[1] Citemos una vez más el estudio decisivo de R. Laurentin sobre el pasaje correspondiente: R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957); igualmente, L. Deiss, *María, Hija de Sión,* 74-126.

[2] Aquí no nos interesa en absoluto la fenomenología u ontología de una tal revelación angélica. La dimensión teológica del acontecimiento, por cuya razón se encuentra en el evangelio, es en todo caso la misma.

Aquí se pone también de manifiesto el sentido más profundo del hecho de que Dios se revele: una acción salvífica de Dios que excluyera radicalmente al hombre y le convirtiera en un objeto puramente pasivo no necesitaría revelación alguna. Si Dios se revela, es que entiende su obrar como algo distinto, como un diálogo personal con el hombre. La revelación es el lazo de unión entre la naturaleza personal del hombre y su perfecta filiación divina, imagen de la vida trinitaria [3]. La respuesta dada por el hombre a esta epifanía de Dios, que no es simplemente «transmisión de un conocimiento», sino comunicación personal plena, es la fe. Esta, a su vez, no es meramente una aceptación del conocimiento, sino un entrar de lleno en la comunicación de Dios, proceso que incluye la esfera del conocimiento, la esfera de la voluntad e incluso la esfera más íntima del ser [4].

Ahora bien, Cristo es la perfecta epifanía de Dios, y la misión propia de María es concebirle. De ahí que pueda afirmarse que existía una necesidad verdaderamente interna de que esta concepción se realizara con una revelación.

2. *La revelación*

La única expresión acertada del contenido del mensaje angélico se resume así: María será madre del Mesías. Los términos en que está formulado el mensaje son todos ellos palabras claves del AT para señalar la venida del Mesías [5]. Esto se aplica, en primer lugar, a la palabra de saludo Χαῖρε: ¡alégrate! Significa el anuncio de la alegría mesiánica [6].

La expresión «el Señor está contigo» designa en el AT una alianza con Dios, su elección y ayuda [7]. Mediante ella se establece un verdadero paralelo entre las palabras del ángel y Sof 3,15s, donde se dice: «Yahvé, el rey de Israel, está en medio de ti» (literalmente: «en tu seno»). En opinión de Laurentin, esta última expresión ha movido a Lucas a poner en boca del ángel: «Concebirás en tu seno» (Lc 1,31), lo que en sí es un pleonasmo, pero cuyo objetivo es despertar la analogía con el texto veterotestamentario [8].

Este mismo efecto tiene en hebreo el nombre de Jesús *(Yeshua* = Yahvé Salvador). Recuerda a Sof 3,17: «Yahvé, tu Dios, en tu seno fuerte salvador» *(yoshia).*

[3] Cf. Jn 6,57: «A mí me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo gracias al Padre; pues también quien me come vivirá gracias a mí».

[4] La división de esta actitud global del hombre frente al Dios salvador en fe, esperanza y caridad, fundándose en Rom 5,1-5 y en 1 Cor 13,13, permite varias distinciones y perspectivas valiosas; pero también la visión conjunta de esta situación es imprescindible para entender las cosas y la Biblia.

[5] Cf. R. Laurentin, *Structure,* 64-69.

[6] L. Deiss, *María, Hija de Sión,* 93-103; R. Laurentin, *op. cit.,* 64. Los pasajes escriturísticos correspondientes son: Jl 2,23: «Hijos de Sión, alegraos y festejad al Señor, vuestro Dios...»; Sof 3,14s: «¡Grita, ciudad de Sión; lanza vítores, Israel; festéjalo exultante, Jerusalén capital! Que el Señor ha expulsado a los tiranos, ha echado a tus enemigos; el Señor dentro de ti es el rey de Israel y ya no temerás nada malo»; Zac 9,9: «Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde...». La raíz hebrea es en Joel y en Zacarías *gyl,* y en Sofonías, *rnn.*

[7] L. Deiss, *op. cit.,* 113-126. Los pasajes, entre otros: Gn 26,24; Ex 3,12; Dt 20,1-4; Is 41,9s; Jr 30,11. Añadamos que el «no temas» del ángel es también una expresión que se encuentra en los mensajes de salvación del AT.

[8] R. Laurentin, *op. cit.,* 68-71.

La profecía que sigue sobre Jesús tiene sus raíces en la profecía de Natán sobre la descendencia de David[9] en 2 Sm 7,12-16: «Estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino... Yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo... Tu trono será estable por la eternidad». Si añadimos la profecía de Isaías 9,5-6: «Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre su hombro la soberanía... para dilatar el imperio y para una paz ilimitada, sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y justicia», tenemos ya de hecho interpretado todo el mensaje del ángel como cumplimiento de la profecía mesiánica: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Yahvé-Salvador. El será grande y llamado Hijo del Altísimo. El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob eternamente, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,31ss).

La pregunta de María sobre el modo de su concepción (cf. *supra,* p. 906) es un paralelo literario de la pregunta hecha por Zacarías en conversación con el mismo ángel (Lc 1,18). En ambos casos la pregunta está provocada por el anuncio de un acontecimiento milagroso, en Isabel y Zacarías por la supresión de la esterilidad; en María por una concepción divina. Es el ángel mismo quien en Lc 1,36 confirma la vinculación entre ambos. No obstante, la diferente respuesta dada por el ángel muestra que la pregunta de María no había nacido de una duda, como la de Zacarías.

3. *La concepción por obra del Espíritu Santo*

El ángel anuncia a María que concebirá al «Yahvé-Salvador» sin conocer varón, porque el Espíritu Santo vendrá sobre ella y la virtud del Altísimo la cubrirá con su sombra (un paralelismo poético hebreo). De nuevo podemos hacer referencia a la nube del AT que significa la presencia de Dios; por ejemplo, cuando Dios toma posesión del arca de la alianza en Ex 40,34-38 y en la consagración del templo salomónico, 2 Cr 5,13s. Lucas compara así a María con el arca de la alianza y con el templo en el que se instala Dios.

En otro lugar de esta obra se ha expuesto ya qué significado tiene desde una perspectiva teológica general la concepción virginal de Cristo. Es el signo de la absoluta iniciativa de Dios en la redención, el signo de que frente al encadenamiento de maldición que pesa sobre cada concepción de un hijo de Adán, el hombre nuevo, Cristo, no nace de la voluntad de varón, sino de Dios.

Esta idea adquiere su realidad primera y más densa en María. En este sentido nada ha cambiado para María entre su propia concepción y la concepción de su Hijo. Al igual que entonces Dios, sin intervención de ella, sin «obra» alguna de su parte, la colmó de gracia y la preservó de la maldición de Adán, así ahora Dios dispone sin intervención de María que conciba únicamente por obra suya. En las «predecesoras» de María —Sara (Gn 21,1s), Ana (1 Sm 1,19s) e Isabel (Lc 1,24)— Dios opera también la concepción, pero mediante el medio humano del matrimonio. En María, para mostrar el cumplimiento de la señal y el carácter enteramente gratuito de la redención, únicamente actúa Dios. La procreación del varón representa el punto culminante del poder y de la capacidad humanos. En la concepción del Redentor no hay intermediarios. Esta concepción es, también para María, la llena de gracia, obra exclusiva de Dios.

[9] *Ibid.*, 71-73.

El hecho de que con ello quedara preservada la «integridad virginal» de María no es, visto en sí mismo, un privilegio; únicamente lo es visto a la luz del estado de pecado original en que se encuentra el hombre. La unión del hombre y la mujer es por naturaleza y al margen de las consecuencias del pecado original un momento de culminación, no un *detrimentum pudoris*. Lo que de negativo tiene la concepción y el nacimiento es un signo de la maldición de Adán. El que ese elemento negativo no hiciera su aparición en María hay que atribuirlo, por tanto, al momento de gracia y «novedad» [10] del nacimiento de Cristo.

La venida del Espíritu Santo sobre María tiene para ella un significado ulterior, como se desprende precisamente de las analogías veterotestamentarias. María, con esa venida, queda «santificada» y «consagrada», en el sentido de que Dios toma posesión de ella. También aquí el proceso y su revelación son únicamente cumplimiento de lo que había sido dispuesto ya desde siempre mediante el decreto de la plenitud de gracia y había cobrado una primera realidad, sólo conocida por Dios, en la concepción inmaculada. Aquí se establece, por razón de la expresión, un paralelismo directo con Cristo. Is 11,2 dice del Mesías: «Y el Espíritu de Dios reposará sobre él» (καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ), e Is 61,1, que Jesús se aplica a sí mismo (Lc 4,18), dice: «El Espíritu del Señor está sobre mí» (ἐπ' ἐμέ). El texto primitivo griego de Lucas dice: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ.

La venida del Espíritu sobre María se encuentra, por tanto, en una línea análoga a lo que ocurre en el Mesías. En ambos casos es una toma de posesión que santifica, aun cuando el objetivo sea fundamentalmente distinto. En cambio, las consecuencias son comparables: por este asentamiento del Espíritu en él, el Mesías se convierte en el portador del Espíritu por antonomasia; María se convierte en la receptora por antonomasia del Espíritu y, de ese modo, en madre del Mesías. La idea se halla plenamente en la perspectiva bíblica de que con esta palabra ha quedado expresada la gran transformación (externa) en la vida de María. Dios se ha posesionado totalmente de ella, y a partir de ahora la unica misión de María, la que determine y llene el sentido de su existencia, será el ser la madre del Mesías.

Podríamos plantear aquí brevemente la cuestión de si María en la anunciación sabía que su Hijo era verdadero Dios [11]. Ya el mero planteamiento exige una cautelosa distinción. Podemos afirmar con seguridad que a la Virgen María, por mucha que fuera su gracia, le resultaría extraña la terminología greco-metafísica de nuestros dogmas cristológicos: la unidad de persona y dualidad de naturaleza y la unión hipostática; sería ingenuo suponer que Dios la había introducido en esta terminología del siglo III. Atengámonos al texto, visto a la luz del AT.

A María le es revelado que será madre del Mesías. Al igual que Sofonías dice del tiempo mesiánico en Sión: «Yahvé está en tu seno», así oye María ahora: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo». El nombre «Yahvé es Salvador» había sido dado a otros; sin embargo, podía revelar un sentido sorprendente, como el «Dios-con-nosotros» de Is 7,14. Se le llamará además «Hijo del Altísimo», denominación que se aplica también a varios elegidos de Dios (2 Sm 7,14) y que admitía una nueva interpretación. Esto mismo puede decirse del dominio «eterno». Finalmente, la concepción es considerada como la acción de posarse la nube de Yahvé sobre el arca o sobre el templo.

Llegamos así a la conclusión de que la diversidad de sentido de las expre-

[10] Cf. en p. 874 esta expresión empleada por Ireneo.
[11] R. Laurentin, *op. cit.*, 165-175.

siones que encontramos en nuestro texto pueden interpretarse orientándolas hacia la divinidad de Cristo. No podemos suponer que María, a quien estaba destinada esta revelación, se encontrara ajena a toda comprensión de la Escritura. Lo exacto sería admitir lo contrario. Podemos, pues, concluir que a María se le otorgó en aquel instante la comprensión de la divinidad de su hijo, que se desprendía para ella de la revelación misma. Laurentin afirma con razón que se trata de un conocimiento tácito más que expreso, material más que conceptual, de una «actitud vital» *(attitude vitale)* [12].

Una dificultad especial contra esta conclusión parece nacer de Lc 2,49s, donde se dice que María y José no entendieron la explicación de Jesús de que debía estar en lo que era de «su Padre». Laurentin trata de explicar este no entender de un modo puramente psicológico, y es posible que tenga parte de razón [13]. Pero quizá el fondo de aquella escena no es lo que ahora nos ocupa, es decir, la «divinidad de Cristo». Jesús hubiera podido llamar también al templo la casa de su Padre aunque sólo hubiera sido «Hijo de Dios» en sentido amplio. El no entender podría referirse a aquella súbita «absorción» de Cristo, motivada por una misión aparentemente inconexa, que le llevó además a una sorprendente «falta de miramientos» frente a sus padres terrenos. Este comportamiento pudo ser incomprensible para María —y aquí tiene su parte la interpretación psicológica— si ella reconocía de esa manera global al Mesías, Hijo suyo, como Dios. En el n. 9 de la sección siguiente nos ocuparemos más detalladamente de toda esta problemática.

4. *El «fiat» de María*

María responde a la revelación del mensaje angélico. En ese momento María se encuentra en el punto culminante del papel para el que ha sido llamada. Partiendo de la respuesta podemos tratar de averiguar la naturaleza de la revelación. ¿Era la pregunta del ángel un ofrecimiento de un designio de Dios al que María, no obstante, podía realmente oponerse, aunque fuera en perjuicio de ella misma y de todos? La respuesta a ambas preguntas hemos de procurar hallarla en la Escritura.

a) Nada justifica la suposición de que se trata simplemente de un ofrecimiento. El ángel anuncia un decreto de Dios y no deja lugar a dudas sobre la certeza de su realización, puesto que no sólo se predice la maternidad de María, sino también todo el futuro eterno de su Hijo. Dios no pregunta; lo ha dispuesto ya así.

b) En segundo lugar, los pasajes bíblicos paralelos no hacen creíble que una respuesta negativa de María hubiera invalidado el decreto de Dios. Sara se rio incrédula cuando escuchó tras la cortina de la tienda la promesa de los tres ángeles (Gn 18,10-15), pero esto no tuvo como consecuencia la retirada de la promesa, sino su robustecimiento (14). A la duda de Zacarías responde el ángel expresamente: «Mis palabras se cumplirán a su tiempo. Y tú, por no haber creído, quedarás mudo y no podrás hablar hasta el día en que esto se cumpla» (Lc 1,20). Consignemos, finalmente, lo dicho en la carta a los Romanos, donde se afirma que las promesas de Dios al pueblo judío no se han invalidado, a pesar de que éste no ha creído al Mesías en persona (Rom 11,1-32, esp. 1.12.15.23.24.26.28.29.31). En abstracto hemos de responder, por tanto, que tampoco una actitud negativa de María habría invalidado el plan de la encarnación y que éste se habría realizado «a su tiempo». En concreto, sin em-

[12] *Ibid.*, 174.—[13] *Ibid.*, 168-173.

bargo, este problema —al que ya hemos hecho referencia en una ocasión (cf. *supra,* p. 892)— no tiene objeto. Sara tenía un papel externo en la historia salvífica (Gn 15,6), mientras que Abrahán creyó. Igualmente en Zacarías lo único importante desde un punto de vista histórico-salvífico fue la predicación de su hijo Juan, y por ello Juan fue concebido en contra de la duda de su padre. Finalmente, la incredulidad de Israel estaba vinculada en el plan divino con el misterio de la elección de los gentiles (Rom 11,11.25). Ahora bien, en el caso de la concepción de Cristo se trataba del proceso mismo de la redención; del nacimiento del Redentor mediante la cooperación fiel y material de la humanidad que había de ser redimida. Ambas cosas, la maternidad y la actitud fiel de la humanidad, constituyen un momento esencial del plan salvífico. De ahí que también la respuesta fiel de María pertenezca íntima y necesariamente al decreto divino. Los motivos que la hacían insustituible no eran externos, sino internos. Y, por lo mismo, Dios había preparado a María para ese instante llenándola de gracia. Por tanto, habría sido imposible, en el marco de la libertad humana de María, una respuesta negativa.

c) A pesar de ello, no es una farsa el que Dios le revele su plan y el que María dé libremente su respuesta. Es precisamente así como actúa Dios: eleva al hombre a dialogar con él y le permite que le responda. María tenía que responder afirmativamente, pero tenía que responder. En su respuesta ha quedado fijado de una vez para siempre el proceso de redención del género humano: primero, el decreto y la revelación de Dios; segundo, la respuesta del hombre.

La respuesta de María es también un acto de fe perfecto y total, un acto que refleja exactamente la naturaleza del diálogo humano, al igual que el designio inmutable de la revelación y de la gracia refleja la naturaleza del «Tú» divino. *Ecce ancilla Domini,* he aquí la sierva de Yahvé (la esclava, la posesión), expresa una actitud básica de entrega total a Dios, que es lo que constituye el «creer». María no dice primeramente «creo», en el sentido de quien en su entendimiento tiene algo por verdadero. Esta fe se da ya por supuesta y está incluida en el acto mucho más amplio de una entrega absoluta a Dios, un Dios a quien ya desde hace tiempo se conoce y que constituye una realidad existencial, pero que actúa de una manera totalmente nueva y más profunda por medio de esa entrega, que influye a su vez en el conocimiento.

Sobre la base del *ecce ancilla* se levanta el *fiat mihi,* hágase. Esta forma verbal no es una afirmación puramente objetiva, sino que incluye la voluntad de la persona que habla. María no constata, sino que desea, asiente gozosamente, se coloca personalmente del lado del suceso. Se trata del núcleo subjetivo indivisible en el diálogo que el hombre mantiene con Dios en la fe, del elemento más íntimo de la respuesta humana. Dios, mediante la fe, opera esta respuesta, que, por otro lado, pertenece al hombre con toda la intensidad con la que algo puede pertenecer a una persona libre y creada [14].

Este estado de cosas queda recogido en la forma «mihi», en mí. María no coloca su persona en el puesto del sujeto que actúa, sino en el puesto de aquel *a quien* le ocurre algo. De esa manera queda testimoniada la incontestable soberanía de la acción divina. El deseo expresado en el *fiat* no se refiere a una acción suya propia, sino a la acción de Dios, a dejar que Dios realice algo.

En la respuesta de María a la revelación de Dios se refleja, pues, la actitud de la fe perfecta; y ésta queda referida a la comunicación más perfecta y más básica del Dios redentor. Esta es la razón de que en la respuesta de María se

[14] La antinomia que existe, a nuestro parecer, entre libertad y estado de criatura constituye el núcleo de todas las discusiones sobre la libertad y la gracia, cuya solución no reside en la filosofía, sino en la fe.

realizara también el acto básico de la redención de la humanidad, por cuanto se trata de un «acto» de la humanidad, es decir, de la respuesta que acepta con fe.

Sin duda, puede objetarse que un análisis de este tipo proyecta en el texto bíblico una determinada teología de la gracia que no existe en él. Tampoco pretendemos afirmar que María, o al menos el evangelista, formulara de una manera refleja y en nuestra terminología tales reflexiones. No es eso lo que interesa. Si una visión teológico-conceptual de conjunto y un análisis exacto del lenguaje del texto bíblico descubren una concordancia real entre el texto y el teologúmeno, quiere decir que el texto ha sido interpretado realmente con exactitud. El hecho de que el NT no hable nunca de «dos naturalezas en Cristo» no nos lleva a afirmar que la doctrina del Concilio de Calcedonia «no está contenida en la Biblia».

5. *Papel de María como representante de la humanidad*

Partiendo del paralelo establecido entre Eva y María (cf. *supra,* pp. 873ss) es una afirmación firme que la maternidad de María fue tan decisiva para la salvación de toda la humanidad como lo había sido el pecado de Eva para su perdición [15]. En su *Tratado sobre la Encarnación* afirma Tomás de Aquino que María dio su sí *loco totius humanae naturae,* en representación de toda la naturaleza humana [16]. En la polémica acerca de la corredención, H. M. Köster desarrolló la teoría de que, para que se hiciera realidad la redención como pacto de Dios, era necesario que frente al portador universal de la redención, Cristo, hiciera su aparición quien recibiera universalmente la redención, y ésta fue María, cima personal de la humanidad en la aceptación de la redención. Sólo así se haría realidad y llegaría a su culminación la obra de la «redención objetiva» en orden a su aplicación subjetiva para cada hombre [17]. Apoyándonos en la afirmación de Tomás de Aquino, planteémonos también nosotros la cuestión de hasta qué punto la acción de María es representativa de toda la humanidad.

El hecho de que la maternidad creyente de María fue en un sentido causal indirecto decisiva para toda la humanidad, por cuanto dio a luz al Redentor, no necesita de una mayor aclaración. Así hemos de entender el pasaje antes citado de Ireneo en el que llama a María «causa de la salvación» (nota 15). Pero es Ireneo mismo quien continúa el desarrollo de esta idea, al contemplar conjuntamente la maternidad de María y la de la Iglesia (cf. *supra,* p. 874). La cuestión es si la acción de María tiene inmediatamente un carácter universal que la convierta, de una manera que habría que analizar más detenidamente, en acción de toda la humanidad.

Para responder a esta cuestión hemos de aludir a un elemento estructural

[15] Ireneo, *Adv. Haer.,* 3, 22, 4: PG 7, 959s. «Y de igual manera que aquella... desobediente se convirtió para sí y para todo el género humano en causa de muerte, así María... fue para sí y para todo el género humano causa de salvación». Sobre lo que sigue, en su totalidad, cf. C. Feckes (ed.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria* (Paderborn 1954). El Vaticano II cita el paralelo Eva-María, aludiendo a los Padres en orden al «fiat» de María, en *Lumen gentium,* n. 56.

[16] *S. Th.* III, q. 30, a. 1 («Consensus Virginis expetebatur loco totius humanae naturae»).

[17] *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen* (Limburgo ²1954). Cf. también el estudio sintético del mismo: *Die Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ein Systemversuch,* en C. Feckes (ed.), *op. cit.,* 323-359, con un análisis jurídico-filológico y un resumen histórico.

de toda la historia salvífica, el de la representatividad. Filosóficamente no se ve aún cómo se puede conciliar la individualidad incomunicable de toda persona humana con la posibilidad de que un hecho del individuo tenga un significado solidario para la totalidad [18]. Pero es teológicamente seguro que la historia de la salvación se cimenta precisamente en esa ley. Todo el género humano sucumbió en Adán a la maldición [19]. Por causa de Noé se vio libre de perecer todo él en el diluvio. La fe de Abrahán inaugura el árbol genealógico del Redentor. Y «al igual que todos mueren en Adán, así todos llegarán a la vida en Cristo» (1 Cor 15,22). Conforme a esta ley se realizó también la entrada de Cristo en el mundo. Tuvo lugar, como toda la redención, bajo el signo de la revelación y de la fe, del diálogo entre Dios y el hombre. Se realizó «no sin» una persona que creyera y respondiera. En María se realizó, pues, el primer encuentro, el básico y el más decisivo de todos, de Cristo con «la humanidad». Su papel personal *fue* en aquel instante un papel de la humanidad, conforme a la ley universal de la historia salvífica. No necesitamos suponer en María una delegación jurídica ni una «concentración» misteriosa del «sentir de la humanidad entera», como tampoco estructurar de tal manera la «redención objetiva» que *sea necesaria* una representante. Es un simple hecho, cuyas leyes sólo conocemos por la revelación, que en las encrucijadas decisivas de la historia de salvación la actuación de personas particulares tiene un significado para toda la humanidad [20].

En el aspecto objetivo del acontecimiento hay que hablar igualmente de un mero hecho. La estructura de la redención —revelación-fe— es para cada hombre igual. Pero en una ocasión, la primera, este proceso no sólo significa la integración de una persona concreta en Cristo, sino la encarnación del Hijo de Dios mismo, fundamento de toda otra gracia. La respuesta creyente de María *fue,* por lo mismo, la base y el prototipo de toda redención individual.

Hay que atribuir, por tanto, al *fiat* de María un significado realmente universal y una dimensión que engloba en la acción, y no sólo en el efecto, a toda la humanidad. Para ello no necesita de ninguna otra vinculación fuera de la ley de solidaridad, vigente en toda la historia salvífica.

Por el contrario, en la pregunta, desde un punto de vista algo distinto, actúa también otra ley «conocida», que podría denominarse «ley del cuerpo de Cristo». Entre los miembros de Cristo existe la solidaridad de la gracia, como se indica en 1 Cor 22,16: «Cuando un órgano sufre, todos sufren con él; cuando a uno lo tratan bien, con él se alegran todos»; e igualmente en

[18] Una indicación la ofrece ya el hecho de la vinculación físico-genética de la humanidad, aún no valorado suficientemente desde un punto de vista antropológico, según el cual, al menos fundamentalmente, toda persona humana procede de otras personas humanas. De nada sirve refugiarse en la hipótesis jurídica de que para Dios sólo existe esta realidad de una manera puramente externa. En efecto, esta realidad haría desaparecer la «justicia» si no tuviera un fundamento ontológico que diera razón tanto de la personalidad como de la colectividad de la naturaleza humana.

[19] No podemos detenernos aquí en problemas tales como el de si la Escritura entiende a Adán de un modo individual o colectivo y el de si la categoría de personalidad corporativa ha desempeñado algún papel y hasta qué punto. Cf. MS II, 714s (en el índice, palabra *Adán).* En Rom 5 se encuentra, en todo caso, frente a un único Adán un único Cristo, dato que debemos tener siempre presente en el empleo dogmático de esta tipología.

[20] Tal vez cada una de las acciones del hombre tenga un significado a escala universal, aun cuando no cada acción posea el carácter de un momento decisivo. De esta forma juzgamos instintivamente los inventos, las declaraciones de guerra, los tratados, etc., por más que físicamente sólo unos pocos individuos participen directamente en todo ello.

Col 1,24: «Me alegro de sufrir por vosotros, pues voy completando en mi carne mortal lo que falta a las penalidades de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia».

Por razón de la unión en el cuerpo de Cristo, las acciones de gracia que realiza un miembro valen auténtica y esencialmente en favor de los otros miembros. La base propiamente dicha es la «gracia de Cristo Cabeza». Toda gracia de los miembros es una gracia de Cristo, Cabeza de todos los miembros, y, por tanto, en un sentido profundo, la gracia de un miembro no pertenece ya a ese miembro más que a los restantes, puesto que Cristo es la cabeza de todos. Como causa final de esta ordenación divina podría consignarse el hecho de que la redención tiene el objetivo de una unidad de amor; una unidad de amor de los hombres con Dios y análogamente entre ellos.

Del hecho de que la redención, ya en su momento inicial, la encarnación, adoptara la estructura de revelación y de fe, y con ello una estructura eclesial, podemos concluir que la respuesta en fe de María, como primera acción de la Iglesia, fue también una acción en favor de la Iglesia, una obra de gracia que era también gracia para todos los miembros futuros de la Iglesia. La comunidad de bienes de gracia dentro de la Iglesia, por razón de la gracia básica de Cristo, hace que en María todos los miembros de la Iglesia hayan dado el *fiat mihi* a la encarnación. El que recibe gracia de Cristo Cabeza está vinculado a aquella gracia que produjo en María su asentimiento a la encarnación. En este sentido, como concreción y consumación neotestamentaria del principio universal de solidaridad, María pronunció su *fiat* «loco totius Ecclesiae», como representante de toda la Iglesia, y la Iglesia de todos los tiempos lo ha hecho *en María.* En este sentido, María fue en la anunciación la Iglesia y, a la vez, la madre de la Iglesia.

Entiéndase bien que no defendemos con esto la teoría de que a María le corresponde con respecto a la Iglesia una especie de «gracia capital» secundaria, «maternal». El punto de enlace reside únicamente en la dependencia común de la fuente de la gracia, Cristo. La gracia maternal de María forma parte de la gracia de los miembros, actúa «horizontalmente», no «verticalmente», a no ser que queramos definir cualquier influjo de gracia entre los miembros como «gracia capital» secundaria. Pero esto sería una mala sistematización. Ahora bien, al existir la ley de la Iglesia y de su eficacia en el ámbito de la gracia, la fe de María en la anunciación tuvo un significado colectivo y universal.

6. *La anunciación y la maternidad como acontecimiento central en la vida de María*

Ya hemos apuntado que las gracias decretadas por Dios para María fueron produciendo sus efectos en el tiempo, cada uno en su momento. Pero el «tiempo» de María tenía una estructura determinada, y el principio de estructuración fue el acontecimiento de su maternidad. Este pensamiento ha de ocuparnos aún brevemente. Hablando del principio fundamental y de la predestinación de María, afirmamos que su maternidad, como participación suprema en la humanidad de Cristo, era el fundamento de toda su existencia. Su plenitud de gracia se encontraba unida formal e íntimamente a ella, pero en el transcurso temporal tenía a la vez la misión de prepararla para la anunciación. María debía encontrarse, por ello, sin el menor desdoro en la cumbre de su misión, y esto fue obra de su plenitud de gracia desde la concepción. Esta plenitud de gracia por su parte la encaminaba interiormente a la más perfecta entrega a Dios —argumento muy importante teológicamente en favor de un propósito consciente de virginidad en María—. La anunciación significa, según esto, el despliegue de la

vida llena de gracia que la precede, y ésta a su vez encuentra en aquélla su razón de ser y su objetivo.

La anunciación constituye, por su parte, la mayor gracia en favor de María que puede imaginarse. No existe ninguna otra forma de gracia que la participación como miembro en la humanidad de Cristo, ni existe ninguna forma superior de esta participación que la maternidad de esa humanidad, una maternidad aceptada por fe. Esto fue lo que hizo María con su sí. De ahí que por su maternidad se haya realizado en su gracia la «plenitud de los tiempos». El concepto de plenitud de gracia ha alcanzado, ahora también en el tiempo, todo su sentido.

Pero la plenitud de gracia de la maternidad divina como obra de la fe está sometida a su vez a una ley de desarrollo. En la anunciación le fue dicho a María que su Hijo sería grande y que éste recibiría de Dios el trono de David. Aceptarle significa necesariamente aceptar un determinado destino. El Mesías no es un cualquiera. Estar vinculada a él como madre significa estar vinculada a una vida muy decisiva, muy inquieta, por más que los pormenores no le fueran aún revelados a María. En las distintas fases de la vida de su hijo, a María le serán asignados papeles nuevos. Pero, en todo caso, ninguno de esos papeles supera ni alcanza el papel de su maternidad fiel y virginal, sino que es siempre una simple forma o consecuencia de ésta. La actitud que mantendrá María junto a la cruz no será tampoco más que la disponibilidad para ser madre del Mesías. Por eso la anunciación es realmente el acontecimiento central en la vida de María, a partir del cual, hacia adelante y hacia atrás, puede explicarse y desarrollarse todo. Este es el pensamiento en que se funda la sección siguiente.

SECCION QUINTA

MISTERIOS SUBSIGUIENTES A LA MATERNIDAD

En la literatura mariológica existe generalmente una división clara entre las obras especulativo-sistemáticas, que, partiendo de los dogmas mariológicos, aducen los pasajes bíblicos correspondientes únicamente a título de «pruebas», y las biografías marianas, que describen los sucesos de la vida de María a la luz de los dogmas. El enfoque histórico-salvífico escoge un camino intermedio. Presupone, ciertamente, los dogmas marianos, pero busca en los datos bíblicos de la vida de María conocimientos estrictamente teológicos. La cuestión que se plantea es saber si objetivamente está justificado este método. ¿Hasta qué punto los datos bíblicos, simples narraciones de hechos, poseen un valor teológico? No se trata aquí directamente del discutido problema de la pluralidad de sentidos de la Escritura ni de una exégesis alegórica o moral de pasajes, que literalmente parecen servir muy poco a la teología. Se trata menos del sentido y de la estructura de la Biblia que de la estructura de los hechos y de las leyes histórico-salvíficas. Tales leyes son, por ejemplo, la solidaridad eclesial y humana ya mencionada, la tipología general de la antigua alianza carnal con respecto a la nueva alianza espiritual, la comunicación entre Cristo Cabeza y la Iglesia, la función de Cristo como revelador de la Trinidad, el «tipismo histórico-eclesial» de los acontecimientos neotestamentarios motivado por la «identidad del sujeto». Estas leyes operan por razón del carácter general de revelación

que tiene la Escritura, al margen de si el autor, de acuerdo con un determinado género literario, quería conferir a un pasaje un valor simbólico que fuera más allá del histórico. Un problema de este tipo se plantea únicamente en escritos teológicos, como el Evangelio de Juan, o exegéticos, como la carta a los Hebreos. El método que seguimos aquí es examinar, conforme a las leyes mencionadas, el sentido teológico exacto de los acontecimientos de la vida de María recogidos en la Escritura [1]. Un examen de ese tipo no pretende ser una «teología espiritual» en el sentido de un simbolismo meramente edificante de comparación y «modelo», sino un esfuerzo por lograr conocimientos auténticamente teológicos. En todo caso, el interés no va dirigido a conseguir nuevas «tesis», sino a entender de forma más global y más profunda lo ya conocido.

1. *Encuentro de María con Isabel (Lc 1,39-56)*

Dios había establecido el pueblo de Israel y la antigua alianza con sus ordenaciones como estadio previo de la alianza nueva y eterna. Son numerosos los pasajes del AT que apuntan a una nueva realidad futura, especialmente en conexión con el ocaso del reino davídico. Toda la expectación profética y posexílica del Mesías era una expectación de algo nuevo [2]. El pasaje más claro se encuentra en Jr 31,31-34: «Vienen días, palabra de Yahvé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza, y yo los rechacé, palabra de Yahvé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahvé: yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, dicendo: 'Conoced a Yahvé', sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yahvé, porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados». También Dn 9,27 habla del final de la antigua alianza, y Mal 1,10 alude veladamente a la sustitución de la antigua víctima por la nueva.

Tras el exilio se pensaba que el profetismo había desaparecido. Es entonces cuando Zacarías, representante del culto veterotestamentario, recibe la revelación divina de que tendrá un hijo profeta, que «caminará delante del Señor en el espíritu y el poder de Elías». Así queda expresado bíblicamente que en Zacarías e Isabel ha llegado la antigua alianza a su última misión y que Juan realizará la antigua alianza mediante un ministerio profético que introduce de una manera inmediata la nueva alianza. El paso de los discípulos de Juan a Jesús, provocado por el mismo Juan (Jn 1,35-39; 3,22-30), es punto culminante y punto final de la antigua alianza.

Cuando María, constituida a raíz de la anunciación en la primera portadora de la nueva alianza, visita a su «pariente» (συγγενίς significa la «engendrada juntamente») Isabel, que lleva en su seno a Juan, visita de hecho a la última portadora de la antigua alianza. La antigua alianza, la esposa tantas veces infiel, recibe de Dios su última fidelidad para que produzca su último buen fruto. Pero la joven lleva la nueva alianza, que es superior a la antigua. El antiquísimo tema bíblico del mayor y el menor, en el que el menor es preferido (Caín-Abel, Esaú-Jacob), encuentra así su interpretación y su feliz cumplimiento. María

[1] Cf. para toda la sección las indicaciones de *Lumen gentium,* n. 57ss.

[2] Cf. en Is 1,1-15 con 2,1-5; 6,9-13 con 9,1-6; 11 y 12; 40,1-5.9ss; 42,1-9; 52,1-9; 54; 59,20-60,22; 62; 66,5-14; Jr 23,1-8; 31,1-14.31-34; 33,14-26; Ez 16,59-63.

es saludada y alabada por Isabel como superior a causa de su elección y de su fe. El afectuoso encuentro de María con Isabel tiene como consecuencia el que la anciana madre y su hijo queden llenos del Espíritu. De esta manera, la antigua alianza recibe su culminación de la nueva. Conforme a las palabras del ángel (Lc 1,15), Juan, desde el seno materno, queda lleno del Espíritu Santo por la venida de Cristo y se convierte así en la realización más pura de la antigua alianza.

Para María, esta visita viene a ser el primer hecho eclesial. Es la primera vez que unos pies humanos llevan a Cristo a los hombres y le «hacen posible» su obra de santificación. La primera obra de santificación se realiza, de acuerdo con el principio afirmado más tarde por Cristo (Mt 15,24), en favor de Israel. Es la primera misión que María tiene que realizar en su nueva tarea para con Cristo, y no carece de importancia el que esta misión esté determinada por un puro amor al prójimo. La narración pone, en efecto, de relieve que María visitó a su prima con objeto de ayudarla. El ángel le había comunicado que Isabel estaba ya en el sexto mes (Lc 1,36), y María se queda allí tres meses (Lc 1,56), es decir, hasta el nacimiento de Juan.

La narración evangélica muestra que María era consciente de su papel histórico-salvífico, tal vez incluso del especial significado de aquel momento para la antigua alianza. Así lo demuestra su canto de alabanza, el *Magnificat* [3]. Según la opinión de F. Ceuppens [4] y de P. Gächter [5], este canto procede realmente de María y no ha sido puesto en sus labios únicamente a título «redaccional». Como quiera que sea, es indiscutible que el *Magnificat* está plenamente enraizado en el lenguaje del AT; los diez versos contienen al menos diecisiete citas o alusiones al AT [6]. El *Magnificat* nos interesa no tanto desde una perspectiva literaria cuanto por su contenido. María hace en él dos afirmaciones sobre sí misma; primera: «El ha mirado la pequeñez de su sierva; grandes cosas ha hecho en mí el Poderoso»; y segunda: «He aquí que desde ahora me felicitarán todas las generaciones». Tras el júbilo introductorio y después de estas afirmaciones, los restantes seis versos (o cuatro de las siete estrofas) son una alabanza a Dios en el lenguaje del AT, y más en concreto en el lenguaje de los «pobres de Yahvé» [7]. La estrofa séptima interpreta expresamente el acontecimiento cantado, la maternidad del Mesías, como la aceptación del «siervo Israel» y el cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán.

El *Magnificat* interpreta, pues, la actitud de María frente a su propia elección. Es una actitud que se encuentra plenamente en la línea espiritual de los pobres de Yahvé y que realiza los tres pasos característicos: abatimiento propio, obra maravillosa de Dios, bienaventuranza propia. Los comentaristas católicos acentúan que «María misma» anunció ya su culto a lo largo de las generaciones, mientras que los exegetas protestantes se fijan en la ταπείνωσις, la pequeñez que María reconoce en sí misma. De hecho, el texto dice ambas cosas: María participaba del abatimiento de los piadosos judíos posexílicos y, en sentido más amplio, de todo el linaje de Adán. Pero, porque Dios la liberó de tal abatimiento, hay que alabarla como dichosa. La frase «grandes cosas ha hecho en mí el Poderoso» *(fecit mihi)* corresponde exactamente a su respuesta anterior *fiat mihi:* ha hecho en mí-hágase en mí. Su grandeza reside en la acep-

[3] Cf. L. Deiss, *María, Hija de Sión,* 157-192.
[4] F. Ceuppens, *De Mariologia biblica* (Roma ²1951) 118-121.
[5] P. Gächter, *María en el Evangelio* (Bilbao 1959).
[6] Cf. las indicaciones de las ediciones de la Biblia. Otros giros característicos aparecen en el canto de Ana (1 Sm 2,1-10) y, sobre todo, en los salmos.
[7] Cf. L. Deiss, *María, Hija de Sión,* 172-192; además, Sof 2,3 y 3,11-13.

tación de lo que Dios ha hecho en ella, actitud que responde a una ley universal de la gracia.

El *Magnificat* interpreta, pues, este proceso de gracia realizado en María como cumplimiento de las promesas hechas a Israel «desde antiguo» y en la forma más reciente de la promesa hecha a los pobres. «Ha hecho en mí cosas grandes» y «ha acogido a Israel su siervo» son pensamientos paralelos. En la concesión de gracia a María se han realizado las promesas. Tal es el anuncio dirigido a la familia sacerdotal de la que pronto brotará el último profeta de la antigua alianza. Este «convertirá a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios» y «preparará al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,16s). Así, pues, el primer hecho de Cristo y la primera misión de su madre van dirigidos, según el *Magnificat*, a su pueblo, el cual debe ser preparado para su venida.

2. *Nacimiento de Jesús*

a) El censo o empadronamiento ordenado en aquellos meses por el emperador Augusto para todo el Imperio pondrá en contacto la vida de Cristo con la vida pública del mundo, de la «sociedad». La mención evangélica del censo nos muestra que tenemos ante nosotros un acontecimiento de interés para la interpretación de la historia salvífica. Ni Jesús ni María se ven libres de someterse a esta disposición civil que afecta a José, el padre adoptivo. Hemos visto ya a José en el papel de garante legal de la ascendencia davídica del Mesías, es decir, en el ámbito jurídico externo de la historia salvífica. Ahora es él también quien crea la vinculación con el mundo, con la sociedad humana. En él reconocemos el «tipo» de un doble elemento que compone la Iglesia y que en ocasiones se ha absolutizado, mientras que en otras se ha descuidado: la estructura jurídica y la integración en una estructura social determinada. La figura de José, «hombre justo», realiza y preserva este doble elemento en ese núcleo de la Iglesia que es la Sagrada Familia. Es José quien introduce a Jesús en la ley veterotestamentaria y quien cumple sus normas sobre la paternidad legal. Por medio de él, también Jesús forma parte del orden social humano y nace como súbdito de Roma en una provincia del Imperio.

Sin embargo, estas dos funciones de José no están desvinculadas, sino que la una sirve a la otra. Precisamente la ascendencia davídica de José es la que le asigna un puesto en el orden social. En el cumplimiento de la prescripción del censo, Lucas ve también el cumplimiento de la profecía mesiánica de que de Belén «saldrá el que ha de ser jefe de Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad. Los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel, y se afirmará y apacentará con la fortaleza de Yahvé y con la majestad del nombre de Yahvé, su Dios; y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra (Miq 5,1ss). En una relación mutua semejante se encuentran los elementos sociológicos de la Iglesia y su situación dentro de una estructura social determinada.

María, «tipo» del ser de gracia de la Iglesia, se ha visto sometida a estas necesidades por su vinculación a José. Podríamos decir, paradójicamente, que tuvo que «seguir a su hijo a Belén», porque él tenía que nacer en Belén. Tras servir en la familia de Zacarías a la antigua alianza en su vertiente de gracia, ahora tiene que coronar la vertiente jurídica de la antigua alianza y, a la vez, de la sociedad. Pero ambas cosas no significan sólo eso, sino que tienen un significado genuinamente mesiánico. El nacimiento de Jesús en Belén no es solamente un nacimiento en la ciudad de David, sino también un nacimiento en

lo oculto, en la pobreza, en el abandono, puesto que «en el albergue no había sitio para ellos» (Lc 2,7). El Mesías viene al mundo en un establo en lugar de venir al mundo en la vivienda del carpintero. La pasión mesiánica se anuncia por un instante, y María es la primera que se ve incluida en ella, puesto que es quien tiene que dar a luz en tales circunstancias, «para que se cumpla la Escritura». El nacimiento de Cristo es, por tanto, la primera participación de María en la pasión de su Hijo, el primer sacrificio de la «dicha de ser madre» en aras de otra comunión, nupcial, con el siervo de Dios.

b) «Y dio a luz a su Hijo primogénito y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre» (Lc 2,7). Los apócrifos se imaginaron este nacimiento únicamente como un efluvio de luz procedente de María [8]. Pero Lucas dice que María dio a luz [9]. La indicación de que era el primogénito (en hebreo: «el que abre el seno»), añadida por Lucas únicamente para indicar la situación legal que correspondía a Jesús (cf. Lc 2,23) [10], indujo a Tertuliano a afirmar, con su ingeniosidad habitual, que Cristo es el único que ha abierto realmente el seno materno, puesto que en su caso éste no había sido abierto antes por un varón [11]. Con ello excluía la idea de la virginidad en el parto. Ambrosio, defensor de la virginidad en el parto [12], interpreta el pensamiento de Tertuliano aplicando más bien la apertura del seno materno a la Iglesia [13].

Sabemos, por otro lado (cf. *supra,* pp. 874s), que en el pensamiento cristiano arraigó muy pronto la idea de un nacimiento milagroso y virginal. Esta cuestión, planteada de nuevo en época reciente [14], aunque sólo a propósito de la *interpretación* de la fórmula de fe, nos introduce en las categorías totalmente específicas de la teología mariana que se refieren al carácter significativo del cuerpo. Las tendencias teológicas sobre este punto responden claramente a la actitud general de una época. La valoración positiva que existe hoy de la sexualidad inclina a otros resultados que la actitud negativa de la antigüedad y de la Edad Media.

En nuestra problemática se trata, por una parte, de la maternidad auténtica de María, y por otra, de la verdad significativa de su virginidad. El trasfondo de ambos aspectos se halla, por tanto, en el carácter significativo del cuerpo. La elección de María implica el ser verdadera madre corporal del Mesías e Hijo de Dios. Si concibió milagrosamente por obra de Dios, estuvo, sin embargo, nueve meses embarazada como corresponde a una verdadera maternidad y Cristo recorrió todas las fases del desarrollo que precede al nacimiento. Entre los momentos más importantes de una maternidad se encuentra sin duda el del parto, y esto no sólo desde una perspectiva fisiológica, sino también desde una perspectiva personal. Iría en menoscabo de la realidad de la maternidad de María aceptar, con los apócrifos, que el niño «apareció allí de repente», de modo que

[8] *Protoev. Sant.,* 19, 2.

[9] Se ha supuesto que en la afirmación de que *ella* lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre debe verse una referencia a un nacimiento *milagroso,* porque esto sería inverosímil después de un nacimiento normal. Pero tal suposición es muy discutible.

[10] Y que no tiene nada que ver con la cuestión de si María tuvo más hijos.

[11] *De carne Chr.,* 23, 3-5 (CChr 2, 914s).

[12] *Ep.,* 42, 4-7: PL 16, 1125s.

[13] En Lc 2,56s: CSEL 32/4, 72s; en el medio se encuentra tal vez Epifanio, quien subraya que María es siempre virgen y virgen por antonomasia *(Panar.,* 78, 5, 5-6, 1), pero refiere sin más explicación a Cristo el pasaje de la apertura del seno materno.

[14] Cf. K. Rahner, *«Virginitas in partu». En torno al problema de la tradición y de la evolución del dogma,* en *Escritos* IV, 177-211; R. Laurentin, *Le mystère de la naissance virginale:* «Ephemerides Mariologicae» 10 (1960) 345-374.

María se asustó y sólo un instante después descubrió que no estaba ya embarazada [15]. El nacimiento hay que imaginarlo como un acto de María, incluso como un acto corporal. Esto es, en definitiva, lo que dice el texto bíblico. Pero precisamente la referencia a la Biblia nos dice que tomemos también en serio la otra idea.

Como consecuencia del pecado original fue maldita la maternidad de Eva: «Mucho te haré sufrir en tu preñez; parirás hijos con dolor» (Gn 3,16). Ahora bien, la concepción virginal de Cristo fue precisamente la excepción de la ley y de la maldición de Adán, el nuevo comienzo puesto por Dios en orden a la gracia. Corresponde perfectamente al pensamiento simbólico de la Biblia que el segundo acontecimiento decisivo, el nacimiento, obedezca igualmente no a la ley vieja, sino a una ley nueva. Sería bíblicamente una falta de lógica que el fruto del Espíritu Santo y de la virgen obedeciera en su nacimiento a la maldición de Eva. Este es el fundamento bíblico de la tradición que terminó por expresar la virginidad en el parto.

La teología se encuentra, pues, ante la necesidad de hacer compatibles un verdadero parto físico y un nacimiento exento de la maldición de Eva. Conceptualmente puede apuntarse la diferencia de que la autenticidad del parto se encuentra *formalmente* al nivel de lo corporal, mientras que la maldición de Eva reside únicamente *en la consecuencia.* Conceptualmente cabe, por tanto, pensar que la maldición de Eva, suprimida esencialmente en el nacimiento de Cristo, quedó privada de su consecuencia en el momento del parto, pero que éste conservó plenamente su «naturalidad». Fue un proceso que escapa a nuestro conocimiento y a nuestra imaginación, puesto que no sabemos cómo obra, cómo reacciona, cómo siente una persona que de una manera totalmente personal está libre del pecado original. De todas maneras, a la vista del influjo que en todo nacimiento tienen las condiciones físico-psíquicas, podemos sospechar que también una situación personal de ese tipo pudo tener un influjo decisivo en los pormenores y en la vivencia de aquel parto.

No es difícil comprender el motivo por el que a esta integridad en el nacimiento se la ha designado y se la designa con el nombre de «virginidad en el parto», por más que la expresión no es tan clara como en el caso de «concepción virginal», donde la palabra «virginal» se refiere de un modo directo y esencial al no haber conocido varón. El nacimiento significa un proceso en el estado corporal de la mujer análogo al acto sexual: «parto virginal» quiere decir, según esto, integridad en el proceso del nacimiento. Por esta razón habla ya Tertuliano de «virgen con respecto al varón, pero no con respecto al parto», y añade que la que concibió como virgen «contrajo nupcias al dar a luz, pues contrajo nupcias con la ley de la apertura del cuerpo» *(patefacti corporis lege).* Tertuliano habla también de una *nuptialis passio* en el seno de María [16]. Desde un punto de vista teológico, este estado de cosas sólo podría ser interesante si tuviera que ver con el aspecto moral de la virginidad o con la maldición de Eva. Lo primero no es el caso, puesto que el hecho ético-sexual de la virginidad no tiene realmente ninguna relación con lo que el parto cambia en el cuerpo de la mujer. Ha sido, por el contrario, el aspecto de violencia y contaminación que caracteriza tanto el contacto sexual de una virgen como su dar a luz lo que ha conducido a ver en tal aspecto el signo especial de la maldición del pecado original y a concentrar en la integridad corporal la expresión valorativa de la virginidad perpetua.

[15] Cf. la *Ascensión de Isaías.*
[16] Cf. nota 11.

El pensamiento moderno, a diferencia del antiguo, encuentra una gran dificultad en considerar una efectiva «apertura del seno materno» producida únicamente por el parto como una injuria a María. De ahí que nos sea imposible imaginar el parto virginal como algo puramente estático-corporal, como acostumbraba hacerlo el pensamiento cristiano desde el Protoevangelio de Santiago. Lo que de esa manera se consigue es ampliar y profundizar la verdad como tal. El parto, todo él, hay que considerarlo libre de maldición, íntegro; y el momento específicamente corporal-simbólico de la gracia de María no queda en él infravalorado, sino que es tomado en serio. Esta perspectiva mantendrá alejado de la fe todo aquello que desde la ciencia o desde un dogmatismo material pudiera empequeñecerla.

c) El nacimiento de Jesús fue un proceso milagroso en el sentido de que la integridad de su madre se vio libre de la maldición; pero tal proceso se desarrolló en la plena oscuridad. A pesar de ello, no ocurrió sin revelación. Según Lucas, los vecinos de aquella pareja solitaria, los pastores que se encontraban en las cercanías, supieron por un ángel del Señor quién era el niño que había nacido en la soledad: «Hoy os ha nacido en la ciudad de David un Salvador, el Mesías Señor» (Lc 2,11). Los pastores propagaron la noticia, en primer lugar, con su visita al niño. «Pero María conservaba todas estas palabras, meditándolas en su corazón» (Lc 2,19). En esta frase se apoya la teología para atribuir a María en su actuación frente a Cristo una conciencia clara del contexto mesiánico. Su actitud frente a la revelación es contemplativa. Es el mismo Lucas quien nos recoge las palabras del Señor con motivo de la bienaventuranza a su madre: «Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11,28). Aquí se supone que María lo hace así. María está tan abierta a la revelación como lo estuvo al poder del Altísimo, ya que éste vino por la revelación. La fe continúa siendo su respuesta esencial. Si en la anunciación su fe *engendró* al Mesías, a partir de ahora su fe *interpreta* a este Hijo suyo. María, al obrar, ha de seguir el camino de su Hijo y lo hace acompañándole con su fe, mediante la cual procura conocerle y comprenderle. La Biblia no nos presenta una María omnisciente para quien su Hijo no fuera un misterio, sino una joven que cree en su Hijo y se deja llevar en la fe paso a paso. Esta obediencia constante de María, que nace de la contemplación, tiene para su vida y su misión un valor tal, que quita todo interés al problema del crecimiento cuantitativo de sus conocimientos y del momento en que fueron adquiridos.

3. *Matrimonio de María y virginidad perpetua*

La Iglesia cree desde antiguo que María permaneció virgen, que después de su «primogénito» no tuvo más hijos y que su matrimonio con José no se consumó corporalmente. Esta creencia de la Iglesia creció y se fue imponiendo «a pesar» de aquellos pasajes bíblicos que parecen ser argumentos en contra. Comenzaremos por examinar esos pasajes para mostrar luego el significado de la virginidad perpetua de María.

En la Escritura no se dice *expressis verbis* que María permaneciera virgen; esto se convirtió en verdad de fe, en cierto sentido, como evidencia teológica. Tal evolución no habría sido posible si se hubiera dado la convicción de que la Escritura ofrecía fundamentos serios y seguros para la opinión contraria. Lo que buscamos, pues, en el texto bíblico no es si enseña la virginidad permanente de María, sino si dice algo que se oponga a esta virginidad o que la haga poco probable.

Son ya muchos los estudios que se han dedicado a esta cuestión. Aquí vamos a seguir la exposición reciente y detallada de J. Blinzler [17]. Los textos discutidos son los siguientes:

1. *a)* Mt 1,18: «María, su madre, estaba desposada con José y, antes de vivir juntos, resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo». *b)* Mt 1,25: «Sin haber tenido relación con él, María dio a luz un hijo».

2. Lc 2,7: «Y dio a luz a su hijo primogénito».

3. En tercer lugar hay que mencionar todos los textos que hablan de los hermanos y hermanas de Jesús.

Sólo existe verdadera controversia en torno a los textos sobre los hermanos de Jesús. Ya hemos dicho a propósito del texto copiado en 2 que en él únicamente se pretende hacer notar la situación legal de Jesús, y no afirmar que tuviera hermanos [18].

Los dos textos de Mateo no se pronuncian sobre la cuestión de si José y María tuvieron hijos tras el nacimiento de Jesús. Precisamente la manera como Mateo se expresa muestra que esta cuestión carecía de interés para él y para el ambiente en que él escribía y al que destinaba su escrito. Ambos textos únicamente pretenden decir que Jesús no es hijo de José, puesto que él, hasta el día del nacimiento, no conoció en absoluto a María [19]. Quedan por examinar los textos sobre los hermanos de Jesús. Podemos dividirlos en los siguientes grupos:

1. Textos evangélicos que mencionan simplemente la existencia de «hermanos y hermanas de Jesús». El más expresivo entre ellos es Mc 6,3: «¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿Y sus hermanas, no viven aquí entre nosotros?» (cf. también Mt 13,55s; Jn 2,12).

2. Textos evangélicos que muestran cierta oposición de los hermanos contra Jesús. Son las narraciones sobre la intención con que visitan a Jesús sus hermanos: Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21; según Mc 3,21: «Oyendo esto sus parientes, salieron para llevárselo, pues decían: Está fuera de sí»; parece que detrás de esta visita hay una incomprensión. Jn 7,5 dice también claramente: «Ni siquiera sus hermanos creían en él».

3. Textos no evangélicos que también se limitan a mencionar la existencia de hermanos: Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19 (Santiago).

A la vista de estos textos podemos plantearnos tres preguntas:

1. ¿Existen referencias seguras de que estos hermanos de Jesús son hijos de María?

2. ¿Existen en la Escritura puntos de referencia para la opinión contraria?

3. ¿Pueden explicarse estos textos de acuerdo con la Escritura, en caso de que se admita la virginidad perpetua de María?

1. La respuesta a la primera pregunta ha de analizar la expresión «hermano», ἀδελφός (en hebreo: *'aḥ)* [20]. Si bien ἀδελφός designa sólo, por regla general, al hermano o hermanastro, la expresión hebrea puede expresar cualquier

[17] J. Blinzler, *Brüder und Schwestern Jesu,* en *Lexikon der Marienkunde* (Ratisbona 1960) 959-969, con bibliografía. Cf. del mismo autor *Brüder Jesu:* LThK II (1958) 714-717; H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 829-831; A. Durand, *Frères du Seigneur:* DAFC II (París 1915) 131-148; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967).

[18] Cf. en *Lexikon der Marienkunde,* 962, una inscripción sepulcral que habla de la muerte de una mujer al nacer su hijo primogénito. Resulta casi divertido tener que decir que un hijo es el primero aun cuando no le siga un segundo.

[19] Pasajes con un ejemplo análogo del «hasta»: Gn 8,7 (LXX); 2 Sm 6,23; Sal 110,1.

[20] Cf. J. Blinzler, *Brüder,* 960s.

grado de parentesco (Gn 3,18; Lv 10,4; 2 Re 10,13, etc.), y los LXX traducen en esos casos por ἀδελφός. Suponiendo que Jesús tuviera primos (en distinto grado), los cuales entre los palestinos recibían el nombre de hermanos —término que, según los textos, pronto vino a ser nombre de grupo—, era de esperar que también el NT griego los llamara ἀδελφοί. Por tanto, este término por sí mismo no decide nada.

2. Un fundamento bíblico de que los hermanos de Jesús eran únicamente primos suyos puede verse en los textos y hechos siguientes. En primer lugar, siempre se habla de hermanos de Jesús, nunca de hijos de María o de José, ni siquiera cuando los hermanos son mencionados juntamente con María (lo que ocurre casi siempre). Jesús, además, en el texto primitivo griego de Mc 6,3 es llamado *el* hijo de María, con artículo, lo cual le caracteriza como hijo único [21]. Por otro lado, según las costumbres semitas, sus hermanos más jóvenes nunca se hubieran presentado de un modo tan autoritario ante Jesús, como sucede en Mc 3,21 y Jn 7,3s. Aquéllos, por tanto, tienen que haber sido mayores que Jesús, el primogénito, y por lo mismo no pueden ser hijos de María. Hay que añadir, finalmente, que la entrega de María a Juan (Jn 19,26s) no sería comprensible si María hubiese tenido otros hijos, y menos aún cuando se sabe que los «hermanos de Jesús» estaban presentes en la comunidad de Pentecostés (Hch 1,14). El argumento más fuerte en contra, aunque sólo tiene un valor particular, reside en el hecho de que el mismo evangelio atribuye a dos de los hermanos de Jesús una madre que no es la de Jesús. Es «María, la madre de Santiago y de José» (Mt 27,56) y «María, la madre de Santiago el Menor y de José» (Mc 15, 40). Estos mismos nombres, con la misma diferencia, aparecen en la lista de los hermanos de Jesús en Mt 13,55/Mc 6,3. Es de suponer que se trata de la misma persona, puesto que no se la distingue. De esa manera se plantea el problema de la identificación de su madre. La comparación de las listas de mujeres que estuvieron junto a la cruz nos dan lo siguiente: María Magdalena es nombrada por todos: Mt y Mc nombran a Salomé, madre de los hijos del Zebedeo, y a María, madre de Santiago y de José, mientras que Juan nombra (después de la madre de Jesús) a la hermana de su madre, «María de Cleofás». No es necesaria una identificación que armonice todo esto, puesto que Mc y Mt nombran expresamente tan sólo una selección. Sorprende, sin embargo, el que Mt y Mc hablen de una María como madre de Santiago y de José, y Juan de una María de Cleofás. Aparte de esto, Mt 27,61 y 28,1 hace mención de «la otra María» (en Mc 16,1, «María, la de Santiago»), lo que sólo resulta claro si junto a la Magdalena (y a la madre de Jesús) no se encontraban otras *dos* Marías. Una primera conclusión probable sería, por tanto, que María de Cleofas es la madre de Santiago y de José, los hermanos del Señor. En este caso *debería* ser a la vez «hermana» de la madre de Jesús, y esto hablaría en favor de que, pese a todas las cuestiones rítmicas, en la lista de Jn 19,25 sólo se cuentan tres mujeres, y habría que considerar, por tanto, a María de Cleofás como la hermana de la madre de Jesús.

Mucho más complicada resulta aún la cuestión si incluimos en nuestra consideración al Santiago Alfeo de la lista de los apóstoles y a su hermano Judas, y lo comparamos con el Santiago, el hermano del Señor, de las cartas de Pablo. Dado que esto nada esencial aporta a nuestra problemática, vamos a prescindir de ello [22]. Importante es para nosotros, en todo caso, el testimonio de Hegesipo

[21] De no haber sido el único hijo tendría que haber hablado aquí del «primogénito», con relación a los restantes hijos de María.

[22] Una solución mucho «más armónica» sería suponer que Cleofás = Alfeo es el hermano del Señor de Mc 6,3, y, por tanto, no sólo es el mismo «Santiago el Menor»

(cf. nota 22), que llama a Simeón primo (ἀνέψιος) del Señor, por ser hijo de Cleofás, el hermano de José. Según esto, María de Cleofás sería más bien la madre de Simeón y de Judas, y no la madre del Santiago y José que aparecen en el círculo de los hermanos del Señor.

Baste sacar aquí la conclusión de que los evangelios hacen en muchos lugares probable, e incluso moralmente seguro, que María después de Jesús no tuvo más hijos, y que los llamados hermanos de Jesús eran primos suyos procedentes de distintas líneas. Con esta constatación se ha contestado ya a nuestra tercera pregunta. Los textos de la Escritura no solamente *pueden* explicarse suponiendo que María no tuvo más hijos, sino que ésta es su mejor explicación. En otro caso deberíamos encontrar una explicación a los textos aducidos en el apartado 2 e igualmente a las preguntas: ¿Quiénes son Santiago y José mencionados en Mc 15,40 si no son los hermanos del Señor? ¿Quién es, en Hegesipo, el «primo» Simeón si no es el denominado en los evangelios hermano del Señor? De lo contrario estaríamos obligados a admitir que junto a los hermanos carnales de Jesús existían tres hermanos en el sentido amplio con el mismo nombre. La creencia en la virginidad permanente de María no se ve, por tanto, amenazada por la Escritura, sino que puede sentirse tranquila y apoyada por ella.

Queda, pues, por exponer la interpretación teológica de esa virginidad. ¿Qué «sentido» tiene teológicamente que María permaneciera siempre virgen? En el pensamiento actual no cabe la idea de que María se hubiera «manchado» o hecho «indigna» en caso de haber consumado con su esposo un matrimonio legítimo. Las tradiciones veterotestamentarias, de las que hicimos ya mención en la p. 906 (nota 44), tendrían que ser examinadas despacio. Puede que la imagen de pureza ritual desempeñe un papel esencial, pero existen también, sin duda, razones psicológicas más profundas e incluso razones ontológicas. A un nivel previo a lo personal, esto podría expresarse con la categoría de propiedad: lo que de una manera especial es «propiedad» de Dios, eso no puede el hombre «poseerlo». Pero es a nivel de lo personal donde este pensamiento consigue toda su fuerza. Una entrega personal y plena a Dios no permite por naturaleza una entrega personal y plena a un hombre. Ese es el sentido de la tradición rabínica de que Moisés, después de la aparición de Dios en la zarza ardiendo, no conoció ya a su mujer [23]. Esta reflexión concuerda con la idea de la exigencia de Cristo de abandonar mujer e hijos, de «hacerse eunuco» por el

de Mc 15,40, sino también el Santiago hijo de Alfeo de la lista de los apóstoles y el Santiago hermano del Señor a que alude Pablo. La dificultad está en que este Santiago y su hermano Judas (Lc 6,16), los hermanos del Señor, eran apóstoles, mientras que los evangelios distinguen a los apóstoles de los hermanos de Jesús y afirman incluso (Jn 7,5) que les faltaba fe en Jesús en una época en la que ya habían sido escogidos los apóstoles. Por otro lado, la identificación se opone a lo transmitido por Hegesipo; J. Blinzler, *op. cit.*, 966s; F. Ceuppens, *Mariologia Biblica,* 194s. De Hegesipo resulta el cuadro siguiente:

David
↑
José (padre nutricio de Jesús) → Cleofás
Leví ↓
↑ Judas, hno. del S. → Simón, hno. del S.
Santiago, hno. del S.

Según esto, María de Cleofás no podría ser la madre del Santiago hermano del Señor, sino que habría que contar en Jn 19,25 cuatro mujeres y suponer como madre de Santiago y de José a la que aparece sin nombre como hermana de la madre de Jesús.

[23] R. Laurentin, *Structure,* 181.

reino de los cielos (Mt 19,12.29), y con la idea de Pablo de la división que surge en el casado (1 Cor 7,32ss). Esta idea suele encontrar oposición en el cristiano casado, que no quiere interpretar su estado como una «entrega precaria a Dios». Es una idea, sin embargo, que se entiende a partir del matrimonio. El hecho de que un matrimonio excluya una segunda relación semejante no tiene sus raíces más profundas en la sexualidad tomada por sí sola, sino en el carácter personal del amor. El adulterio y la bigamia se convierten, en un matrimonio digno, en algo psicológicamente imposible. Este es el motivo de que una entrega personal y absoluta a Dios empuje hacia la virginidad. Un matrimonio humano sería en ese caso una especie de bigamia. A propósito de la «inferioridad» religiosa del matrimonio que brota aparentemente de ahí, habría que decir tres cosas. En primer lugar, no se trata de una inferioridad ética, como si la abstinencia sexual fuera en sí misma un valor ético superior a una vida sexual personal. En segundo lugar, no se trata de una inferioridad con respecto a la pertenencia al cuerpo de Cristo, a la situación de redención y de gracia. En tercer lugar, la comparación con la monogamia sólo posee una validez condicional. Un amor matrimonial, en efecto, no excluye a Dios, el Infinito y el Creador, como excluye a otro ser humano, puesto que Dios, por ser el objetivo último, también es amado en el matrimonio y por el matrimonio; y no está subordinado a éste, sino que se encuentra por encima de él. Pero precisamente este último momento fundamenta la diferencia de grado (que no es en sí misma una diferencia de valor en el sentido de los dos primeros momentos) entre la entrega inmediata a Dios «por amor al Reino» y la entrega mediata en el matrimonio.

La elección de María en el reino de Dios no solamente significó la máxima vinculación graciosa con Dios, sino que fue una elección en la forma de la maternidad, la relación corpóreo-personal más estrecha con Cristo y que constituye una identidad real con la suprema donación de gracia. La maternidad de María es el despliegue de su elección y es el acontecimiento más decisivo del orden redentor, visto desde el redimido. Su relación con este acontecimiento fue plenamente personal, una acción de la entrega más íntima a Dios. El acontecimiento es la transferencia perfecta de la personalidad y corporalidad de María a Dios. Iría contra el valor significativo de la elección corporal de María el hecho de que ella, después del nacimiento de Jesús, hubiera —por así decirlo— puesto punto final a este episodio y tenido con su esposo relaciones conyugales normales. Esto no habría sido, ciertamente, una mancha o una indignidad, sino simplemente una alienación de su misión en el reino de Dios, que en nadie pudo ser realmente mayor de lo que fue en ella. Y es de suponer que tanto José como ella eran conscientes de este hecho precisamente por razón de la mentalidad veterotestamentaria y rabínica. María, al ser santificada, fue simplemente consagrada a Cristo y relevada de toda otra posible tarea. Como quiera que se entienda la cuestión de un propósito previo de virginidad en María, y sobre todo en José, con la revelación de la maternidad del Mesías por obra de Dios les era manifiesto a ambos que había sido tomada sobre su relación conyugal una decisión que ellos no podían cambiar. De esa manera José vino a ser de hecho el «guardián de la Virgen» y de su hijo, el defensor terreno de una realidad que era supraterrena. «El niño y su madre», expresión que encontramos en la narración de la infancia de Mt 2,11.13s.20s, constituyen un único fenómeno sobrenatural que es el único criterio para hablar de «la sagrada familia».

Con ello llegamos a la pregunta de si la relación de María con José puede llamarse realmente matrimonio. Ciertamente fue matrimonio en un sentido jurídico, por cuanto ante el derecho judío no existió duda alguna sobre el hecho de esta unión y de todas sus consecuencias. Ahora bien, si la esencia más profunda

del matrimonio no es una estructura jurídica, podremos preguntar todavía: ¿fue la unión de María y José también objetivamente, por su propia naturaleza, un matrimonio? Las reflexiones precedentes no sólo muestran que la sagrada familia renunció a consumar el matrimonio, sino también que María, por su gracia, estaba plenamente entregada a Dios de una manera que justifica en la vida cristiana la existencia de una «virginidad consagrada». ¿Qué *consensus* existía en esa unión? Y, sobre todo, ¿qué capacidad de entrega personal se encuentra tras ese *consensus?*

En lugar de hacer un análisis estático-abstracto del concepto de matrimonio, vamos a intentar descubrir la esencia de la relación de María con José partiendo de su *historia.*

Independientemente de que María hiciera o no antes de la anunciación propósito de virginidad, puede decirse que María perseguía un verdadero matrimonio con José y, por tanto, pensaba pertenecerle con un amor totalmente personal. En su alma libre del pecado original, este deseo corría a la par con una entrega íntegra y total a Dios. El amor nupcial de María era por esencia más transparente a su amor de Dios que cuanto puede serlo el de los restantes hombres, incluso redimidos. La anunciación le reveló el destino concreto de su vida en la gracia; por obra de Dios llegaría a ser la madre del Mesías. Hay que subrayar que el anuncio angélico no sólo no rompe el proyectado vínculo matrimonial, sino que lo presupone, lo necesita. El hijo de María ha de ser hijo de David mediante el matrimonio de María con José. El niño, como ser humano, tiene derecho a la autoridad paterna y a poseer un hogar. Dondequiera que el niño y su madre estén expuestos a la pasión mesiánica necesitarán también de la protección de un padre hasta que llegue para el hijo la hora en la que él mismo sea capaz de escapar a los peligros, quiera o no hacerlo. La unión de María con José, por ser una unión auténticamente matrimonial, pertenece a su vocación de madre.

De ahí que también su amor personal mutuo deba considerarse en esencia como amor matrimonial. Una ficción, una simple convivencia de dos personas, no sería digna de la familia del Hijo de Dios. Pero ese matrimonio tenía como único contenido el niño engendrado por obra de Dios. El amor conyugal estaba al servicio de este niño, objeto también del amor paterno, y ambos estaban orientados de una manera directa y consciente al servicio del Santo de Dios. El amor conyugal y la entrega total a Dios podían constituir para la sagrada familia una unidad real y, lo que en ninguna otra parte es posible, ser absolutamente idénticos. A este matrimonio, con ese amor y ese hijo, le era posible todo tipo de perfección, exceptuada la realización corporal del amor, renuncia necesaria como señal de la dignidad del niño, de la misión matrimonial. Cristo había sido engendrado por obra de Dios «antes de que hubieran vivido juntos» (Mt 1,18). Su matrimonio había sido consumado por Dios, y esto mediante una concepción que confería al matrimonio su plenitud última y definitiva y la misión que tenía que cumplir. De haber existido otras concepciones, éstas hubieran estado privadas de una profunda objetividad. En aquella unión fue Dios quien engendró, y esto debía ser respetado como una señal mediante una virginidad perpetua. El fundamento de la concepción virginal, es decir, el poder único de Dios en la redención, se extiende también a toda la vida matrimonial de María, puesto que la concepción, el nacimiento y la educación de un niño constituyen una unidad. Podemos, pues, decir en un sentido profundo que el matrimonio de María con José no fue un matrimonio incompleto, puesto que Dios lo había completado de antemano. Esto significó para ambos una realidad de la que sin duda fueron más conscientes que del aspecto de renuncia que tenía su virginidad.

Si el matrimonio cristiano es el misterio de Cristo y de la Iglesia, el matrimonio de la sagrada familia fue su manifestación. María fue el seno de esa unión, pero de otra manera lo fue también la familia como tal, y en este sentido José estaba asociado con María en la representación de la humanidad. José era también, por otra parte, el representante del padre celestial de Jesús, de quien recibía su potestad (Ef 3,15), sirviendo así como signo al misterio de los esponsales humano-divinos, simbolizado igualmente por todos los esposos. Lo decisivo es caer en la cuenta de que la intervención de Dios no debilitó en su esencia el matrimonio, sino que lo robusteció. El matrimonio de la sagrada familia puede ser realmente considerado como matrimonio escatológico. «Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en matrimonio, sino que serán como los ángeles del cielo» (Mt 22,30). Esto lo dice Cristo contra aquellos que, no reconociendo la Escritura ni el poder de Dios (Mt 22,29), juzgan el matrimonio celestial con normas terrenas. Lo cual no significa que los resucitados no se conozcan ni se amen; pero Dios será todo en todas las cosas (1 Cor 15,28), también el amor a los amantes. Será la consumación de todo matrimonio como fue la consumación del matrimonio de María y José, verdadero y escatológico.

Es un error, según esto, tratar este matrimonio como un caso excepcional que no sirve para juzgar los matrimonios cristianos corrientes. El matrimonio de María y José es más bien el «valor límite» del matrimonio cristiano. Sólo él hizo nacer al Mesías y se vio lleno de este nacimiento. El matrimonio realmente cristiano recorre este camino mediante la unión corporal y la generación humana. Pero tiene que estar siempre en camino hacia un dejarse llenar cada vez más por Dios, sin que por eso abandone artificialmente el camino que le es propio [24]. También el matrimonio de María fue, por lo mismo, una tarea encomendada a la madre de Dios por su hijo, una misión histórico-salvífica, como su visita a Isabel y su alumbramiento en el establo. María debía hacer a su hijo dueño de su matrimonio, introducirle en él. Desde un punto de vista histórico-salvífico, el Señor santificó el matrimonio de un modo mucho más esencial como niño en el matrimonio de su madre que como invitado en las bodas de Caná.

4. *Presentación en el templo*

«Y cuando les llegó el día de su purificación conforme a la ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, como está escrito en la ley del Señor: que todo varón primogénito que abre el seno materno sea consagrado al Señor (Ex 13,2), y para ofrecer en sacrificio un par de tórtolas o de pichones, según la prescripción de la ley del Señor (Lv 12,8)» (Lc 2,22ss).

Laurentin hace observar que Lucas nada dice del rescate necesario del primogénito, sino que con la palabra «presentar» muestra a Jesús como a un levita consagrado al servicio del Señor (Ex 13,13; 18,15s; Nm 3,41; 8,11) [25]. El cambio que hace en la cita bíblica de Ex 13,2.12 corrobora esta intención; Lucas introduce allí las palabras «será llamado santo» (cf. Lc 1,35) [26]. De la ofrenda de purificación de María no habla el texto ya hasta el último versículo (2,39)

[24] Queda abierta la cuestión de si un desarrollo tal del matrimonio llevaría por sí mismo, en primer lugar, a un desplazamiento de la escala de valores y, más tarde, a una desaparición de las relaciones sexuales. Se ha de prescindir, en todo caso, de una respuesta casuística que transforme el fenómeno religioso en un fenómeno ético.

[25] R. Laurentin, *op. cit.*, 115s; sobre el conjunto, cf. R. Schulte, *supra*, cap. VIII, sección segunda.

[26] *Ibid.*, 51s.

y todo lo restante se orienta a la revelación del Mesías, a su «entrada en el templo» [27].

José tuvo que pagar, sin duda, el precio del rescate por Jesús, puesto que no pertenecía a la tribu de Leví. Pero lo que pretende Lucas aquí es remontarse al pensamiento básico de aquella prescripción: «Mío es todo primogénito desde que herí a los primogénitos de Egipto» (Nm 3,13). De ahí que dijera expresamente que Jesús era el primogénito de María (Lc 2,7). La primera realidad es que el primogénito pertenece al Señor, está consagrado a él; el rescate es secundario. En Cristo se cumple esa consagración, esa dedicación perfecta al Señor. Tras haber recibido en la circuncisión la señal del pacto que le introduce en el pueblo escogido, ahora se realiza en él la señal de su tarea mesiánica, la plena pertenencia del siervo de Yahvé a Dios; Jesús es «entregado» al Señor.

María ha de interiorizar este nuevo hecho. Dios, por así decirlo, le ha arrebatado a su hijo de las manos; apenas le ha dado a luz, tiene que devolvérselo a él. Ahí se encuentra la característica esencial de esta maternidad histórico-salvífica y redentora: el niño no es para la madre, sino para el Señor. Son dos figuras proféticas, Simeón y Ana, las que explican y ponen de manifiesto tal realidad. En ambas están contenidas las características de la antigua alianza. La viuda Ana, cuyo número de años es el resultado de doce por siete, es reemplazada por la joven María, que presenta a Dios al niño que pactará la alianza nueva y eterna. Simeón, un representante masculino de la antigua alianza, es quien expresa este misterio. Puede morir, porque ha llegado ya «la salvación» y «la luz» que esperaba. La antigua alianza da paso a la nueva que llega a los hombres desde el templo, desde la consagración a Dios.

La profecía de Simeón se vuelve también hacia María, y eso es lo que la hace significativa para nuestro tratado. ¿Por qué se dice a María que su hijo ha sido puesto como signo de contradicción para caída y resurgimiento de muchos en Israel? Precisamente porque la espada atravesará también su propia alma (διελεύσεται). Es comprensible, al menos exegéticamente, que algunos Padres de la Iglesia interpretarán esta frase como la existencia de dudas en la fe de María, tan clara y contundente es, en efecto, su referencia al «signo de contradicción». Un texto paralelo [28] se encuentra en Ez 14,17: «Una espada atravesará el país», aunque allí se dice en un contexto totalmente distinto [29]. Un sentido más cercano al de nuestro contexto lo encontramos en Jr 4,10: «¡Ay, Señor mío! Realmente has engañado a este pueblo, prometiéndole paz, cuando tenemos al cuello la espada». Partiendo del pasaje de Ezequiel, María sería considerada como hija de Sión, como personificación del pueblo de Israel, de modo que la espada significaría simplemente la encrucijada en que Israel se encuentra. Esta interpretación satisface sólo parcialmente, dado el énfasis que recibe en el texto la expresión «una espada sobre María». Sería más fácil explicarla partiendo del texto de Jeremías. Jeremías pretende exhortar a la conversión a la vez que amenaza con un castigo bélico. Ahora bien, esto corresponde a la ambivalencia de la figura del Mesías: caída o resurgimiento. Esta ambivalencia, que culmina en la pasión del Mesías, llega también al alma de María. María es la «gloria de su pueblo Israel» (Lc 2,32) y, por tanto, bienaventurada; pero a la vez, por la vinculación a su hijo, está vinculada a su pasión. La espada no atraviesa el alma de María en un sentido subjetivo, como si ella fuera a titu-

[27] Laurentin señala el paralelo con la profecía de las setenta semanas de Daniel (Dn 9,24) y con Mal 3,1: «Y luego en seguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis» (*ibíd.*, 45-63).

[28] *Ibíd.*, 89s.

[29] Si una espada (una guerra) atraviesa el país, sólo serán salvados los justos, pero no sus hijos.

bear entre caída y resurgimiento, sino en un sentido objetivo. La hija personal de Sión, la esposa del Redentor de quien ha hecho donación a su pueblo y a los gentiles, tomará también parte en la pasión de su hijo y esposo. La imagen popular de las «siete espadas» y de los «siete dolores» es, por tanto, teológicamente exacta. Expresa la unión de la madre, de la hija de Sión, que es la Iglesia, a los padecimientos del hijo, del siervo de Yahvé. La presentación y la profecía de Simeón están estrechamente vinculadas. María, al entregar el niño a Dios, se entrega a sí misma al destino de su hijo. Para comprender totalmente esta entrega no basta partir de una maternidad humana y de una fidelidad maternal. Hay que partir del hecho de que *esta* maternidad tiene a la vez un carácter nupcial y es la participación creyente en Cristo, que vino como redentor y que redime a los hombres en esa participación.

5. *Huida a Egipto y destierro (Mt 2,13-21)*

«Huye; Herodes busca al niño para matarlo». Esta orden es el primer acontecimiento propiamente hostil en la vida del Niño Dios y, a la vez, la primera irrupción de la enemistad del pueblo escogido: «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1,11). Es, según la interpretación de Justino, la primera asechanza de la «serpiente del principio» y de su linaje (cf. pp. 871ss). María se ve confrontada de nuevo con la antigua alianza, pero esta vez no en su aspecto agraciado, como en el caso de Isabel, Simeón y Ana, sino en su obstinación. Quien acecha a la hija de Sión y al Hijo de David es el que ocupa el trono real de David sobre el monte de Sión. Por primera vez no actúan las doce legiones de ángeles (Mt 26,53s). Sólo un ángel grita: «¡Huye!». María no sólo ha sido enviada a su pueblo como portadora de gracia; ha sido colocada también en medio de la contradicción inmanente del pueblo escogido y tiene que soportarla en ella misma, antes de que su hijo la padezca conscientemente. Las palabras de Simeón encuentran aquí un primer cumplimiento. El mandato del ángel —«¡huye!»— es, a la vez, indicio de protección y de abandono. Se hace posible la huida, y el niño puede escapar a la muerte, pero no desaparece activamente el peligro. Se anuncia la imagen del pacífico siervo de Yahvé (Is 53) y la imagen de Getsemaní (Lc 22,39-53).

El responsable es de nuevo José, el representante de la sagrada familia, y la orden que recibe no es la de prepararse a la lucha, sino la de huir. Su misión, la de ser el lazo de unión con el pueblo y con la sociedad, se convierte ahora en algo estrictamente negativo: proteger al niño del pueblo y de la sociedad.

La sagrada familia huye a Egipto, símbolo desde siempre para los judíos del país de la esclavitud. Es manifiesta la referencia a la venta de José por sus hermanos, por lo que Mateo refiere también la escena al antiguo pueblo de Israel: «De Egipto he hecho llamar a mi hijo» (Os 11,1).

Por otra parte, el pueblo anónimo de los gentiles protege al Mesías de la enemistad de su propio pueblo. Cristo, oculto aún, toma por primera vez posesión de la tierra. Se anuncia una nueva ley de la redención: la Iglesia, a causa de la incredulidad de Israel, se desplaza hacia los gentiles, y éstos son agraciados hasta que al final todo Israel encuentre salvación (Rom 11,11.25s).

6. *Jesús entre los doctores (Lc 2,41-51)*

El muchacho judío adquiría a los doce años su mayoría de edad religiosa y con ella la primera obligación de peregrinar a Jerusalén. La segunda «entrada» de Jesús en el templo es un hecho realizado conscientemente por él y al que

confiere claramente el sentido que tuvo la primera: entrega al Padre. Más adelante, Cristo hablará del templo como de la casa de su Padre (Jn 2,15) y verá en el templo únicamente la imagen de su cuerpo (Jn 2,19ss). La primera acción de su mayoría de edad religiosa es, por tanto, la aceptación de su misión como maestro, como revelador del Padre. En el templo fue «consagrado al Señor» y ahora realiza ese ofrecimiento al servicio del Señor.

Esta acción coloca a Cristo en una antítesis consciente, casi exagerada, frente a su vida como hijo de una madre humana e hijo legal de un padre humano. Permite que sus padres, atónitos, descubran el abismo que le separa de ellos, por cuanto él sólo pertenece a Dios y es su consagración a Dios, no su pertenencia a una familia humana, lo que determina su talla.

Su respuesta tiene dos niveles de comprensión (Lc 2,49). En el primero puede significar: ¿Por qué me habéis buscado (por todas partes)?, ¿no sabíais que donde había que buscarme era en la casa de mi Padre? Con esto, Cristo hace alusión a su filiación divina en el sentido de su pertenencia al Padre: ¿en qué otro sitio podía estar él sino en el templo? El segundo nivel sería: ¿Por qué me habéis *buscado* en absoluto? No estoy sometido incondicionalmente a vuestros derechos paternos; la única pauta de mi vida la constituye la misión que el Padre me ha encomendado. Cristo ponía así de relieve, mucho más ampliamente que en la primera interpretación, su misión mesiánica, la cual no permitía exigencia alguna sobre él. Sus padres deben «dejarle ir» allí donde le empuje la voluntad de su Padre. Cabe sospechar que Lucas escogió el giro desacostumbrado e incierto ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου para hacer posibles *ambas* interpretaciones.

María y José no entendieron a su hijo. No entendieron su desaparición repentina ni su respuesta tanto en lo que se refiere a su contenido como a la manera de hacerla, que tenía algo de recriminación a la pregunta. Como hemos indicado ya (cf. p. 912), este no entender no está necesariamente implicado con la cuestión de si tenían un conocimiento claro de la filiación divina metafísica de su hijo. Incluso, supuesto de alguna manera tal conocimiento, continuaría en pie la falta de comprensión ante aquel comportamiento totalmente nuevo del hijo, para el que claramente no había dado fundamento alguno en su vida anterior.

Una vez más, «María conservaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2,51). Las reconocía como una continuación de la revelación sobre su hijo y respondía a ellas con su contemplación y en la misma actitud del *fiat* y del *ancilla* testimoniada en la anunciación. Era el primer eslabón de una cadena de acciones que van introduciendo a María en el papel de la esposa eclesial, en el morir de su maternidad natural y en el paso al servicio de la misión de su hijo. Es un preludio del cometido mesiánico. Cristo asignará en él un puesto a María, un puesto que no será ya el de la madre que le ordena. No le *está permitido* a María buscarle con dolor; su deber es más bien participar, mediante su obediencia, en la obediencia de su hijo al Padre. María, al encontrar a su hijo en el templo, fue introducida por él en un nuevo seguimiento, en el del misterio más íntimo de la vida de Jesús, el de que su alimento era hacer la voluntad del que le había enviado. En el marco de este misterio —y es lo que nos da a conocer esa introducción—, todas las categorías terrenas en que viven normalmente los miembros de Cristo han sido invalidadas; incluso aquellas que parecen formar parte de su relación con Cristo, como para María la maternidad y para José su paternidad legal. La extraña conducta de Jesús era evidentemente la más adecuada para tal introducción. Y María *conservaba* en su corazón «la palabra», es decir, aquel suceso lleno de sentido, y conquistaba de esa manera una nueva dimensión de su papel histórico-salvífico.

7. *María en la vida pública de Jesús*

La actuación de Jesús a los doce años en el templo era un preámbulo de su vida pública («todos los días estaba yo con vosotros en el templo»: Lc 22,52; «y enseñaba diariamente en el templo»: Lc 19,47). Su comportamiento de entonces frente a María fue asimismo un introducirla en el papel que había de desempeñar en toda la vida pública de su hijo. Los evangelios contienen dos pasajes que hablan directamente sobre esto y uno que lo hace indirectamente. Lo sorprendente es que Jesús, en los tres casos, responde de la misma manera que lo había hecho al ser hallado en el templo, dando un «salto» del nivel natural al sobrenatural y mesiánico.

a) El primer acontecimiento de este tipo y el que abre camino son las bodas de Caná (Jn 2,1-11). Hasta ahora se han dado muchas interpretaciones de este hecho [30]; vamos a recoger las más dignas de crédito, con objeto de comprender todo el contenido de la narración.

Es seguro que, dado el carácter específico del Evangelio de Juan, se trata de una narración cuyo propósito es simbólico-teológico y cuyo primer objetivo didáctico es la «revelación de la gloria» de Jesús (Jn 2,11). Por ambos motivos, no puede carecer de importancia el que María aparezca al comienzo del suceso. En la exposición del evangelista es ella quien anuncia a Jesús que el vino se acaba. Aquí comienzan ya los problemas. ¿Busca María con ello un milagro o se trata simplemente de pedir ayuda y consejo a Jesús? Hay que admitir que desaparecerían las dificultades si María pide realmente un milagro y si la respuesta de Jesús significa: «Mujer, ¿es que alguna vez no he estado de acuerdo contigo? Mi hora ha llegado ya»; a continuación, María indica a los sirvientes que, conforme a las palabras de Jesús, hagan los preparativos para el milagro, y Jesús realiza el milagro. Sin embargo, una suposición de este tipo proyecta una imagen dogmática de María sobre la escena bíblica y, por tanto, no se ajusta a ésta. La exégesis debe ajustarse más fielmente al texto, que nos sugiere que María se quejó ante Jesús de la falta de vino con la misma naturalidad con la que en Jerusalén le preguntó: «Pero, hijo, ¿por qué has hecho esto con nosotros?» (Lc 2,48).

Lo que constituye el núcleo de los problemas exegéticos y de sus soluciones es la respuesta de Jesús. Con una expresión corriente tanto en griego como en hebreo, Jesús dice: «¿Qué tengo yo que ver contigo, mujer?» (Jn 2,4). No hay duda de que la expresión significa esto y nada más [31]. El sentido de «¿existe entre nosotros alguna dificultad?» aparece también, pero únicamente cuando se pregunta el motivo de un acto hostil [32]. También puede significar «¡déjame en paz!». En nuestro caso, pues, queda desmentida una relación: «¿Qué tengo yo que ver contigo?». «¿Por qué me habéis buscado?» (Lc 2,49). Jesús niega la relación en que se apoya su interlocutora. La mejor confirmación de ello es que la llame «mujer». Cierto que esta expresión no tiene nada de despectiva;

[30] Cf., entre otros, A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament,* en *Maria* VI (París 1961) 51-54; del mismo, *L'heure de Jésus et le signe de Cana·* EThL 36 (1960) 5-22; con bibliografía; J. P. Charlier, *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique* (Bruselas 1959); L. Deiss, *María, Hija de Sión* (Madrid 1967) 255-273; M. E. Boismard, *Du baptême à Cana* (París 1956) 133-159; P. Gächter, *María en el Evangelio* (Bilbao 1959); F. Braun, *La mère des fidèles* (París 1953) 49-74; A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute* (Tubinga 1966).

[31] Cf. M. E. Boismard, *op. cit.,* 144-149; F. Braun, *op cit*, 51-55.

[32] Jue 12,2; 1 Re 17,18; Mt 8,29.

es una interpelación «neutral» aplicable a toda interlocutora femenina [33]. Jesús, al igual que antes en el templo, aquí rechaza que se le hable sobre la base natural de su relación de hijo. En ambos casos existe una explicación de su comportamiento que ofrece la clave para la comprensión del conjunto. En Jerusalén preguntó: «¿No sabíais que debo estar en lo que es de mi Padre?» (Lc 2,49). En Caná dice: «¡Mi hora no ha llegado aún!» o «¿No ha llegado ya mi hora?», porque según la entendamos como aseveración o como pregunta retórica, la frase cambia enormemente de sentido [34]. Si la entendemos como pregunta, debe tratarse de una hora que ha llegado ya: la «hora» de la revelación del Mesías [35]. Si se trata de una aseveración, la hora no ha llegado aún, y por ella ha de entenderse, según todo el contexto del Evangelio de Juan, la pasión y la glorificación de Jesús [36]. No es una cuestión que vayamos a decidir aquí; nos limitaremos a mostrar las consecuencias de ambas posibilidades exegéticas. Si se toma la frase como una pregunta retórica, lo que Jesús dice a su madre es: «Ha llegado la hora de mi actividad mesiánica, nuestra relación natural-familiar no tiene ya razón de ser. Me opongo a que en función de esa relación me pidas una ayuda natural». Esto correspondería con exactitud a las palabras del episodio del templo y a los restantes encuentros de Jesús y María en la vida pública. Desde esta perspectiva, la pregunta tiene cierta probabilidad.

Si la frase es una aseveración, puede interpretarse a su vez de dos maneras: cristológica o mariológicamente. En el primer caso, Cristo se coloca en la esfera simbólica del «vino mesiánico», que puede significar *a la vez* la nueva doctrina y la eucaristía, y responde a María: «¿Por qué me hablas de un vino natural? El vino en que yo estoy pensando es el vino del reino de Dios y para él aún no ha llegado la hora» [37]. En los sinópticos es raro, pero en el Evangelio de Juan es una costumbre corriente, casi un principio estilístico, que Jesús responda a un nivel superior a aquel en que ha sido preguntado [38]. P. Gächter y F. Braun prefieren dar a la respuesta un giro mariológico: «No tengo nada que ver contigo, *porque* la hora (de mi muerte) no ha llegado aún. Será entonces cuando desempeñes tu función» [39]. También en esta interpretación del texto se realiza el salto de Jesús a un nivel superior, por cuanto recoge la súplica de María como una plegaria eclesiológica. También aquí dice Jesús a María que ha acabado ya su papel de madre natural, que él, por así decirlo, no la conoce ya en ese papel. Pero, por encima de ello, la respuesta de Jesús no tendría un significado mesiánico-positivo para él y un significado negativo para María, sino que incluiría para ella una alusión muy positiva a su función salvífica en el reino mesiánico. Desde un punto de vista exegético, no puede fallarse en favor de una o de otra interpretación. Si algún argumento habla en favor de un sen-

[33] Cf. Mt 15,28; Lc 13,12; Jn 4,21; 8,10; 20,15.

[34] M. E. Boismard, *op. cit.*, 156s, se decide por la forma interrogativa de la frase. Como aseveración la consideran P. Gächter, *op. cit.;* A. Feuillet: EThL 36 (1960) 7. Lo mismo suponen F. Braun, *loc. cit.*, 55-58 y, últimamente J. Mateos, *El Evangelio de Juan*, 142, 44.

[35] Así, M. E. Boismard, *op. cit.*, 150-154.

[36] Así, A. Feuillet, *op. cit.;* P. Gächter y F. Braun insisten más en la hora de la muerte, si bien muerte y glorificación constituyen una unidad en virtud de la cual la interpretación mariológica recibe un nuevo giro; cf. *infra*, pp. 937s. No es admisible tomar la frase como aseveración y, a pesar de ello, entender la hora como la de la revelación mesiánica. Entonces Jesús diría en un primer momento que la hora no había llegado y la iniciaría inmediatamente después.

[37] Cf. A. Feuillet: EThL 36 (1960) 15-17.

[38] Mt 16,6-12; Lc 2,49; Jn 2,19ss; 4,10ss; 6,34s; 13,8ss; 14,5ss.

[39] P. Gächter, *María en el Evangelio*, 249-313; F. Braun, *La mère*, 57s.

tido mariológico suplementario, es la mención de María, que aparece ya en el versículo introductorio: «Tres días después se celebraron unas bodas en Caná de Galilea y la madre de Jesús estaba allí invitada» (Jn 2,1). Esta frase permite sospechar que el evangelista quería narrar y simbolizar «la revelación de su gloria», pero ésta en relación con la madre de Jesús.

Tanto en una interpretación como en la otra, lo primero que sorprende es la reacción de María a la respuesta de Jesús. «Si os dice algo, hacedlo» (v. 5)[40], ordena María a los criados. Esta indicación parece suponer que María «no se sintió rechazada» por la respuesta de Jesús, a pesar de que no cabe otra interpretación para el «entre tú y yo, ¿qué?». Podría concluirse que María intuyó en la respuesta enigmática de su hijo un misterio superior, por lo que no insistió más y se limitó a poner sobre aviso a los criados «por si acaso». Podría entenderse incluso ese abandonar su preocupación a los criados como una consecuencia directa del distanciamiento pretendido por Jesús. Conforme al deseo de éste, no ha de presentarse ya con él y de ahí que ponga directamente en contacto con Jesús a los criados dependientes de ella. Al hacer una reflexión de este tipo hay que tener en cuenta, sin embargo, que las narraciones de Juan están fuertemente estilizadas y que, por lo mismo, no puede entrar sin más en sus diálogos la psicología de las escenas históricas, sino más bien la teología. Prescindamos de si la orden de María a los «criados» es una indicación oculta de su papel en la Iglesia (cf. Mt 12,49s); en todo caso, no lo excluimos.

Jesús realiza el milagro del vino, cuya falta le había hecho notar su madre. De nuevo se plantea un problema: ¿hace esto en contra de su respuesta a María o como una consecuencia de ella? Si su frase significa: «¿es que no ha llegado ya mi hora?», entonces el milagro es una consecuencia de ella. Ese es el momento en que revela su gloria; de ahí que la falta de vino tenga para él un sentido superior al del simple apuro que están pasando los anfitriones y los criados. Pero si Jesús dijo: «Mi hora no *ha llegado* aún», entonces su comportamiento tiene el mismo sentido en una interpretación cristológica que en una interpretación más bien mariológica; al negar que haya llegado su hora, apunta al sentido superior que da al suceso y, realizando el milagro, ilumina simbólicamente el misterio de su hora futura: el vino de la nueva alianza, el papel de mediadora que María recibirá en la economía de la gracia. No rechaza, por tanto, a María, sino que la eleva a un plano superior. Lo que se niega es su limitación a una dimensión meramente natural, y lo que se pone de relieve es el sentido más elevado de la ayuda que Jesús aporta, a pesar de todo, a ese nivel natural. De ahí que María *tuviera* algo que decir a los sirvientes, correspondiera o no a la psicología de la escena histórica.

Según esto, son posibles tres interpretaciones de la narración: 1) Jesús rechaza la actitud familiar de María, porque para él ha llegado ya la hora mesiánica; 2) Jesús eleva de antemano el suceso a un nivel mesiánico y dice que aún no ha llegado la hora de dar el vino mesiánico-espiritual, simbolizado en el milagro; 3) Jesús eleva la petición de María a un nivel eclesiológico y afirma que *esta* petición (cuyos efectos están simbolizados en el milagro) no surtirá sus efectos hasta que él muera. Las tres interpretaciones son posibles. Lo sorprendente de la tercera sería un contenido mariológico tan expreso[41], pero hay que

[40] Ese es el matiz de la expresión hebrea.

[41] Es de notar que también Agustín se inclina por esta interpretación, aunque con un enfoque ligeramente distinto: *In Joh. tract.*, 8, 9: PL 35, 1455.1456; *tract.*, 119, 1: PL 35, 1950. Agustín dice que, mientras Jesús realiza las obras de la divinidad, no conoce a su madre humana; en cambio, cuando es crucificado y sufre en la humanidad, en «su hora», se restablece la unión con ella.

juzgarla en relación con la escena del calvario, donde a la «mujer» se le dice expresamente lo que correspondería al cumplimiento de la predicción de Caná. En todo caso, María, de una manera análoga a como ocurrió en el templo, ve rechazadas las esperanzas de su maternidad natural y se le asigna un papel oculto durante la actividad mesiánica de Jesús. Con razón habla P. Gächter de tres estadios en la relación de María con Jesús: el de su relación maternal, el de la actividad mesiánica de Jesús y «su hora»: el estadio sin fin de su glorificación [42]. El episodio de Caná describe claramente el paso del primer estadio al segundo y, con el signo milagroso, insinúa tal vez el tercero.

b) Exactamente en la misma línea se encuentran los textos de los sinópticos Mc 3,31-35 *par.* y Lc 12,27s. El pasaje de Marcos refiere que, durante una intensa actividad apostólica y una polémica de Jesús, llegaron su madre y sus hermanos y desde fuera le hicieron llamar. La escena resulta especialmente dura por los versículos que preceden, 20 y 21: «Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer. Oyendo esto sus parientes, vinieron para llevárselo, pues se decían: Está fuera de sí» [43]. Al anunciarle alguno de los que le escuchaban: «Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan» (v. 32), Jesús respondió: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos; el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (vv. 33ss; cf. Mt 12,46-50).

Jesús no acepta durante su actividad mesiánica una apelación al parentesco carnal, ni siquiera a la maternidad. Su familia son los «hijos de Dios», los que cumplen la voluntad del Padre. Ahí pueden encontrar su puesto los suyos y no en función de otros títulos.

Jesús está poseído de este pensamiento, como lo demuestra su respuesta a la mujer que llama bienaventurados al seno y a los pechos de su madre: «¡Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!» (Lc 11,28). ¿Llegó a su madre esta frase? Sin duda que la escuchó. Y la relacionaría con el episodio de Jerusalén. María fue conducida por su hijo, «sin compasión», hacia un completo despojamiento de su maternidad para mejor introducirla en su papel de esposa. También ella debía llegar a ser para Jesús «hermana y madre» por el camino de la fe en la palabra, del cumplimiento de la voluntad de Dios. Que María no lo haya sido es algo que no se halla de acuerdo con la Escritura, cuando ésta dice que han sido invalidadas las antiguas ataduras. Pero a María no se le había asignado en la primera fase del nuevo reino un papel visible; éste correspondía a los discípulos. La misión de María fue oculta hasta la llegada de «la hora» de Jesús. Este «tiempo intermedio», al igual que otros fenómenos análogos consignados en la Escritura, significa para María algo permanente y, a la vez, algo pasajero. La época de la predicación mesiánica es para Jesús mismo algo pasajero. Aún no es «su hora», ni es todavía la Iglesia, ni la «venida del Hijo del hombre en su reino» (Mt 16,28). Aún no ha venido el Espíritu Santo, puesto que Jesús no ha sido todavía glorificado (Jn 7,39). En esa realidad pasajera de la actividad profética de Jesús es también pasajero el papel de María en la oscuridad. Pero en este tiempo van dibujándose las

[42] P. Gächter, *María en el Evangelio,* 310ss.

[43] No cabe pensar que María, lo mismo que los hermanos incrédulos, le juzgara fuera de sí; es algo que no se sigue del texto, pues las expresiones «los suyos» y «dijeron» son demasiado vagas. Más bien podemos suponer que María, por ser la más próxima a Jesús, se vio envuelta en la acusación contra él; ella estaría preocupada como madre, pero actuaría allanando las cosas y segura de que su hijo era capaz de dar la respuesta adecuada.

estructuras constantes de la Iglesia. Y realmente María, tras la hora del Gólgota y de Pentecostés, ya no aparecerá. Su puesto durante la vida pública de Jesús tiene también algo de permanente, como veremos en el n. 9. Es obvio que el «silencio de los evangelios» sobre la madre de Jesús no es un olvido casual o lamentable, sino una afirmación importante: lo que hay que decir sobre el papel salvífico de María durante la revelación de su hijo como Mesías se dice mediante el silencio. Esto es válido siempre, puesto que se trata de la revelación del hijo como Mesías. Lo que hay que decir sobre María está vinculado a la otra «fase».

8. *María junto a la cruz*

El mismo Juan, que al comienzo de la vida pública de Jesús nos refiere que «hubo unas bodas y la madre de Jesús estaba allí», al final recoge de nuevo este tema: «Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena». El motivo de que el evangelista introduzca de nuevo a María es la llegada de «la hora», la hora de la revelación mesiánica en su sentido supremo. También hace mención de algunas otras mujeres, pero en los versículos siguientes se trata en definitiva de María y de él mismo, «el discípulo a quien él amaba». «Jesús, al contemplar a ambos, dijo a su madre: 'Mujer, ahí tienes a tu hijo'. Y a continuación dijo al discípulo: 'Ahí tienes a tu madre'. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (Jn 19,26s). En este texto vio expresado Orígenes que todo verdadero discípulo de Cristo es, como segundo Cristo, un «hijo de María» [44]. Y Ambrosio ve realizado este pasaje en todo «hijo de la Iglesia» [45]. Los restantes Padres sólo reconocen en las palabras de Jesús su preocupación amorosa por la madre abandonada [46] hasta que en la Edad Media, con Ruperto de Deutz, aparece la interpretación teológica [47]. Después de los estudios de F. M. Braun [48] y P. Gächter [49], apenas puede dudarse ya de que exegéticamente está justificada una interpretación teológico-mariológica. Lo que llama especialmente la atención es su conexión interna con la escena de Caná. Es indiscutible que entonces Jesús pensaba mesiánicamente. Ahora está ya presente la hora mesiánica por antonomasia. En Caná, Jesús se distanció de un modo manifiesto de las pretensiones maternales de María con la expresión «entre tú y yo, ¿qué?» y llamándola «mujer». Ahora Jesús repite lo mismo y se pronuncia directamente sobre la cuestión de la maternidad: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Dado el género literario del Evangelio de Juan, apenas es imaginable que este paralelismo sea casual. Con ello gana en seguridad la teoría de que las palabras de Jesús en Caná sobre «su hora» se referían realmente al papel de María. Podrían ser descritas más o menos así: «Mujer, no me consideres ya como a tu hijo; cuando llegue mi hora, te diré quién es tu hijo». El significado de esto es en realidad que María fue convertida de madre en esposa, y de madre física de Cristo en el pueblo de Israel, en madre de gracia de los miembros de Cristo en la Iglesia. A la luz

[44] Orígenes, *Com. in Joh.*, 1, 4, 3: GCS 4, 8,14-9,3.

[45] *In Lc*, 7, 5: CSEL 32/4, 284, 12-16.

[46] Cf. Juan Crisóstomo, *In Joh. hom.*, 85, 2: PG 59, 462; Agustín, *In Joh. tract.*, 119, 1s: PL 35, 1950s; Cirilo de Alejandría, *In Joh. lib.*, 12 (19, 26s): PG 74, 664B-D. Cf. a este propósito C. A. Kneller, *Joh 19,26-27 bei den Kirchenvätern:* ZKTh 40 (1916) 597-612, y más recientemente Th. Koehler, *Les principales interprétations traditionnelles de Jo. 19,25-27 pendant les douze premiers siècles:* «Études Mariales» 16 (1959) 119-155.

[47] Ruperto de Deutz, *Com. in Joh.*, lib. 13: PL 169, 789C-790B.

[48] F. Braun, *La mère*, 77-129; P. Gächter, *María en el Evangelio*, 329-369.

[49] P. Gächter, *op. cit.*, 354-357.

de este despliegue eclesiológico de la misión de María, Braun y Gächter ven el título de «mujer» en el marco grandioso del protoevangelio y afirman que Cristo, en el Evangelio de Juan, habla expresamente a su madre como cumplimiento de la «mujer» del protoevangelio.

Con ello se amplían las perspectivas sobre el papel «integral» de María en la obra redentora de Cristo, sobre el despliegue eclesiológico de su maternidad. En la cruz concluía el camino profético de Jesús y comenzaba su entrada en la gloria y, a la vez, en la Iglesia, que en la cruz conquistaba. Así lo ponen de manifiesto los numerosos textos patrísticos que hablan de que la Iglesia nació «del costado del segundo Adán, dormido en la cruz» [50]. De un modo análogo se desarrolla el papel de María. Si al principio era la madre del Mesías oculto y más tarde la madre oculta del Mesías apóstol, ahora, *por* la glorificación de su hijo, se convierte en madre del Cristo total, de la cabeza, que entra en la gloria, y del cuerpo, que en Juan se halla presente en la cruz. No carece de importancia el estructurar el pensamiento teológico de la siguiente manera: la «compasión» de María, el tema preferido desde la Edad Media, no es un nuevo acontecimiento que le trajera una nueva función. Es la consecuencia y la última estación de su maternidad mesiánica, a la que en la anunciación había dado un sí de fe. De igual manera, su maternidad espiritual sobre todos los redimidos no es un «nuevo privilegio» conquistado mediante su compasión, sino simplemente la culminación de esa maternidad mesiánica. Puede muy bien decirse que al total vaciamiento de María junto a la cruz, en analogía con la *kénosis* de Cristo, y conforme a la ley del grano de trigo, corresponde su paso a ser madre de todos los redimidos. Según esto, las respuestas «displicentes» dadas por Cristo a María no serían otra cosa que «estaciones» en el viacrucis que iba a convertirla en madre y esposa perfecta; la estación más dura tendría lugar junto a la cruz. Tampoco en este último instante recurre Jesús al nombre de madre. La hora prometida en Caná no significa la vuelta a una situación abandonada temporalmente; la culminación se desarrolla hacia adelante, mediante un desarrollo cuya relación con el estado anterior es la misma que existe entre el Cristo glorificado y el Cristo terreno. De ahí que sólo pudiera tener lugar por el mismo camino: a través de una pasión anonadante. «Porque entregó su vida a la muerte, yo le daré como parte suya muchedumbres» (Is 52,12). Es en el vaciamiento de su maternidad donde María consigue el pleno contenido de ella: como madre del Redentor por la gracia había sido destinada ya desde siempre a ser madre universal de los redimidos, de los miembros de su hijo.

La elevación de María a este grado perfecto de su maternidad por gracia es lo último que nos dice la Escritura sobre su relación con Jesús. Ni siquiera se nos transmite respuesta alguna de su parte; la respuesta la dio ya en la anunciación. A partir de entonces, «el discípulo la recibió en su casa». Al resucitar Jesús de entre los muertos, se aparece a los discípulos, a los apóstoles, a otras mujeres; pero nada nos dice la Escritura de que se aparezca a María. Efrén «se consuela» diciendo que en la Magdalena el nombre de María es testigo de la resurrección. Sedulio afirma (¿víctima quizá de una confusión con la Magdalena?) que, en primer lugar, Jesús, en el resplandor de su gloria, se volvió a las miradas de su madre, para que aquella madre buena, propagando la noticia maravillosa, e igualmente mensajera de la vuelta del Señor, fuera, como lo fue en otro tiempo, la senda de su venida [51]. La Escritura no dice nada sobre ello, y por lo mismo no podemos servirnos de esta opinión como de una base teoló-

[50] Cf. sobre el tema A. Müller, *Ecclesia-Maria;* en el índice, «Eva-Kirche-Erschaffung aus der Seite» (p. 241), y p. 212.

[51] Sedulio, *Carmen paschale, 5,* 357-364: CSEL 10, 140s; cf. A. Müller, *op. cit.,* 152s.

gica. Más bien habremos de decir que lo que ocurrió entre Cristo y María tras el episodio de la cruz no pertenece a nuestros conocimientos sobre la salvación, sino que es, por así decirlo, un secreto personal de María. Entre nuestros conocimientos está —como hecho característico— el de que Cristo se apareció a la Iglesia, a los que habían sido fieles, por razón de su función eclesial: «Id a decir a mis hermanos...» (Mt 28,10). También Sedulio parte de este principio cuando, en la poesía antes mencionada, presenta «la gloria de María», que se funda en la aparición del Resucitado, como irradiación de la Iglesia. María perteneció por esencia a la época de la encarnación de Cristo. En esta época habla y canta. En la época de la glorificación de Cristo su puesto es distinto, trascendente. En consecuencia, después de la cruz ya no se la menciona, a excepción del momento en que se alude precisamente a ese puesto.

9. *María en la Iglesia*

En la continuación del Evangelio de Lucas, los Hechos de los Apóstoles, se alude todavía en una ocasión a María. Vamos a analizar las circunstancias en que se hace. Después de la ascensión del Señor, quien había prometido la pronta venida del Espíritu, «volvieron del Monte de los Olivos a Jerusalén...; llegados allí, subieron a la sala donde habían celebrado la pascua y permanecían allí: Pedro y Juan, etc. Todos ellos, llevados de un mismo afecto, se reunían allí para la oración, en compañía de algunas mujeres y de María, la madre de Jesús, y de los hermanos de éste» (Hch 1,12ss). Las circunstancias dignas de tenerse en cuenta son las siguientes: se trata de una Iglesia anterior a Pentecostés, que espera aún la magna venida del Espíritu; como protagonistas de los acontecimientos son nombrados los doce apóstoles; María se encuentra entre la comunidad reunida sin apartarse de ella, pero no como persona privilegiada ni en un aislamiento místico. María es hermana en la comunidad y discípula del Señor ensalzado.

María aparece, pues, dentro de la Iglesia dirigida por los apóstoles. Es una riqueza interna de esta Iglesia, pero no ha sido llamada a una función directiva externa. En la encarnación de Cristo había sido ya cubierta por el Espíritu. Cuando, tras la exaltación de Cristo, la Iglesia reciba el Espíritu, el nombre de María desaparecerá por completo y será totalmente reemplazado por el de la Iglesia. En el libro profético de la Iglesia, el Apocalipsis, la figura de la madre del Mesías aparece como un signo: signo de la Iglesia, el pueblo de Dios del AT y del NT [52]. La totalidad del contexto quedará iluminada en la sección siguiente, cuando hablemos de la glorificación de María.

Aquí han de ocuparnos aún dos cuestiones que se refieren al conjunto de la vida de María en la Iglesia posterior a Pentecostés. La primera es si María podía realmente, como la llena de gracia y la madre de Dios, ser miembro de una Iglesia que es constantemente imperfecta en la gracia y que ha de crecer todavía hacia una unidad plena con Cristo (Ef 4,12s). La respuesta hay que buscarla en el hecho de que María nunca cesó, a lo largo de toda su vida, de ser una creyente. Si buscamos en todos los pasajes comentados que tratan de María un rasgo común, encontraremos precisamente el de que María se situó ante su hijo divino como creyente. Presentarla como alguien que ya desde el principio «estaba al corriente» de todo y que, en consecuencia, podía dejar correr ante sí cada una de las escenas colocándose al margen y sin sentirse real-

[52] Ap 12; sobre la interpretación, cf. A. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse* (Düsseldorf 1958); F. M. Braun, *La mère*, 133-176.

mente afectada por ellas, suponiendo que conocía su resultado, contradice a la imagen bíblica. La cercanía de María a lo divino intensificó claramente para ella el carácter misterioso de lo divino. Parece ser que, desde Nazaret hasta el Gólgota, su fe nunca se vio libre de oscuridad, a no ser en la señal de Caná, momento luminoso también para todos los demás. La creencia de que con esta suposición María es tenida en menos tiene sus raíces en un error sobre la relación con Dios en la fe. Ni la Escritura ni los místicos entienden la «subida hacia Dios» como una especie de crepúsculo matutino que se va haciendo cada vez más claro hasta la salida del sol. La infinitud de Dios es la causa de que cuanto mayor sea una fe más oscura aparezca. Esta imagen, aparentemente extraña, que la Biblia nos da de María, y por la que con frecuencia, neciamente, se resbala en vez de pararse a examinarla, es en realidad una imagen de la fe tan profunda que constituyó el tema principal de la embajada angélica y de la respuesta de María. Dado que María creyó, podía también aprender. Al menos en tres ocasiones nos describe la Escritura lecciones dolorosas para la madre de Dios: en Jerusalén, en Caná, ante la casa de su hijo. Su plenitud de gracia era la plenitud de un ser que vivía en el tiempo y se desarrollaba en el tiempo. En su concepción había llegado el momento de su preservación del pecado original, pero todavía no el momento de su glorificación. De su maternidad divina fue informada inmediatamente antes de que el acontecimiento se hiciera realidad. Fue junto a la cruz donde comprendió que era madre del Cristo eclesiológico. Dios llevó a María a la plenitud de su gracia por el camino humano: a través de la fe, del aprendizaje y del progreso.

En consecuencia, la situación de María es la que determina en su esencia a la Iglesia terrena. No podemos detenernos aquí a explicar con detalle de qué manera la Iglesia terrena, aunque segura de su plenitud de gracia, ha de recorrer su camino trabajosamente y en la oscuridad; aunque «poseedora» de todo el patrimonio de la fe, va progresando en sus conocimientos a lo largo de los siglos. La vida terrena de María hemos de contemplarla en analogía con la vida de la Iglesia. Su plenitud de gracia no la convirtió en un ser que se sintiera extraño en la comunidad de Cristo, sino únicamente en un miembro más auténtico de esta comunidad.

La segunda cuestión es qué relación existe entre el puesto de María en la Iglesia como la llena de gracia y madre de los miembros de Cristo y el ministerio apostólico [53]. María, como primer miembro del cuerpo de Cristo, ¿no está por encima de todos los demás miembros? ¿Cómo puede estarles subordinada? ¿No será esto tan sólo un juego «de cortesía»? Para dar una respuesta hemos de partir de que se trata de dos esferas distintas. La función sacerdotal y la función docente en la Iglesia no es potestad de los hombres, sino de Cristo. Cristo es el único sacerdote y maestro de la Iglesia (Mt 23,8s). Aquellos miembros que gozan en la Iglesia de un ministerio son instrumentos del ministerio de Cristo, y su misión es únicamente ejercer una potestad propia de Cristo. Cristo colocó en este ministerio a los apóstoles, pero no a su madre.

María, por su parte, es la llena de gracia, la primera de los redimidos, la que ha recibido la mayor participación en la humanidad de Cristo, la que por su maternidad mantiene con él la más íntima relación de esposa. Encarna, pues, la humanidad que está frente a Cristo y es aceptada por él, pero no la actuación propia de Cristo *en* esa humanidad. La esfera del ministerio eclesial y la esfera de la plenitud de gracia de María son, por tanto, dos esferas distintas e incomparables. El ministerio sacerdotal es «superior» a María en cuanto representa

[53] Cf. sobre esta cuestión en su sentido más amplio R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce* (París 1953).

la potestad de Cristo; la gracia de María es «superior» al ministerio eclesial en cuanto que es una gracia personal suya y no solamente ministerial. En María se ha hecho realidad lo que la «Iglesia» es en sí y primariamente como esposa de Cristo. En el ministerio eclesial se realiza lo que la Iglesia es, en representación de Cristo, como cuerpo suyo.

No ofrece, pues, dificultad alguna suponer que María estuvo real y plenamente sometida a los apóstoles de la primitiva Iglesia en aquello en que hay que someterse a los apóstoles. En definitiva, a lo único que estaba sometida era a la potestad de su hijo. Pero su plenitud de gracia como esposa de Cristo era algo que no podía estar sometido sin más al ministerio eclesial. En este marco puede contemplarse su última tarea terrena, la de desaparecer en la Iglesia: la gracia está sometida al ministerio, pero a su vez, a la manera de una plataforma colocada bajo la superficie, sirve de apoyo al ministerio. María es, en la época de la exaltación de su hijo y de la Iglesia terrena, la plenitud de la Iglesia, no en la realidad visible del ministerio, sino en la realidad invisible de la gracia.

SECCION SEXTA

TRANSITO Y GLORIFICACION DE MARIA

En la sección precedente surgieron algunas dificultades cuando tratábamos de delimitar el puesto que tiene María en la Iglesia que sigue a Pentecostés. La razón de ello está sencillamente en que, hablando con propiedad, ya no hay en esa Iglesia un «sitio» para María. La Iglesia misma ocupa en el tiempo que sigue a Pentecostés el papel de María, y María como madre del Señor se convierte, merced a la fecunda exaltación y glorificación de éste, en Madre de la Iglesia, del cuerpo místico de Cristo. Esto constituye una trascendental función en el orden de la gracia y, por tanto, hay que afirmar sin rodeos que el puesto de María después de Pentecostés no está tanto en la Iglesia como en la gloria. La total ausencia de noticias sobre ella después de Pentecostés sólo deja abierta una posibilidad: la de deducir a partir de los datos de la fe y de principios teológicos la coronación de su camino. En este sentido es perfectamente admisible la suposición de que María después de Pentecostés hubo de acabar pronto el curso de sus días en este mundo para entrar en la gloria destinada a su calidad de Madre de Cristo y Madre de la Iglesia. De hecho, desde un punto de vista especulativo, es exacta la idea de que a la glorificación de Cristo tuviera que seguir «lógicamente» la glorificación de su Madre; pero interpretar ésta como «un honor tributado por el Hijo» es teológicamente pobre, aunque materialmente exacto.

Explicar la glorificación de María afirmando «sin más» que todos los muertos en Cristo son introducidos «en seguida» en la gloria corporal es, asimismo, desde el punto de vista teológico, una evasión ante el problema. Es cierto que sobre esto no hay nada definido: el problema sigue abierto; la cuestión se caracteriza, además, por nuestro desconocimiento de un «sistema de medidas» aplicable a la vida supraterrena. Pero si en una situación concreta de la fe y de la concepción teológica, en la que se supone que la resurrección de los muertos sólo ocurrirá «al fin de los tiempos», surge la doctrina de que María ha resu-

citado ya, no hay duda de que con ello se afirma algo especial, algo que, si hacemos abstracción del problema del tiempo, se distingue al menos cualitativamente de la situación de los demás redimidos. Este algo cualitativamente distinto es justamente que a María no se la puede considerar como a otro ser humano cualquiera, sino como a un ser humano predestinado para una misión concreta en un momento determinado y singular de la historia de la salvación. María tuvo que vivir en la tierra en el momento en que el Hijo de Dios tenía que hacerse hombre. Ella recibió —en la economía graciosa de la participación en Cristo— la gracia singular de ser madre del Redentor Dios-Hombre. Y esta gracia es la que le asigna un puesto gozoso y doloroso en la vida de su hijo. Por razón de la finalidad soteriológica de la vida de su hijo, ella se vio ordenada a la redención, a toda la Iglesia; esto es lo que Cristo expresó simbólicamente en la cruz. Con la exaltación del hijo da comienzo una nueva época en la historia de la salvación. Ahora no es necesaria ya una madre terrenal del Mesías, pero análogamente, y en el mismo sentido, es necesaria una Iglesia. El papel de María se «eterniza» en la Iglesia de la misma manera que Cristo continúa en ella su vida, su muerte y su gloria. A esta eternización de la misión de María, a la permanente actualidad de su papel ya supratemporal, responde como correlato su entrada en la gloria, en el ámbito que trasciende incluso la situación terrena de la Iglesia. En María, pues, ha entrado ya la Iglesia en la etapa definitiva y eterna de la historia de la salvación, de una manera parecida a como la Iglesia «antes de sí misma» estaba ya presente en María, cuando ésta llevaba a cabo su más elevada misión, la maternidad divina. El papel histórico-salvífico de María alcanza su culminación «natural», desde un punto de vista teológico, con su entrada en la gloria. Veamos ahora cómo nació esta doctrina y las formulaciones del dogma actual.

«Los testimonios de la literatura eclesiástica de los seis primeros siglos sobre la muerte de María y sobre su asunción en sentido estricto son escasos e inconexos; por tanto, desde un punto de vista puramente histórico, no se puede afirmar con certeza que exista una tradición apostólica explícitamente general e ininterrumpida sobre el modo que tuvo María de abandonar este mundo» [1]. Se puede formular tranquilamente esta afirmación de modo todavía más claro diciendo que no existe una tradición apostólica oral sobre el tránsito de María, particularmente en el sentido de una predicación de la fe. Resultaría contradictorio con todo sano concepto de tradición y de Iglesia querer suponer que una tradición doctrinal apostólica de trescientos o cuatrocientos años no dejase tras sí ningún rastro, que surgiese después esporádicamente en forma fantástico-legendaria y que sólo después de mil años se redescubriera como tradición apostólica. Lo que hay que hacer en tal caso es revisar el concepto de tradición. Este concepto, lo mismo en el problema de la asunción que en el de la inmaculada concepción, podría significar simplemente que la doctrina se encuentra contenida *virtualmente* en la predicación tradicional de la fe y que sólo en un momento evolutivo dado surge ante la conciencia de la Iglesia como algo encerrado en la doctrina y necesariamente ligado con ella.

Jugie da una explicación plausible de la falta de una tradición puramente histórica [2], pero tal explicación no basta para justificar la ausencia de una tradición de fe; conforme a lo dicho en la sección precedente (cf. *supra*, pp. 940s), cabría afirmar que no existe ninguna exposición doctrinal sobre el tránsito de María precisamente porque en aquel estadio concreto de la evolución teológica algo semejante habría violado el carácter recóndito de María en la Iglesia. El

[1] M. Jugie, *Assomption de la Sainte Vierge*, en *Maria* I (París 1949) 631. Cf. bibliografía en «Études Mariales» 6 (1948); 7 (1949); 8 (1950): *Assomption de Marie.*

[2] M. Jugie, *op. cit.*, 632.

gran conocedor de la tradición Epifanio de Salamina († 403) afirma: «Es posible que la virgen santa muriese y fuera enterrada..., o que le dieran muerte..., o quizá siguiera en vida. Poderoso es Dios para hacer aquello que es su voluntad, por eso nadie conoce su fin» [3]. En las predicaciones coetáneas de la «fiesta en memoria» de María no se habla para nada de una subida al cielo. Desde fines del siglo v comienzan a circular los apócrifos del tránsito, nacidos fuera de Palestina, y que son leyendas destinadas a llenar los huecos de la tradición [4]. Presuponen todos que María murió y hablan de una resurrección corporal o sólo de un traslado de su cuerpo al paraíso terrenal. Cothenet se inclina a retrotraer hasta el siglo II el origen de este tipo de leyendas [5].

En el siglo VI se cambia el nombre de la «fiesta en memoria» de María por el de «fiesta del tránsito de la Madre de Dios». Ya no hay duda sobre su muerte, pero la fe en una asunción corporal se va generalizando en las homilías de la festividad y en los textos litúrgicos, como puede observarse en el Pseudo-Modesto de Jerusalén († 680), en Germán de Constantinopla († 733), Andrés de Creta († 740), Juan Damasceno († 749), etc. En la Iglesia bizantina ha persistido esta doctrina, pero sólo como «piadosa creencia», no como dogma formal. La repugnancia que la definición de 1950 encontró en la Iglesia ortodoxa no se debió tanto a su contenido cuanto a la demostración que suponía del primado y de la infalibilidad pontificia.

El desarrollo de la doctrina de la asunción en Occidente, donde fueron rechazados los apócrifos del tránsito *(Decretum Gelasiani),* comienza con la aceptación por Roma, con el papa Sergio I (687-701), de la festividad de la *Dormitio.* Mientras entre los galicanos ha persistido la denominación de *Dormitio* para esta festividad, en Roma se pasa ya en el siglo VIII a la denominación de *Assumptio,* con lo que se expresa de modo explícito la asunción corporal de María. Teológicamente, el problema entra en un estadio de controversia. Los testigos principales son dos escritos pseudónimos. El primero es una carta del Pseudo-Jerónimo a «Paula y Eustoquio» (de Pascasio Radberto, † 865) [6], que pone en guardia contra afirmaciones temerarias sobre la resurrección de María, aunque se la pueda admitir como creencia piadosa. El otro es un escrito pseudoagustiniano, *Sobre la asunción de la bienaventurada Virgen María* (siglo IX, autor desconocido) [7]. En éste, sin concesión de ningún género a los apócrifos, se condena especulativamente la asunción corporal de María. Estos dos escritos se reparten el influjo a lo largo de la Edad Media, donde poco a poco se va imponiendo la «creencia piadosa» en la asunción de María [8]. Pío V retira del breviario la carta del Pseudo-Jerónimo. A lo largo de los siglos XVII y XVIII surgen ciertas controversias menores sobre el problema; pero nunca se niega la asunción, sino únicamente la certeza de la doctrina como perteneciente a la fe o la revelación [9]. Por eso la discusión nunca llegó a ser tan dura como en el caso de la inmaculada concepción. A mediados del siglo XX, las respuestas de

[3] Epifanio, *Panar.,* 78, 24: PG 42, 737A. Cf. *Panar.,* 78, 11: PG 42, 716B. Cf. para lo que sigue el estudio de M. Jugie, *op. cit.,* 634ss.

[4] Cf. E. Cothenet, *Marie dans les Apocryphes,* en *Maria* VI (París 1961) 117-148.

[5] *Ibid.,* 144. El autor ve en las leyendas del tránsito muchos elementos de auténtica reflexión teológica (146s).

[6] PL 30, 122-142. H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ:* «Études Mariales» 7 (1949) 70-73.

[7] *De Assumptione Beatae Mariae Virginis:* PL 40, 1141-1148; cf. H. Barré, *op. cit.,* 80-100.

[8] Santo Tomás se apoya también en Agustín; cf. *S. Th.* III, q. 27, a. 1.

[9] Cf. C. Dillenschneider, *L'Assomption corporelle de Marie dans la période post-tridentine:* «Études Mariales» 8 (1950) 71-146.

los obispos al papa Pío XII eran prueba de que la piadosa suposición de antaño se había convertido en una convicción de fe.

El 1 de noviembre de 1950 definía Pío XII el dogma con la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* [10]. El papa habla en la introducción de la armonía que ofrece el conjunto de los privilegios de María y subraya la estrecha conexión que existe entre la inmaculada concepción y la asunción corporal. Habían llegado numerosas peticiones de obispos y fieles en pro de la definición [11], de modo que el 1 de mayo de 1946 el papa se dirigía al episcopado haciéndole la siguiente pregunta: «¿Pensáis, venerables hermanos, de acuerdo con vuestra sabiduría y prudencia eximias, que la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María debe ser propuesta y definida como dogma de fe? ¿Es ése vuestro deseo, el de vuestro clero y el de vuestro pueblo?» [12]. Los obispos respondieron «con una adhesión casi unánime». Es en esa unanimidad donde ve el papa el argumento más sólido: «El consentimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia constituye un argumento seguro y cierto que prueba que la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María a los cielos es una verdad revelada por Dios y que han de aceptarla, por tanto, todos los fieles» [13]. La constitución recoge después sumariamente los testimonios de la liturgia, de los Santos Padres y de los teólogos. «Todos estos argumentos y consideraciones de los Santos Padres y de los teólogos se apoyan, en último término, en la autoridad de las Sagradas Escrituras» [14]. Allí se nos muestra siempre a María en la más estrecha relación con su hijo. Otro argumento es la antítesis Eva-María. La total superación del pecado en ella, que, concebida sin mancha, fue madre virgen y colaboradora del Redentor. A continuación, el papa hace votos para que esa definición redunde en provecho de la comunidad humana y de la Trinidad altísima. Espera que con ella se incremente la devoción de los cristianos a María y el deseo de unidad en el cuerpo místico, que crezca el amor de María en todos los que llevan el glorioso nombre cristiano y el respeto por la vida del hombre en nuestra época materialista y, por último, que se afiance la fe en nuestra propia resurrección. El texto de la definición es como sigue: «Para gloria de Dios Todopoderoso, que hizo a María objeto de su beneplácito especial, y de su Hijo, rey inmortal de la eternidad y vencedor del pecado y de la muerte, y para alabanza de su altísima Madre y alegría y júbilo de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los santos apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra propia, anunciamos, declaramos y de-

[10] AAS 42 (1950) 753-771.

[11] Reunidas por G. Hentrich y R. von Moos: *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae,* 2 vols. (Ciudad del Vaticano 1942). No hay duda de que se hizo una «piadosa presión» sobre los medios intelectuales para elevar el número de peticiones, sobre todo en los años que precedieron inmediatamente a la definición (cf. O. Perler, *État actuel de la croyance à l'Assomption en Allemagne. L'attitude des théologiens allemands:* «Études Mariales» 8 [1950] 150s). El valor de estas peticiones era más bien decorativo, por así decirlo. Lo decisivo fue el hecho de la conciencia universal de la fe.

[12] AAS 42 (1950) 756: «An vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis: Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi et definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis».

[13] AAS 42 (1950) 757: «Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu certum ac firmum sumitur argumentum, quo probatur corpoream Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem... veritatem esse a Deo revelatam, ideoque ab omnibus Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam».

[14] AAS 42 (1950) 767: «Haec omnia Sanctorum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur».

finimos, como dogma de fe revelado por Dios, que la inmaculada y siempre virgen María, madre de Dios, acabado el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» [15].

Hay dos expresiones en esta fórmula definitoria que merecen una atención especial. Al decir que María fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial se elige un concepto puramente teológico. Se evita, pues, toda referencia cosmológica sobre la localización del cuerpo glorificado.

Más significativa aún es la expresión «tras completar el curso de su vida terrena». Algunos años antes de la definición se había discutido de nuevo la cuestión de la muerte de María o de su tránsito sin muerte a la gloria celestial. Según las investigaciones de M. Jugie, los más antiguos testimonios sobre el tránsito de María daban más bien la impresión de no suponer su muerte [16]. La discusión acababa de entablarse y no era posible una respuesta definitiva a ningún nivel. Por eso la definición soslaya convenientemente la dificultad haciendo uso de una fórmula compatible con ambas posibilidades [17].

Históricamente es imposible decidir la cuestión. La mayoría de los autores discuten la autenticidad de las homilías de un «presbítero Timoteo» que Jugie fecha entre los siglos IV y V [18]. Cothenet, a su vez, admite la posibilidad de que las tradiciones de los apócrifos del tránsito se remonten a fines del siglo II [19]. Pero estos apócrifos se hallan todos de acuerdo en que María murió y fue enterrada en las proximidades de Jerusalén, en Getsemaní, en el valle de Josafat, al este de la ciudad [20]. Epifanio, sin embargo, no sabe que exista en Palestina ninguna tradición sobre ese punto [21].

En este contexto es imposible emitir un juicio histórico. El problema de la muerte de María es sólo un problema del pensamiento y la sistematización teológica [22]. Y es de notar que en esta cuestión los frentes no se ajustan al esquema de «maximalistas» (que serían aquellos que no dejan escapar ningún privi-

[15] AAS 42 (1950) 77 (DS 3903): «... pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam».

[16] M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Ciudad del Vaticano 1944).

[17] Cf. la discusión en torno a este punto en F. de P. Solá, *La muerte de la Santísima Virgen en la constitución apostólica «Munificentissimus Deus»:* «Estudios Marianos» 12 (Madrid 1952) 125-156.

[18] *Hom. in Simeonem:* PG 86, 237-252, 245C-D. Cf. M. Jugie, *Assomption,* 633; en contra, G. Jonassard, *L'Assomption corporelle de la Sainte Vierge et la Patristique:* «Études Mariales» 6 (1948) 103; E. Cothenet, *op. cit.,* 144s.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.,* 145s. Cf. también las descripciones de un peregrino: *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII:* CSEL 39, 142.170.203; un punto de vista distinto en G. Caprile, *L'origine della tradizione sulla morte e sul sepolcro di Maria a Gerusalemme:* DTh(P) 63 (1960) 216-221. Los argumentos en pro y en contra de un sepulcro de María en Efeso pueden verse en C. Kopp, *Das Mariengrab in Ephesus?:* ThGl 45 (1955) 161-188 (negat.); J. Euzet, *Remarques sur «Jérusalem?-Ephèse?» de Clemens Kopp:* DTh(P) 60 (1957) 47-72.

[21] Cf. G. Jonassard, *op. cit.,* 100-102.

[22] Continúa viva la controversia entre «mortalistas» e «inmortalistas». Bibliografía reciente: L. Ceccarini, *È morta la Madonna?* (Nápoles 1962); T. Bartolomei, *La mortalità di Maria:* «Ephem. Mariol.» 10 (1960) 385-420; A. Oliva, *La morte di Maria Ss. alla luce del privilegio maggiore e più adatto per la Madre di Dio:* «Ephem. Mariol.» 10 (1960) 273-284; G. Scelzi, *La morte della Madonna in conformità con Cristo sotto l'aspetto teologico:* DTh(P) 62 (1959) 69-93; G. Roschini, *Dizionario di Mariologia* (Roma 1961), *Morte,* 361-364 (bibliografía hasta 1959); *Virgo Immaculata* X (Roma 1957).

legio que puedan atribuir a María) y «minimalistas» (los escépticos ante toda mariología puramente especulativa). La hipótesis de la muerte de María es defendida también por algunos representantes de ese tipo de mariología absolutizante, mientras que otros teológicamente equilibrados se inclinan por su inmortalidad. A continuación vamos a exponer los argumentos en que ambas opiniones buscan su punto de apoyo, para dilucidar, si ello fuera posible, cuál de las dos se halla más de acuerdo con un pensamiento de tipo histórico-salvífico.

Lo primero que cabría plantear es si la falta de una tradición clara sobre este punto aboga por la muerte o por el tránsito de María. De todos modos, existe algo sobre lo que no hay que dar más vueltas: esa laguna denota por parte de los primeros cristianos un interés muy escaso por la madre del Señor. Porque, de haberse sabido que había sido arrebatada de la tierra, sería extraño que no se nos hubiese transmitido nada claro sobre este «signo de Henoc y de Elías», máxime cuando ya antes se había dicho algo parecido del apóstol Juan (cf. Jn 21,23). También resulta extraño que, de haber sido enterrada, su sepulcro cayera en un olvido tan completo que sólo unos siglos después se pudiera hablar ya de que María no había muerto. Ese «olvido» sería, de todos modos, explicable si la salida de este mundo y el entierro de María no se vieron envueltos en circunstancias extraordinarias.

Quede claro que una tradición histórica de la muerte no estaría en contradicción con la tradición dogmática de la asunción. Con decir que María «fue asunta a la gloria celestial» no se ha dicho nada sobre las relaciones entre cuerpo mortal y cuerpo glorioso. Y si María murió y resucitó, habrá que comparar este hecho con la resurrección de todos los hombres, no con la resurrección de Cristo, ya que en ese caso el cuerpo muerto permanece unido hipostáticamente con la persona divina. Por tanto, desde un punto de vista teológico, no sería necesaria la hipótesis de una resurrección del «cadáver» de María.

La muerte real podría postularse desde un terreno estrictamente teológico teniendo fundamentalmente en cuenta que la economía de la redención, tal como fue establecida por medio de Cristo, supone una liberación del pecado y de la muerte, pero sólo a través del sepulcro y la resurrección. Y si así ocurrió en Cristo, el primogénito entre muchos hermanos, no tiene por qué ocurrir de otra manera en los demás redimidos, ni siquiera en la primera de los redimidos. Es posible, pues, que en todo este problema se esté concibiendo la muerte de Cristo de un modo demasiado estrecho, como una satisfacción externa que sólo él tuviera que «pagar» y no su madre. Ahora bien, si consideramos la muerte y la resurrección como el camino querido por Dios después del pecado para toda glorificación, no tendría objeto hablar de «privilegio». De esta manera se evita la dificultad que entraña el suponer en María un hecho que no se dio en su divino hijo, esto es, el tránsito sin muerte a la vida celestial, lo cual iría en detrimento de su figura, pues así habría seguido un camino distinto del de su hijo. A María no le fue concedido en su vida terrena el don de la impasibilidad ante el dolor. Pero el dolor y la muerte se hallan en la misma línea. La muerte es la coronación de un dolor que en el cristiano está lleno siempre de sentido. Por eso muchos defensores de la inmortalidad de María hablan de su «muerte mística» junto a la cruz de Cristo. Parece, según esto, que la exención de morir habría sido para María un «privilegio obstaculizante» para su misión. Algunos partidarios de la corredención «objetiva» hablan de la necesidad de una «muerte corredentora» de María [23]. Ahora bien, si se mira la cuestión no de modo autonomista, sino eclesiológico, la muerte de María no puede considerarse como una acción meritoria particular y necesaria para su función

[23] Cf. G. Roschini, *Dizionario,* 361.

corredentora, sino que ha de verse en ella, como en la de todo cristiano, el momento de la suprema entrega de Dios, momento fecundo para la Iglesia *como* apropiación de la muerte de Cristo.

Veamos ahora qué es lo que puede aducirse en defensa de la inmortalidad de María. El argumento más fuerte se basa en su inmaculada concepción y en la plenitud de gracia. Desde un punto de vista teológico, la muerte es la secuela del pecado original. Mientras los demás cristianos se ven libres por el bautismo sólo de las consecuencias del pecado original, María fue preservada de este pecado. Ella estaba libre, en principio, de las consecuencias del pecado. A la plenitud de gracia de María corresponde, pues, la liberación de la muerte, ese estigma de la naturaleza viciada del hombre.

Pero si María no se vio libre de otras secuelas del pecado, como, por ejemplo, el dolor, hay que dar alguna razón más para explicar por qué fue sustraída a la muerte. En esta cuestión la dimensión específicamente corporal de la gracia de María, tal como se nos muestra en su maternidad divina y en su virginidad, adquiere un especial relieve. Esa bendición sobre su cuerpo hubiera tenido en la muerte un contrapunto destructor. La virginidad sin mengua del cuerpo de María es considerada como uno de sus títulos de la gloria. Pero la muerte es la mengua que más profundamente alcanza al cuerpo, ya que lo separa del alma personal y espiritual. Por eso parece contradictorio que el cuerpo de María, intacto en el milagro del nacimiento, hubiera de verse sometido después a esa separación. Invocar a este propósito la resurrección no tendría ningún resultado, porque, una vez ocurrida la muerte, el cuerpo hubiera perdido toda referencia personal.

Finalmente, María es el prototipo de la Iglesia. Y, según Pablo (1 Cor 15, 51s), no todos moriremos, pero todos nos veremos transformados... Los muertos resucitarán incorruptos y todos seremos cambiados. De acuerdo con esto, los miembros de la Iglesia que vivan para el retorno de Cristo pasarán sin morir a la vida eterna. La Iglesia es, pues, inmortal en el más pleno sentido. María es la realización plena de la Iglesia; por tanto, parece razonable suponer que le fuera concedida la misma gracia que a los elegidos del último día: la entrada en la gloria celestial sin pasar por la muerte.

Estos son los argumentos en pro y en contra de la muerte de María. No todos tienen la misma fuerza. A veces les falta amplitud de perspectiva, como cuando se considera la muerte de Cristo como una simple satisfacción externa o se deducen consecuencias de la concepción inmaculada de María de modo puramente especulativo, sin tener en cuenta el orden concreto de la redención. Tampoco resulta convincente esa «gloria» del cuerpo intacto de María, tomada más como cosa que como relación personal. Se puede argumentar que en el orden actual de la gracia sólo hay redención a través de la muerte, porque así fue como ocurrió en Cristo, y además la muerte en el Señor no tiene, desde un punto de vista teológico, nada de deshonroso. Pero a tal argumento se puede oponer el de que los últimos elegidos saldrán al encuentro del Señor sin pasar por la muerte. Sucede, pues, que si el primer argumento favorece la muerte de María, el segundo confirma la opinión contraria. Y ambas interpretaciones son auténticamente «histórico-salvíficas».

Queda todavía otro aspecto de la cuestión. ¿Ocurrió en la glorificación corporal de María esa «revolución cosmológica» que, según Pablo, lleva consigo la parusía y que de modo parcial había sucedido ya en la resurrección de Cristo? (Mt 27,53)[24]. ¿O fue tal glorificación un hecho que, siendo para María su

[24] Cf. H. Zeller, *Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53:* ZKTh 71 (1949) 385-465.

auténtica escatología, no sobrepasó el orden actual de esta era de la gracia? Esto último parece ser lo más probable.

En efecto, así resulta fácil explicar por qué no existe ninguna tradición antigua sobre la muerte de María: exteriormente no ocurrió nada extraordinario, su glorificación no pertenecía ya al orden de lo experimentable y sólo sería deducible después de muchos siglos de reflexión teológica. Y tal vez sea ésta la razón de por qué la Iglesia, en el momento de la definición, encontró en su conciencia creyente que María había sido glorificada, pero nada que pudiera explicar cómo había ocurrido esa glorificación. Esto pertenece al ámbito del misterio y no a la esfera de los signos externos, como hubiera sucedido de haberse tratado de un «rapto» o de una transformación a la vista de todos.

En lo que concierne a los vivos del último día, lo primero que hay que ver es qué quiso decir en realidad Pablo. En 1 Cor 15,51ss, Pablo explica que la «corrupción no heredará la incorrupción» (v. 50). Por eso, «aunque no todos moriremos, todos seremos transformados». Se insiste, pues, en la necesidad de una transformación. La afirmación de que «no todos moriremos» alude al hecho de que, junto a los fallecidos antes de la venida del Señor (cosa sorprendente en parte para los primeros cristianos), habrá otros que «vivirán» esa venida. Pero este «vivir» es un supuesto, no el objeto de la reflexión de Pablo. Por tanto, no existe ningún motivo para atribuir a esta circunstancia una especial significación desde el punto de vista histórico-salvífico. Algo parecido ocurre cuando, en 1 Tes 4,15ss, Pablo afirma que en el día de la venida del Señor los muertos no serán pospuestos a los que vivan en ese día.

Desde un punto de vista eclesiológico, hay que señalar que la Iglesia persistirá en su situación terrena hasta el «día» de la entrada en su estadio definitivo de gloria. Pero no vemos por qué tiene que existir una «representación de la Iglesia» a quien le sea concedido este tránsito sin pasar por la muerte terrena. Este tránsito se halla además tan envuelto en el misterio, que es imposible que podamos hacernos una idea exacta de él.

Ahora bien, si Pablo no quiso enseñar formalmente como algo esencial para la Iglesia que sus últimos miembros fueran trasladados a la vida celestial sin pasar por la muerte, no resulta convincente establecer un paralelo entre ellos y María. Más bien habría que suponer que María siguió el camino de la participación en la humanidad de Cristo, como los demás redimidos, hasta el fin, hasta la muerte terrena, la cual significó para ella la transformación y la resurrección glorificadora de su cuerpo [25]. A este respecto no es necesario suponer ningún signo externo. Es posible y probable que el cadáver de María fuese enterrado y que en torno a su sepulcro no ocurriera ningún milagro. No iría en menoscabo de la veneración que su cuerpo merece el suponer que su cadáver permaneció en el sepulcro, lo mismo que no es preciso imaginar la resurrección escatológica como si los cuerpos muertos hubieran de salir de los sepulcros.

En lo que concierne a la identidad física de la materia del cuerpo de María, hay que hacer notar que esta materia (excepción hecha de los tejidos de estructura más complicada) no era numéricamente la misma al fin de su vida y, por ejemplo, el día de la anunciación o del nacimiento de Jesús. Y si el alma es el principio de identidad del cuerpo, el abandono del cadáver en el sepulcro no difiere esencialmente en nada de la constante renovación celular a lo largo de la existencia terrena. Es obvio que en las obras de los viejos teólogos no nos encontremos con reflexiones de este tipo, pues su concepción cosmológica era muy distinta de la nuestra, y además entendían los símbolos de manera más

[25] Son interesantes a este respecto las reflexiones de L. Boros, *Mysterium mortis* (Olten 1962).

realista y material que nosotros. De todos modos, Pablo dice con bastante claridad: «¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere. Y cuando tú siembras, no siembras el cuerpo que ha de nacer, sino sólo un grano de trigo, por ejemplo, o de alguna otra semilla. Es Dios quien le da la forma que a él le pareció, a cada semilla la suya propia... Igual pasa en la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,36ss). Si lo que aquí se quiere subrayar de modo especial es que no puede haber comparación entre el cuerpo resucitado y el cuerpo en este mundo, la cuestión de «la identidad numérica de los elementos materiales» es algo secundario. Así, pues, la glorificación corporal de María pudo ser históricamente lo que es dogmáticamente: algo que, por pertenecer al ámbito sobrenatural del más allá, escapa por completo a la experiencia y a la «tradición».

Veamos ahora el significado que desde un punto de vista histórico-salvífico puede tener en la mariología esa glorificación de María. Los argumentos que abogan por un tránsito sin muerte son en realidad los mismos que suelen aducirse en pro de su glorificación corporal. María representa la realización plena de la redención de Cristo. Todos los hombres participan en Cristo de esa redención. La participación de María en esa gracia fue tan completa que se vio totalmente libre del pecado original, y eso constituye ya una «gracia escatológica». María recibió la participación en Cristo como su verdadera madre en sentido físico, lo cual trasciende la situación de los demás redimidos. De ahí que la dimensión social y la fecundidad para los demás que en el cuerpo de Cristo tiene la gracia de la redención tuviera en María un carácter universal, al igual que su maternidad. Porque ella, por ser madre del Redentor, es en la gracia madre de todos los redimidos. No es que queramos sacar de aquí nada definitivo, pero sí resulta lógico pensar que María, como corona de la elección que marcó su vida, recibiera la plenitud de gracia de un modo superior al de los demás redimidos: con la glorificación inmediata después de su muerte. Su «corporalidad», ya que no el cuerpo material que tenía en un momento dado, se vio sometida a una ley distinta de la que rige para aquellos que tienen que aguardar su plenitud hasta la venida de Cristo: su maternidad virginal quedó «revestida» de gloria. Esto corresponde a la específica dimensión corporal de su gracia. A fin de cuentas, la glorificación de María hizo realidad su condición de prototipo de la Iglesia. Si fue la primera y la que en más alto grado participó de Cristo, también fue la primera y la que en más alto grado participó de la transfiguración de su cuerpo. Por eso María es el modelo y la prenda, por así decirlo, de la Iglesia. Porque la Iglesia tiene en la primera venida y en la resurrección de Cristo el fundamento de su glorificación, si bien ésta no adquirirá su extensión y despliegue universal hasta la segunda venida. Según la ley de la resurrección formulada por Pablo: «Cada uno a su tiempo: primero, Cristo; luego, los de Cristo, cuando él venga» (1 Cor 15,23), no es posible poner a María en ese primer puesto, que solamente corresponde a Cristo, pues la resurrección de ella está en la línea de los que son de Cristo. Pero en su anticipación «temporal» aparece una constante que se repite a lo largo de toda la historia de la salvación, y que en el caso de María adquiere unos rasgos característicos. Cada tipo del AT era una anticipación de aquello que sólo cristológica y escatológicamente adquiriría su forma definitiva. La transfiguración de Cristo en el Tabor es un anuncio de la gloria de su resurrección futura, y los milagros dirigidos a gente pagana son, con vistas a su «plan fundamental», una anticipación del despliegue universal de su reino (Mt 15,21-28; 8,8; cf. Jn 12,20-24). La existencia de María se desarrolla con vistas a la redención. Su concepción inmaculada y su maternidad son, a la vez, causa y efecto de la redención. También el milagro de Caná, en el que Cristo rechaza a su madre accediendo a la

vez tan cumplidamente a su ruego, puede interpretarse como una anticipación del momento en que «su hora» haya llegado. Esta anticipación en el tiempo tiene siempre el sentido de signo, revelación, alusión. Lo mismo ocurre con la glorificación corporal de María: es un signo de la elección de la Iglesia, un signo de que la escatología ha comenzado, un signo de que la resurrección de la Cabeza lleva consigo la resurrección de todo el cuerpo. En este como en todos los demás hitos de la vida de María se hace patente que su gracia personal, su relación con Cristo y su proyección sobre la Iglesia constituyen una sola realidad que tiene ya en sí toda su plenitud. Es ahí donde radica todo el significado de María en la historia de la salvación.

SECCION SEPTIMA

MARIA Y LA REDENCION

En las perspectivas de la historia de la salvación, el tratado sobre María termina con la doctrina de su glorificación corporal en cuanto plenitud de su gracia, de su participación en Cristo y de su misión en la Iglesia. Prescindiendo de todos los fenómenos positivos y negativos que acompañaron a su definición, lo cierto es que el carácter de esta verdad encaja perfectamente en los artículos de fe, pues expresa un misterio sobrenatural y a la vez netamente histórico-salvífico que constituye una base para la vida de fe y para el pensamiento teológico. El conjunto de los dogmas sobre María —su concepción inmaculada e impecabilidad, su maternidad divina, su virginidad intacta y su glorificación corporal —puede todavía ser objeto de una sistematización teológica. Se los puede comparar con otras categorías teológicas e intentar formular las relaciones que los unen con esas categorías. Hay en este trabajo teológico un auténtico esfuerzo por una inteligencia más profunda de la fe, por un progreso en el conocimiento de la verdad. Pero, por otra parte, este tipo de trabajo conduce a formulaciones que no poseen el carácter propio de los dogmas, sino que más que misterios son sistematizaciones más o menos veladas en el ámbito de los conceptos de la fe, y más que fundamento, son resultado de la reflexión teológica. Por eso tales formulaciones, aun en el caso de que contengan algo verdadero e indiscutible, no son materia indicada para una definición dogmática; mejor que convertirse en dogmas, deben quedar en el acervo de la teología, porque su origen inmediato se halla más en el sistema de nuestros conceptos que en algo asentado claramente por Dios. Con esto no se quiere negar que en la base de las sistematizaciones conceptuales haya siempre unos datos objetivos que pueden ser transmitidos «correctamente», si bien no de modo adecuado.

En los últimos diez años, las sistematizaciones teológicas en mariología se han desarrollado fundamentalmente en dos distintas direcciones. Se ha intentado plantear la mariología a la luz del concepto de redención o en relación con la idea de Iglesia. Pero, como ambos conceptos se hallan estrechamente vinculados, los dos intentos de sistematización presentan múltiples puntos de contacto. El tema de la relación de María con la Iglesia —tema que ya ha aparecido con frecuencia en el transcurso de estas exposiciones— se tocará nuevamente al hablar sobre la Iglesia. Aquí intentaremos, como conclusión de la exposición histórico-salvífica, buscar una formulación conceptualmente rigurosa de las rela-

ciones de María con la redención. El término en torno al cual ha cristalizado la cuestión es el de «corredentora».

R. Laurentin ha realizado una investigación precisa y exhaustiva sobre este título [1]. Según Laurentin, a partir del siglo x, María recibe ocasionalmente el título de *redemptrix,* redentora, pero sólo con el significado de «madre del Redentor», un equivalente bastante aproximado a la fórmula de Ireneo «causa de nuestra salud» [2]. Cuando, ya en el siglo xii, con Bernardo de Claraval, se atribuye a María un papel propio al pie de la cruz, se evita el título de «redentora», que en este contexto podía resultar demasiado próximo al título de «redentor», exclusivo de Cristo [3]. Se comienza a poner al lado de la pasión de Cristo la com-pasión de María hasta que, en un himno anónimo del siglo xv procedente de Salzburgo, se pasa de modo inmediato de la *com-passio* a la *corredemptrix,* corredentora [4]. La idea, un tanto «fuerte», busca una expresión más suave para evitar disonancias con la fe. Persiste, sin embargo, el título de *redemptrix* hasta el siglo xvii para verse desplazado en el xviii por el de *corredemptrix* y desaparecer por fin en el siglo xix [5]. Simultáneamente comienza a adquirir auge la temática del concepto de «corredentora». A principios del siglo xvii, el jesuita Quirino de Salazar trata por primera vez de modo expreso el problema teológico de la cooperación directa de María en la obra de la redención [6]. Aparecen los primeros impugnadores del título como el autor de los *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos* [7]. El mismo Scheeben, a quien no se puede acusar precisamente de minimalismo en cuestiones de mariología, piensa que la expresión puede dar lugar a más perjuicios que beneficios y la califica de «desenfocada» y «escandalosa» [8]. A principios del siglo xx, con motivo de la celebración del cincuentenario de la proclamación de la Inmaculada Concepción, se enciende de nuevo la disputa. «El título de corredentora se convirtió en lo que nunca había sido: en centro de la discusión sobre el papel de María en la obra redentora» [9]. Discusión que se prolonga hasta nuestros días [10].

[1] R. Laurentin, *Le titre de corédemptrice. Étude historique* (París 1951), con una antología de textos sobre las expresiones *corredemptrix, redemptrix, redimit, participación de María en la obra de la redención.*

[2] *Adv. Haer.,* 3, 22, 4: PG 7, 959; cf. *supra,* p. 914.

[3] R. Laurentin, *op. cit.,* 14s.

[4] *Planctus oratorius... ad B. Virginem Filium de cruce depositum quasi sinu tenentem,* en G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi, 6.46* (Leipzig 1905) 126, núm. 79: 20.

Pia dulcis et benigna
Nullo prorsus luctu digna
Si fletum hinc eligeres
Ut compassa redemptori
Captivato transgressori
Tu corredemptrix fieres.

La siguiente estrofa repite el término *redemptrix.*

[5] R. Laurentin, *op. cit.,* 19.

[6] *Ibíd.,* 20 (textos: 51, n. 68.69).—[7] *Ibíd.,* 21.

[8] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2, n. 1775 y 1776 (Friburgo ²1954) 463s.

[9] R. Laurentin, *op. cit.,* 22.

[10] Cf. nuestra exposición en *Problemas y perspectivas de la mariología actual,* en *Panorama de la teología actual,* 377-399; H. M. Köster, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis,* en *Maria et Ecclesia* II (Roma 1959) 21-49, con bibliografía;

Especulativamente, el problema se plantea en estos términos. Se distingue entre la «redención objetiva», esto es, el «precio de la liberación» que Cristo paga al Padre con su muerte como propiciación y mérito y que es causa sobreabundante de la redención de todos, y la «redención subjetiva», esto es, la aplicación a cada hombre de la gracia redentora obtenida objetivamente por Cristo. Dentro de este esquema, los teólogos más comedidos atribuyen a María una cooperación directa solamente en la redención subjetiva de todos, mientras que en todo lo referente a la redención objetiva su cooperación sería indirecta, o sea, como madre del Redentor [11]. La tendencia opuesta sostiene que María, con su compasión al pie de la cruz, mereció, por debajo de Cristo sin duda, pero junto con Cristo, el precio mismo de la redención, la redención objetiva. Tal es la opinión de la mayoría de los mariólogos que han estudiado particularmente el tema. Este parecer busca apoyo en una frase de Pío X según la cual «María mereció *de congruo* aquello que Cristo nos mereció *de condigno*» [12]. Sin embargo, el contexto donde se encuentra esta cita (cf. nota) parece referirse con toda claridad a la redención subjetiva, es decir, a la mediación de la gracia. Por tanto, las palabras del papa son llevadas demasido lejos por la tesis de que el mérito de María en la corredención es un mérito *de condigno,* esto es, fundado en un plano de igualdad, no en una simple concesión graciosa *(de congruo).* Como base de la tesis se aduce la maternidad divina de María, que, según algunos autores, la convierte en «cabeza subordinada» [13] del cuerpo de Cristo, por lo que cabría hablar de una «gracia capital» de María [14].

Con estas expresiones se llega a un punto en el que las afirmaciones teológicas no son ya inteligibles. Porque los conceptos de «cabeza» y «gracia capital» tienen sentido cuando se trata de señalar el carácter único de Cristo frente a todos los redimidos, pero dejan de tenerlo cuando, por más modificaciones que se introduzcan, se aplican a alguien que no es Cristo. Y lo mismo hay que decir de «mérito *de condigno*»: la idea ha sido elaborada (al plantearse el problema de la «redención objetiva») teniendo presente el carácter divino de la persona de Cristo y, por tanto, es inseparable de este contexto.

Un camino completamente distinto es el que siguen H. M. Köster y O. Semmelroth al poner la cooperación de María a la redención objetiva en su recep-

C. Dillenschneider, *Marie dans l'économie de la création rénovée* (París 1957); íd., *Le mystère de la corédemption mariale: théories nouvelles, exposé, appréciation, critique, synthèse constructive* (París 1951); H. M. Köster, *De corredemptione mariana in theologia hodierna (1921-1958),* Roma 1960; *Marie, l'Église et la Rédemption,* Journées d'études, Lourdes, 11-12 septiembre 1958 (Ottawa 1961); H. Lais, *War Maria im Erlösungswerk Stellvertreterin der Menschheit?:* MThZ 11 (1960) 149-153; P. Martínez, *Lugar de María en el Cuerpo místico de Cristo:* «Salmanticenses» 6 (1959) 87-105.

[11] Así, W. Goossens, *De cooperatione inmediata matris redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpensatio* (París 1939); H. Lennerz, *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis:* Gr 29 (1948) 118-141.

[12] Pío X, encíclica *Ad diem illum,* 2 febrero 1904; cf. DS 3370.

[13] Cf. P. Martínez, *op. cit.* El mérito *de condigno* se admite hoy comúnmente en los medios teológicos de lengua española y también en otros. Cf. también P. Llamera, *El mérito maternal corredentivo de María,* en *Alma Socia Christi* IV (Roma 1951) 81-140; sobre este tema, vol. I, 243-255, *De sollemni disputatione...* Una salida a través de la «hipercongruidad» es lo que busca A. Ferland, *Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la Très Sainte Vierge,* en *Marie, l'Église et la Rédemption* (Ottawa 1961) 187-220.

[14] T. Bartolomei, *Il problema sulla partecipazione della grazia capitale di Cristo alla Beata Vergine Maria:* «Ephem. Mariol.» 7 (1957) 287-314, con bibliografía; del mismo autor, *Difficoltà contro la grazia capitale di Maria:* «Ephem. Mariol.» 8 (1958) 217-248.

tividad de la redención para todos, o sea, en una «corredención receptiva» [15]. Se abandona así la categoría de mérito y se evita toda igualación inadecuada del papel de María con el de Cristo. Cabe entonces preguntarse si la distinción entre una redención objetiva y otra subjetiva tiene todavía alguna razón de ser en este contexto. La distinción parece implicar la imagen de que la obra redentora logró un «acopio» material de gracia que «pasa» después a cada individuo en particular. Pero si por redención objetiva se entiende a Cristo mismo constituido Señor en la cruz y en la resurrección, y en el que puede participar cada hombre por la fe y los sacramentos, entonces la distinción adquiere un significado muy distinto. Al menos, ya no tendría sentido hablar de una «cooperación humana en la redención objetiva», pues con ello no se designaría sino a Cristo mismo como cabeza deificante de su cuerpo, considerado en los distintos hitos de su existencia como la muerte y la resurrección.

Es, por otra parte, una ley de la redención el que la incorporación al Cristo redentor se realice mediante la cooperación humana, suscitada por la gracia, y esto no sólo de modo subjetivo, por medio del hombre redimido aquí y ahora, sino también objetivo, por la acción de un miembro en favor de los demás (Col 1,24). El carácter redentor, lo mismo como ser que como hacer, es algo exclusivo de Cristo, y cualquier otro supuesto carece de sentido. Pero la redención, por incluir dos extremos, implica también la cooperación de los redimidos. Cualquier «corredención» habrá de insertarse *a priori* en esa categoría: es una corredención «eclesial», en el sentido de que Cristo, por así decirlo, delega su propia plenitud en sus miembros en orden a los demás miembros [16].

En María, pues, solamente se puede hablar de corredención si se la entiende eclesialmente y no como una función autónoma que se le atribuyera de espaldas a la Escritura y la tradición. En esa cooperación a la redención eclesialmente concebida es donde hay que reconocer a María una función universal. Su fecundidad para la Iglesia se cifra en su plenitud de gracia, y su plenitud de gracia, en su maternidad de Cristo. Y lo mismo que Cristo es el redentor universal, universal habrá de ser también para los redimidos la fecundidad de la gracia de María —«mater nobis in ordine gratiae exstitit», dice el Vaticano II *(Lumen gentium,* n. 61)—, pero ello a un nivel muy distinto, el nivel polar de la cooperación eclesial de los miembros con Cristo.

En el Congreso Internacional de Mariología de Lourdes, en 1958, H. M. Köster clasificó a los mariólogos en «cristotipistas» y «eclesiotipistas», según relacionaran a María, en el punto de su cooperación a la obra redentora, con Cristo o con la Iglesia [17]. En el mismo Congreso y después en la crítica se dijo de esta clasificación que no existía razón para separar ambas perspectivas, ya que en el misterio de María se hallan entretejidas las dos. Köster, no obstante, apuntaba a algo rigurosamente cierto. Los que él califica de cristotipistas tienden, ante

[15] H. M. Köster, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen* (Limburgo ²1954); O. Semmelroth, *Urbild der Kirche* (Wurzburgo 1950).

[16] Es éste un aspecto que justamente señala Semmelroth en su comentario al capítulo VIII de la constitución *Lumen gentium:* «Lo característico de la gracia redentora de Cristo es que eleva a los hombres a la participación en el ser y en el obrar divino-humano del Redentor. La gracia que el redimido recibe de Cristo se convierte a su vez en manantial de gracia para el otro de quien él es solidario. Esto adquiere en María un carácter modélico. Por eso, a la que recibió de manera tan señalada a la fuente de toda vida no puede menos de serle propia una maternidad espiritual sobre todos los otros miembros de la Iglesia».

[17] H. M. Köster, *Quid iuxta investigationes,* 21s: «Conceptio christotypica in opere salutis Virginem Christo redemptori, conceptio ecclesiotypica Virginem Ecclesiae redimendae similem esse censet».

todo, a poner a María lo más cerca posible del papel capital de Cristo (cf. notas 13 y 14) y a colocarla *por encima* de la Iglesia. Si lo que se quiere, frente a una «eclesiotipia» unilateral, es hacer constar el hecho de que María en muchos aspectos es semejante a Cristo, entonces la afirmación es rigurosamente cierta. Pero precisamente la medida, el canon de la semejanza de María con Cristo en la obra de la redención es la semejanza con Cristo, que la Escritura atribuye a la Iglesia, el cuerpo de Cristo, en la misma redención, y no una semejanza construida en cada caso conforme a nuevas categorías. No es que los eclesiotipistas no admitan una semejanza de María con Cristo; lo que ocurre es que se la atribuyen conforme a su papel de plenitud de la Iglesia, cosa que los cristotipistas no hacen. En este sentido, la distinción de Köster está plenamente justificada.

Queda, sin embargo, en pie que el papel «corredentor» de María posee frente al de los demás redimidos la eminencia que corresponde a su maternidad física con respecto a Cristo frente a la maternidad mística de los cristianos con respecto al mismo Cristo.

Llegamos así a la última consecuencia, encerrada ya en el planteamiento del principio fundamental: el papel de María en la obra de la redención está esencialmente basado en la realidad eminente de su maternidad divina, compendio y principio clarificador de toda la mariología. Cristo fue predestinado para nacer de María como hombre, y predestinado como redentor para hacernos participar de su humanidad. Su madre, pues, al ser la que más parte tuvo en él, ocupa el primer puesto entre los redimidos. Pero la redención había sido decretada no sólo como participación en él (aspecto nupcial), sino también como fecunda cooperación con él en la salvación de los demás (aspecto corporal). Y también este aspecto se da en el más alto grado en su maternidad redentora. Los apelativos de «llena de gracia», «madre», «colaboradora», que forman una unidad, fueron actuando en el tiempo en correspondencia con el desarrollo de la vida. Primero la plenitud de gracia, después la maternidad. En ésta se hallan presentes como en su más elevada cima la plenitud de gracia y su colaboración. Los tres aspectos se siguen desarrollando en el tiempo. El carácter de colaboradora recibe en la hora de la cruz, que es la hora del nacimiento de la Iglesia, a través de las palabras de Jesús, su esencial y fecunda proyección sobre la Iglesia. Como fundamento de esta extensión de la maternidad a la Iglesia, la maternidad divina es más importante que la compasión, si bien ésta significa que, desde un punto de vista subjetivo, María realizó plenamente su misión. Esa maternidad universal y sobrenatural sobre la Iglesia recibe una actualidad permanente y por encima del tiempo con su glorificación corporal. De este modo queda sancionado el carácter suprahistórico de su misión histórica, a la vez que su ya lograda plenitud de redimida demuestra perfectamente su cooperación redentora, en calidad de miembro, pero de forma universal [18]. Analogías e imágenes como «intercesora» o «mediadora de todas las gracias» no son sino expresión de la presencia, en todo tiempo y más allá del tiempo, de esa realidad que en un momento histórico concreto se nos hizo tangible: que María, como sierva del Señor, concibió en la fe un Hijo que es el Redentor de todos.

ALOIS MÜLLER

[18] Cf. el relieve que se da a este momento supratemporal en *Lumen gentium*, n. 62. En el volumen IV de esta obra se discute el problema de la mediación de María al exponer el tema «María y la Iglesia».

BIBLIOGRAFIA

I. ARTICULOS

Brüder Jesu: LThK II (Friburgo ²1958) 714-717 (J. Blinzler).
Immaculée Conception: DThC VII (París 1922) 979-1218 (X. Le Bachelet).
Jungfrauengeburt: LThK V (Friburgo ²1960) 1210-1212 (E. Pax).
Kindheitsgeschichte Jesu: LThK VI (Friburgo ²1961) 162-163 (A. Vögtle).
María: LThK VII (Friburgo ²1962) 25-32 (J. Michl-K. Rahner-A. Müller).
María: CFT I (Madrid ²1979) 971-981 (K. H. Schelkle-O. Semmelroth).
Mariologie: LThK VII (Friburgo ²1962) 84-87 (K. Rahner).
Parthénos: ThW V (Stuttgart 1954) 824-835 (G. Delling).
Unbefleckte Empfängnis Mariä: LThK X (Friburgo ²1965) 467-469 (H. M. Köster).
María: SM IV (1973) 425-440 (M. Schmaus).
Mariología: SM IV (1973) 448-455 (M. Schmaus).

II. ACTAS, CONGRESOS, DICCIONARIOS, OBRAS COLECTIVAS

Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto celebrati, 13 vols. (Roma 1951-1958).
Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae 1954 celebrati, 8 vols. (Roma 1955-1958).
Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, 6 vols. (Roma 1959).
Marie, l'Église et la Rédemption. Journées d'études Lourdes 11-12 septembre 1958 (Ottawa 1961).
De Mariologia et Oecumenismo (ed. por la Pontificia Academia Mariana Internationalis; Roma 1962).
Mariologie et Oecuménisme, I-III (ed. por la Société Française d'Études Mariales; París 1963-1965).
Maria im Kult (ed. por la Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie; Essen 1965).
Algermissen, K.-Böer, L.-Feckes, C.-Tyciak, J. (eds.), *Lexikon der Marienkunde* (Ratisbona 1957ss).
Carol, J. B. (ed.), *Mariology,* 2 vols. (Milwaukee 1954-1957; hay edición española, publicada por la BAC, Madrid 1964).
Feckes, C. (ed.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria* (Paderborn 1954).
Manoir, H. du (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge* (París 1949ss).
Roschini, G. M. (ed.), *Dizionario di Mariologia* (Roma 1961; edición española, Barcelona 1964).
Sträter, P. (ed.), *Katholische Marienkunde,* 3 vols. (Paderborn 1947-1951).
Tappolet, W.-Ebneter, A. (eds.), *Das Marienlob der Reformatoren Martin Luther-Johannes Calvin-Huldrych Zwingli-Heinrich Bulliger* (Tubinga 1962).

III. MONOGRAFIAS

Aldama, J. A. de, *Mariologia,* en *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid ⁴1961) 323-481.
— *Virgo in partu, virgo post partum:* EE 38 (1963) 57-82.
— *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae* (Roma 1964).
Alfaro, J., *María salvada por Cristo:* RET 22 (1962) 37-56.

Balic, C, *La vergine Maria nel magistero dei Sommi Pontefici* Div 5 (1961) 139 154.
Baraúna, G, *De natura corredemptionis mariana in theologia hodierna (1921 1958)*, Roma 1960
— *La Santisima Virgen al servicio de la economia de la salvación*, en G Baraúna (ed), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona ³1968) 1165 1184
Barré, H, *La croyance a l'Assomption corporelle en Occident de 750 a 1150 environ* EtMar (= «Études Mariales») 7 (1949) 63-123
Bartolomei, T, *La maternità divina di Maria in se stessa e come primo e supremo principio della Mariologia* DTh(P) 60 (1957) 160 193
— *Il problema sulla partecipazione della grazia capitale di Cristo alla Beata Vergine Maria* EphMar (= «Ephemerides Mariologicae») 7 (1957) 287 314
— *Difficoltà contro la grazia capitale di Maria* EphMar 8 (1958) 217-248
— *La mortalita di Maria* EphMar 10 (1960) 385-420
— *La Vergine immacolata, esenta della concupiscenza e impeccabile* EphMar 11 (1961) 437-470
— *Scienza naturale e soprannaturale della beata vergine* EphMar 12 (1962) 241-287.
— *Relazione di Maria, Madre di Dio, con lo Spirito Santo* EphMar 13 (1963) 5 40
— *L'influsso del «Senso della fede» nell'esplicitazione del dogma dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine degna Madre di Dio* Mar 25 (1963) 297-346
— *Esame critico-costruttivo delle varie sentenze sul primo principio mariologico* DTh(P) 68 (1965) 321-368
Bertetto, D, *Maria Mater Ecclesiae* «Sales» 27 (1965) 3 63
Blinzler, J, *Zum Problem der Bruder des Herrn* TThZ 67 (1958) 129 145, 224 246
Boismard, M E, *Du baptême à Cana* (París 1956)
Bover, J, *Los principios mariológicos* EMar (= «Estudios Marianos») 3 (Madrid 1944) 11-33
Brandenburg, A, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1965)
Braun, F, *La mère des fidèles Essai de théologie johannique* (Tournai 1953)
Campenhausen, H Freiherr v, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* KuD 8 (1962) 1 26
Caprile, G, *L'origine della tradizione sulla morte e sul sepolcro di Maria a Gerusalemme* DTh(P) 63 (1960) 216-221
Ceccarini, L, *È morta la Madonna?* (Nápoles 1962)
Cechetti, J, *Sub tuum praesidium* ECatt XI (Ciudad del Vaticano 1953) 1468 1472
Ceuppens, F, *De Mariologia biblica* (Roma ²1951)
Charlier, J. P, *Le signe de Cana Essai de théologie johannique* (Bruselas 1959)
Ciappi, L, *«Mater Ecclesiae»* Div 9 (1965) 447-463
Coathalem, H, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle* (Roma 1954)
Congar, Y, *Le Christ, Marie et l'Église* (Brujas 1952, edición española, Barcelona 1964).
Corazón, E del S, *Alma redemptoris socia Seu conclusiones circa corredemptionem Marialem ex doctrina magisterii ecclesiastici deductae* EphMar 12 (1962) 383-422.
— *El capítulo «De beata Maria Virgine» en la constitución «Lumen gentium»* Salm 12 (1965) 685 734
Cuervo, M, *La realeza de Maria* Salm 8 (1961) 1-26
Deiss, L, *María, Hija de Sión* (Ed Cristiandad, Madrid 1967)
Delius, W, *Geschichte der Marienverehrung* (Munich 1963)
Dibelius, M, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte* I (Tubinga 1953) 1-78
Dillenschneider, C, *L'Assomption corporelle de Marie dans la période post tridentine* EtMar 8 (1950) 71-146
— *Le mystère de la corédemption mariale théories nouvelles, exposé, appréciation, critique, synthèse constructive* (París 1951)
— *Le principe premier d'une théologie mariale organique Orientations* (París 1956)
— *Marie dans l'économie de la création renovée* (París 1957)
— *Le Mystère de Notre-Dame et notre dévotion mariale Avec orientations pour un dialogue oecuménique* (París 1962)
Duquoc, C, *Mariologie et corédemption* LumVie 11 (1962) 37-72
Eguiluz, A, *María, prototipo y Madre de la Iglesia* «Verdad y Vida» 22 (1964) 5 52

Esquerda Bifet, J , *La maternidad espiritual de Maria en el capitulo VIII de la Constitucion sobre la Iglesia del Vaticano II* EphMar 16 (1966) 95-138
Euzet, J , *Remarques sur «Jérusalem? Ephèse?» de Clemens Kopp* DTh(P) 60 (1957) 47 72
Feckes C , *Das Fundamentalprinzip der Mariologie,* en *Scientia Sacra* (Colonia 1935) 252 276
— *Das Mysterium der gottlichen Mutterschaft Ein dogmatisches Marienbild* (Paderborn 1937)
Ferraresi, G , *Maria e il concilio ecumenico Studi, orientamenti, elevazioni* (Rovigo 1962)
Feuillet, A , *L heure de Jésus et le signe de Cana* EThL 36 (1960) 5 22
Gachter, P , *Maria en el Evangelio* (Bilbao 1959)
Galot, J , *Marie dans l'évangile* (París 1958, edición española, Madrid 1960)
— *Mere de l Eglise* NRTh 86 (1964) 1163-1185
— *Maria, tipo y modelo de la Iglesia,* en G Baraúna (ed), *La Iglesia del Vaticano II* II (Barcelona ³1968) 1185-1202
Gossmann, E , *Die Verkundigung an Maria im dogmatischen Verstandnis des Mittel alters* (Munich 1965)
Goossens, W , *De cooperatione immediata matris redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpensatio* (Paris 1939)
Graber, R , *Die marianischen Weltrundschreiben der Papste in den letzten hundert Jahren* (Wurzburgo ²1954)
Graf, H , *Maria Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo 1964)
Guérard des Lauriers, M L , *Mariologie et Économie À propos de la «Virginitas in partu»* RThom 62 (1962) 203-233
— *Mater ecclesiae* Div 8 (1964) 350-416
Haugg, D , *Das erste biblische Marienwort Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart 1934)
Hentrich, G v Moos, R , *Petitiones de Assumptione corporea B Virginis Mariae in caelum definienda ad S Sedem delatae,* 2 vols (Ciudad del Vaticano 1942)
Jouassard, G , *L'Assomption corporelle de la Sainte Vierge et la Patristique* EtMar 6 (1948) 97-117.
Jugie, M , *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge Étude historico-doctrinale* (Ciudad del Vaticano 1944)
Kassing, A , *Die Kirche und Maria Ihr Verhaltnis im 12 Kapitel der Apokalypse* (Dusseldorf 1958)
Koster, H M , *Die Magd des Herrn Theologische Versuche und Überlegungen* (Limburgo ²1954)
— *Die Frau, die Christi Mutter war,* 2 vols (Aschaffenburg 1961)
— *De corredemptione Mariana in theologia hodierna* Mar 24 (1962) 158-182
— *Der Stand der Frage uber das Verhaltnis von Schrift und Tradition unter Berucksichtigung der Mariologie,* en *Schrift und Tradition* (Essen 1962) 11-36
Kopp, C , *Das Mariengrab in Ephesus?* ThGl 45 (1955) 161 188
Lack, R , *Mariologie et christocentrisme* EtMar 21 (1964) 17 49
Lais, H , *War Maria im Erlosungswerk Stellvertreterin der Menschheit?* MThZ 11 (1960) 149 153
Laurentin, R , *Le titre de corédemptrice Étude historique* (París-Roma 1951)
— *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* (París 1953)
— *L'interpretation de Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au debut du XII^e siècle* EtMar 12 (1954) 79 156
— *Structure et théologie de Luc I II* (París 1957)
— *Court traite de théologie mariale* (París 1959)
— *Le mystere de la naissance virginale* EphMar 10 (1960) 345-374
— *La question mariale* (París 1963, edición española, Madrid 1964)
— *Genese du texte conciliaire La Vierge Marie dans la constitution sur l'Église* EtMar 20 (1965) 5 23
Lennerz, H , *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis* Gr 29 (1948) 118-141
— *De Beata Virgine* (Roma 1957)

Llamera, M., *Conciencia de su maternidad divina y vida de fe en la Virgen María:* CTom 92 (1965) 569-631.
Luis, A., *Maria omnium gratiarum mediatrix. Quid hodie tenendum de universali mediatione B. M. Virginis, omnium gratiarum dispensatricis:* EphMar 12 (1962) 423-494.
Lustrissimi, P., *Il principio fondamentale di Mariologia:* Mar 21 (1959) 253-259.
Machen, J. G., *The Virgin Birth of Christ* (Londres ²1932).
Margerie, B., *Le coeur de Marie, coeur de l'Église. Essai de synthèse théologique:* EphMar 16 (1966) 189-227.
Martínez, P., *Lugar de María en el Cuerpo místico de Cristo:* Salm 6 (1959) 87-105.
Matthijs, P. M. M., *De mysterio maternitatis spiritualis beatae Mariae Virginis in oeconomia praesenti salutis* (Roma 1962).
Michel, O.-Betz, O., *Von Gott gezeugt* (Homenaje a J. Jeremias; Berlín 1960) 3-23.
Mitterer, A., *Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena 1952).
Moret, J., *La vierge Marie dans la vie trinitaire* (Blois 1962).
Mühlen, H., *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II:* Cath 21 (1966) 19-53.
Müller, A., *Um die Grundlagen der Mariologie:* DTh 29 (1951) 385-401.
— *Ecclesia-Maria* (Friburgo ²1955).
Napiórkowski, S., *Panorama actual de la mariología:* «Concilium» 29 (1967) 474-492.
Nicolas, J.-H., *La Virginité de Marie. Étude théologique* (Friburgo 1962).
— *Le mystère de Marie, mystère de grâce:* EtMar 21 (1964) 73-93.
Nicolas, M.-J., *Théotokos. Le mystère de Marie* (Tournai 1965).
O'Connor, E., *The Virgin Mary in the perspective of salvation history,* en F. Christ (editor), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Homenaje a Oscar Cullmann en su 65 cumpleaños; Heidelberg 1967) 273-283.
Oliva, A., *La morte di Maria SS. alla luce del privilegio maggiore e più adatto per la Madre di Dio:* EphMar 10 (1960) 273-284.
Palmero, R., *«Ecclesia Mater» en San Agustín* (Ed. Cristiandad, Madrid 1970).
Parente, P., *Elevazioni teologiche sulla Madre di Dio e degli uomini* (Milán 1963).
Peinador, M., *Los temas de la mariología bíblica* (Madrid 1963).
Perler, O., *État actuel de la croyance à l'Assomption en Allemagne. L'attitude des théologiens allemands:* EtMar 8 (1950) 147-155.
Rahner, K., *Le principe fondamental de la théologie mariale:* RSR 42 (1954) 481-522.
— *María, Madre del Señor* (Barcelona 1967).
— *La Inmaculada Concepción,* en *Escritos* I (Madrid 1967) 223-231.
— *Sobre el sentido del dogma de la Asunción:* ibíd., 239-252.
— *Virginitas in partu,* en *Escritos* IV (177-211).
Ridder, C. A. de, *Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie* (Gotinga 1965).
Riedl, J., *Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und Lk 1-2* (Stuttgart 1968).
Rondet, H., *La maternité spirituelle de Marie:* EtMar 18 (1961) 1-20.
Roschini, G., *Mariologia* (Roma 1947-1948).
— *La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII:* Mar 23 (1961) 225-295.
— *La mediatrice universale,* Collegamento Mariano Nazionale 1963.
— *La cosidetta «questione Mariana». Risposta ai rilievi critici del Prof. R. Laurentin, di S. E. Mons. P. Rusch e del Prof. A. Müller* (Pro manuscripto 1964).
— *La Madre de Dios,* 2 vols. (Madrid ²1958).
Rusch, P., *Mariologische Wertungen:* ZKTh 85 (1963) 129-161.
Sánchez-Céspedes, P., *El misterio de María. Mariología bíblica* I: *El principio fundamental* (Comillas 1955).
Scelzi, G., *La morte della Madonna in conformità con Cristo sotto l'aspetto teologico:* DTh(P) 62 (1959) 69-93.
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2, Mariología (Friburgo ²1954).

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* V, Mariología (Munich ²1961; hay traducción española, Madrid 1962).
Sebastián Aguilar, F., *La cooperación de María al misterio de la redención:* EphMar 12 (1962) 5-58.
— *La gracia de la maternidad divina:* EphMar 14 (1964) 161-224.
Semmelroth, O., *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung* (Francfort 1954; edición española: *María o Cristo,* Madrid 1963).
— *Urbild der Kirche* (Wurzburgo ²1954).
Solá, F. de P., *La muerte de la Virgen Santísima en la constitución apostólica «Munificentissimus Deus»:* EstM 12 (1952) 125-156.
Spedalieri, F., *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva* (Mesina 1961).
Spiazzi, R., *Causa salutis. Maria ss. nell'economia della salvezza* (Roma 1961).
Stegmüller, O., *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung:* ZKTh 74 (1952) 76-82.
Thurian, M., *María, Madre del Señor* (Zaragoza 1966).
Tondini, A., *Le encicliche mariane* (Roma ²1954).
Vacas, F., *Maternidad divina de María* (Manila 1952).
Villarroel, A., *El débito del pecado original y la redención preservativa de la Virgen Inmaculada:* «Studium» 1-2 (1961-1962) 271-303.
Volk, H., *Maria, Mutter der Gläubigen* (Maguncia 1964).
— *Maria, mater credentium:* TThZ 73 (1964) 1-21.
Vollert, C., *A theology of Mary* (Nueva York 1965).
Weber, J. J., *Die Jungfrau im Neuen Testament* (Colmar, s. f.).
Wessels, C., *The Mother of God. Her physical maternity, a reappraisal* (River Forest 1964).
William, F. M., *Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers* (Friburgo ⁶1959).

CAPITULO XII

EL ACONTECIMIENTO CRISTO COMO ACCION DEL ESPIRITU SANTO

1. *Relación entre cristología y pneumatología*

a) El Espíritu Santo, horizonte y principio de la cristología.

Al final del volumen sobre la cristología pasamos a hablar del Espíritu Santo. No piense nadie que esto lo hacemos a modo de «apéndice» más o menos facultativo. Al hablar del Espíritu Santo tratamos de precisar lo que ya estaba presente en todos los enunciados anteriores, constituyendo el horizonte de comprensión y de vivencia del acontecimiento Cristo. Detenerse a explicar la radical constitución pneumática del cristiano es hoy tanto más urgente cuanto que, a raíz de la «muerte» del Dios de los «deístas», se siente en toda la cristiandad el anhelo de la *experiencia* viva del Dios vivo. Este anhelo supone a la vez una oportunidad única en la historia de la teología para redescubrir que la síntesis indisoluble entre experiencia de sí mismo y experiencia del Espíritu es la condición indispensable de un conocimiento vivo de Cristo. Lo que a continuación se diga es además el paso obligado al volumen IV, que ha de ocuparse de describir temáticamente el misterio de la Iglesia o, lo que es lo mismo, de la gracia. Comencemos por algunos prenotandos fundamentales, aunque sólo los planteemos de modo global.

El Espíritu Santo no puede ser nunca el «objeto» de una zona acotada de la reflexión teológica, ya que es el *horizonte único* dentro del cual tiene lugar toda reflexión teológica *como tal* [1]. Sin embargo, no sería del todo acertado que al cristocentrismo material de toda la teología (en todo tratado dogmático ha de hablarse radicalmente de Jesús de Nazaret) se pretendiera añadir *materialmente* un pneumatocentrismo complementario. La razón es la siguiente: la doctrina sobre el Espíritu Santo no es en primera instancia una serie de enunciados sobre él; lo primario de esta doctrina es que en teología no se puede afirmar nada sino «en» el Espíritu Santo. Conforme a la Escritura, no es el Espíritu Santo un término objetivo de relación, pues no se ha revelado utilizando el pronombre personal «yo», como ocurre con Yahvé en el AT y con Jesús en el NT. El Espíritu es antes que nada «el misterio más inobjetivable, el misterio que late más allá de toda objetivación, a cuya luz, sin embargo, se vuelve claro y transparente todo lo que admite dilucidación». No quiere «objetivarse» ante nosotros, no quiere «que le veamos; quiere ser en nosotros ojo penetrante de la gracia» [2]. Toda reflexión teológica no es, pues, en el fondo más que la explicación y la toma de conciencia de aquel horizonte formal y *a priori* de com-

[1] Cf. MS I, 37.
[2] H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 100s.

prensión que hace posible los diversos enunciados teológicos. El Espíritu Santo, en cuanto «persona» divina «la más cercana» a nosotros, no es «mediador» entre nosotros y Cristo al modo como Cristo lo es entre el Padre y nosotros. El es la *mediación* que se comunica a sí misma, que media en todo sin precisar de otra mediación [3]. En diversas intervenciones a lo largo del Vaticano II se insinuó un «olvido del Espíritu» por la teología occidental. Una de las razones, y no la menos importante, de este «olvido» es que el horizonte formal de la comprensión teológica queda en buena parte implícito hasta que en el curso de la historia de la teología llega a hacerse objeto de reflexión; y ni aun entonces cabe una descripción adecuada de sus contenidos: el principio formal de la comprensión teológica no puede ser objeto de reflexión adecuada, ya que esa reflexión no es, a su vez, otra cosa que ella misma. Esto se debe a que el Espíritu Santo, aun habiendo sido enviado de un modo concreto y «perceptible» semejante al del Hijo, no se unió como el Hijo de modo concreto con una realidad creada que *como tal* fuese su manifestación. «El viento», «la paloma», «las lenguas de fuego», etc., lejos de ser encarnación del Espíritu Santo, son símbolos representativos del mismo, símbolos que sirven para representarnos la realidad en cuestión, pero no para «captarla» corporalmente. La experimentabilidad del Espíritu Santo es, por consiguiente, de estructura totalmente distinta de la del hombre Jesús de Nazaret, cuya corporalidad hace que nos salga al paso objetivamente. Con el Espíritu Santo no tenemos nosotros una *relación* bipolar, ya que él *es* lo inmediato (lo no mediado más que por sí mismo) de nuestra relación bipolar con Cristo mismo [4]. Esto aparece, sobre todo, en un dato reconocido prácticamente por todos los exegetas: con Cristo no entramos en relación *más que* por su Espíritu; de modo que la experiencia del Espíritu (la experiencia de la mediación mediándose a sí misma) es, no formalmente, pero sí materialmente, experiencia de Cristo [5]. Ahora bien, dado que —según la misma Escritura— Cristo y su Espíritu Santo no son en todos los sentidos idénticos [6] (no es el Espíritu quien se hizo hombre y murió en la cruz, sino sólo el Hijo

[3] Cf. H. Mühlen, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen,* en *Eine Person in vielen Personen* (Paderborn ³1968) § 11.70-11.82. En lo sucesivo, citaremos este trabajo con la sigla UMP.

[4] En la teología protestante existe la tendencia a minimizar la realidad de la creación. En contra de esa tendencia hay que acentuar que el Espíritu Santo no es esa relación que nosotros tenemos ya con Cristo por el mismo hecho de haber sido creados (cf. MS II, 380-385), sino la *inmediatez* inesperable y gratuita de esa relación. Y hay que volver a distinguir entre el Espíritu increado de Dios (o de Jesús) y sus efectos en el hombre, las denominadas gracias «creadas». Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund,* en *Ich-Du-Wir* (Münster/Westf. ³1969) § 1.16ss. En lo sucesivo, citaremos esta obra con la sigla GP.

[5] Cf. Fr. J. Schierse: MS II, 114ss.

[6] Cf. Fr. J. Schierse, *op. cit.,* 115ss. Hay que agradecer al autor el haber destacado claramente la diferencia entre el planteamiento exegético y el dogmático del problema (cf. *loc. cit.,* 120, 155). Por eso mismo me decepciona la crítica exegética que me hace en la p. 118, n. 8. Si el exegeta recomienda al dogmático «no basarse sin más en opiniones exegéticas que no se encuentran apenas acogidas entre los especialistas», no vendría mal que aportara alguna indicación bibliográfica al respecto. Por otra parte, yo no he hablado nunca de que Jesús tuviera una conciencia «trinitaria», como él parece atribuirme. Lo que más bien he hecho ha sido esforzarme en no interferir la interpretación de textos bíblicos con ideas posbíblicas y conceptos dogmáticos. Puedo decir que un exegeta tan reconocido como R. Schnackenburg se ha mostrado muchas veces de acuerdo con los artículos de H. Zimmermann, a los que yo me remito (cf. LThK V [1960] 594s; *Das Johannesevangelium* I = HThK IV/1 [1965] 106, 107, 440).

en virtud del Espíritu; cf., por ejemplo, Lc 1,35 y Heb 9,14), esa diferencia podemos describirla nosotros hoy como la diferencia que hay entre el Cristo que está ante nosotros como término preciso de relación (fuente encarnada del Espíritu Santo) y ese Espíritu Santo mismo en cuanto nuestra «respuesta» inobjetivada e incluso «inobjetivable» a ese Cristo.

En el sentido dicho, el Espíritu de Jesús es principio formal y horizonte constitutivo de toda la teología y consecuentemente de la cristología. Pero, además, el Espíritu puede ser *objeto de experiencia sensible* en los efectos que él mismo opera (cf. 1 Cor 12,11), en los efectos de la que se llama gracia «creada». El Espíritu entra así en un cierto campo de experimentabilidad sensible, *determinada*[7]. Pero lo desconcertante y sobrecogedor es que esa experiencia viene siempre mediada por el contacto con los portadores del Espíritu, es decir, con los miembros de la Iglesia. No es que entre éstos y el Espíritu se establezca una especie de unión hipostática, como la del Logos con su naturaleza humana. El Espíritu aparece siempre y únicamente *en* hombres radicalmente sometidos al pecado. Su experimentabilidad está, pues, siempre recubierta por el pecado, real o posible, de los portadores del Espíritu[8]. Por consiguiente, si el Espíritu de Cristo es antes que nada la inmediatez misma de nuestra polaridad personal con Cristo, se impone afirmar la paradoja de que esa inmediatez viene siempre y necesariamente mediada *históricamente* por hombres real o posiblemente pecadores[9]. La experiencia formal y *a priori* del Espíritu depende indisolublemente de la experiencia histórica y *a posteriori*, que nos relaciona con otros hombres llamados por Dios a ser portadores del Espíritu en virtud de una voluntad de salvación universal que no conoce excepciones.

Con ello tocamos el problema de la auténtica precomprensión pneumatológica de la cristología. El sentido de que Dios es el ser supremo *(maxime ens)*[10], la suprema causa eficiente, es —al menos para un creyente que vive su fe de modo irreflejo— cada vez más imposible a medida que el mundo circundante, objeto de nuestra experiencia, es obra del hombre mismo. Si preguntamos por la causa de los «seres» que hallamos en este entorno técnico, la respuesta nos remite al hombre mismo. Esto hace más acuciante el problema de cómo puede vivirse la presencia del *Espíritu* de Dios dentro de una fraternidad humana ordenada[11]. El misterio de la encarnación, que desemboca escatológicamente en el gran discurso judicial de Mt 25,31-46, no nos es accesible más que en la

[7] Cf. H. Mühlen, UMP, § 11.50-11.69.

[8] Cf. H. Mühlen, *op. cit.*, § 11.28-11.40.

[9] Incluso los llamados carismas «libres» que el Espíritu otorga directamente a quienes lo reciben y que no se «heredan» por una sucesión visible (como es el caso de los oficios eclesiales básicos en la concepción católica), incluso esos carismas «libres» poseen una estructura eclesiológica y social, ya que se otorgan «para el bien común» (1 Cor 12,7), resultando así que cuando menos el ejercicio de dichos carismas y la aneja visibilización del Espíritu de Jesús son vulnerables a la pecaminosidad del portador del Espíritu.

[10] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

[11] La actual teología de la muerte de Dios, preponderantemente negativa (teología que no atañe al Dios de la Sagrada Escritura, sino al Dios «deísta» de los siglos XVIII y XIX, liquidado ya hace tiempo en los laboratorios materialistas), olvida casi por entero que la experiencia *primaria* de Dios en el primitivo cristianismo no es la del Dios creador, sino la de su Espíritu. Se queda, pues, totalmente corto H. Braun cuando califica a Dios de «un determinado modo de fraternidad humana» *(Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt* [Tubinga ²1967] 340). La «inobjetivabilidad» de la experiencia de Dios que él tiene en cuenta ha de aplicarse de lleno a la del Espíritu. Cf. H. Mühlen, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes* (Paderborn 1968).

experiencia del Espíritu en el seno de la comunidad de los portadores del Espíritu.

Esto aparece claro en la estructura pneumatológica de la más antigua confesión eclesial de fe: *Kyrios Jesus,* 1 Cor 12,3 (cf. Rom 1,4; 10,9). Pablo recuerda a los corintios que, cuando eran paganos, conocieron una especie de éxtasis religioso que los sacaba de sí, y que a la vez se vieron dominados por un poder demoníaco extraño (v. 2). También el cristiano debe seguir luchando contra los «espíritus de la maldad» (cf. Ef 6,12), como se ve por la circunstancia de que alguien pueda decir bruscamente en la asamblea: «¡Maldito sea Jesús!» (v. 3). Pero ¿cómo se nota si lo dicho en éxtasis procede del Espíritu de Dios o de un poder demoníaco? Por el *contenido* de las palabras extáticas. Nadie que hable con el Espíritu de Dios (ἐν πνεύματι θεοῦ) puede pronunciar esa maldición. Y nadie puede decir: «Señor (es) Jesús» sino en el Espíritu Santo (ἐν πνεύματι ἁγίῳ); cf. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961) 70s.

Traducido a nuestra teología actual, todo esto significa que la experiencia formal, *a priori* e inobjetivable del Espíritu, en cuanto horizonte «en» el cual se encuentra Cristo, está ordenada al Cristo corpóreo en cuanto objeto o término y «contenido» concreto, histórico —y, por tanto, *a posteriori*—, de dicha experiencia [12]. Este Cristo no se limita a «enviarnos» su Espíritu como condición indispensable de cualquier tipo de experiencia cristiana, sino que en virtud de su propia existencia pneumática (1 Cor 15,45) puede identificarse con la comunidad cristiana (1 Cor 1,13; 12,12). De ahí que el «lugar» propio de la experiencia de Cristo sea la comunidad local. Llegar a Cristo es primariamente vivir su Espíritu en la comunidad. Nadie puede prescindir de esta pre-comprensión pneumatológica o eclesiológica del acontecimiento Cristo, como puede verse precisamente en el problema del Jesús «histórico». Por una necesidad económico-salvífica (cf. Ef 2,18), nos vemos vinculados al Jesús que vivió «en» el único Espíritu; lo cual quiere decir que nos vemos remitidos a ese Jesús a través de la mediación de la Iglesia. (Esto se aplica también a la realidad eucarística. Y, en la misma medida, no puede entenderse sino como un hecho *pneumático* la existencia de la historia de la tradición, de las formas y de la redacción). En consecuencia, pudiera ser que la muerte del Dios «deísta» supusiera a la vez el nacimiento inesperado del Espíritu de Dios en nuestros corazones.

b) La «acción» del Espíritu Santo, problema de teología trinitaria.

Ya que en el título de este capítulo hablamos del acontecimiento Cristo como «acción» del Espíritu Santo, debemos explicar exactamente la expresión para evitar probables malentendidos. La expresión procede de la concepción trinitaria fundamental del presente volumen y no está menos justificada que cuando se afirmó que el acontecimiento Cristo es «acción» del Padre (cap. I) y es «acción» del Hijo (caps. II-XI). Con ello podría producirse la impresión de que estamos ante dos centros de actividad diversos y complementarios. Una idea así llevaría necesariamente a un malentendido herético del dogma [13]. Las personas divinas no se distinguen porque cada una de ellas tenga un centro espiritual propio de actividad, puesto que tal centro, en cuanto único «acto puro», les es común en el sentido más estricto. Lo que las distingue entre sí es su propia *oppositio relationis* nacida de la correspondiente relación de origen (DS 1330). La descripción correcta es la de «tres modos de existencia» o «de

[12] Cf. también W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 196ss.
[13] Cf. K. Rahner: MS II, 298, 326s, así como Fr. J. Schierse: MS II, 116.

subsistencia» de la única «naturaleza» divina [14]. Según eso, hay que comenzar por recalcar a propósito del Espíritu Santo que éste no actúa *como* alguien *distinto* del Padre y del Hijo, sino que no es más que la «tercera» y «más cercana» manifestación de la única intervención divina.

¿Qué nos da, pues, derecho a hablar de la «acción» del Espíritu Santo en el acontecimiento Cristo? ¿Podemos dejar de lado como simples «personificaciones» los asertos de la Sagrada Escritura sobre la «intervención» del Espíritu Santo en la economía de la salvación (cf., por ejemplo, 1 Cor 12,11; Jn 14,26; 15,26; 16,13ss)? ¿O no significaría esto más bien que la comunidad primitiva tuvo del Espíritu *otras* vivencias que las que había tenido de Jesús mismo? ¿No se establece dogmáticamente una distinción estricta entre el abajamiento del Hijo al hacerse hombre y el envío («abajamiento») del Espíritu de Cristo a la Iglesia, pluralidad de personas sometidas radicalmente al pecado? No podemos nunca caer en la tentación de pensar el Espíritu de Cristo como «sujeto» que actúa por su cuenta, independientemente del Padre y de Cristo [15]. Pero con el mismo vigor con que se rechaza esta tentación hay que mantener con Tomás de Aquino que «Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potens frui» [16]. Ahora bien, este «darse» del Espíritu Santo no podemos en modo alguno interpretarlo como «encarnación», ya que el Espíritu Santo en ningún sentido se hizo hombre, sino que su «visibilidad» se muestra en la pluralidad de las personas que existen en la Iglesia o en toda la humanidad. Su función económico-salvífica puede definirse con la fórmula siguiente: «una persona en muchas personas». La «experiencia» de la intervención de las dos personas divinas que en la economía aparecen «visiblemente» sigue leyes distintas de las del (imprescindible) lenguaje teológico conceptual.

Por tanto, en lo que sigue no hablaremos tanto del Espíritu Santo como «persona» cuanto de su *función* económico-salvífica en el acontecimiento Cristo [17]. Partimos del principio de teología trinitaria según el cual la diferencia entre las personas divinas (y entre su correspondiente función hipostática en la economía salvífica) es mayor que lo que se puede pensar y que, a la vez y paradójicamente, su unidad (y la unidad de su «intervención» económico-salvífica) es tan intensa que no puede imaginarse una intensidad mayor [18].

2. *El acontecimiento del Espíritu en el acontecimiento Cristo*

a) La génesis de la cristología como pneumatología.

Dado el reducido espacio con que contamos para esta breve exposición, es imposible aportar todo el material bíblico sobre la relación entre cristología y pneumatología. Nos limitaremos por ello al material que nos ofrece la *historia de la tradición,* puesto que remite claramente a unos orígenes pneumatológicos de la cristología. Lo pondremos de manifiesto *con un ejemplo* (nueva reducción de nuestra exposición) a base de los diversos estadios de reflexión del título «Hijo de Dios», título que hay que distinguir del título absoluto «el Hijo»

[14] Cf. también H. Mühlen, GP, § 5.04-5.23.
[15] Cf. H. Mühlen, UMP, §§ 6.11, 11.77, 13.17.
[16] *S. Th.* I, q. 38, a. 1 ad 1; cf. H. Mühlen, GP, § 7.28ss.
[17] Cf. H. Mühlen, GP, § 5.11-5.23. Sobre el problema del famoso axioma: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DS 1330), que no se opone en absoluto a esta concepción, sino que la apoya; cf. *loc. cit.,* § 10.01-10.40.
[18] Cf H. Mühlen, GP, § 5.09ss; UMP, §§ 7.34, 7.41, 7.49, 7.55, 11.13, 13.19.

(cf. R. Schnackenburg: LThK IX [1964] 859; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* [Gotinga ³1966] 281s). En vez de enumerar toda la serie de textos bíblicos, creemos que será mejor indicar a base de un ejemplo típico los orígenes pneumatológicos de la cristología neotestamentaria. Luego abordaremos sistemáticamente el problema de la relación entre encarnación y unción del Espíritu, ya que sólo desde ahí adquieren su sentido propio los correspondientes enunciados del NT.

En concreto mostraremos cómo el título «Hijo de Dios» va cada vez más unido con la idea de que Jesús posee permanentemente el Espíritu o de que en Jesús está presente el Espíritu de Dios. La reflexión sigue la pista a esta relación: partiendo de los relatos que presentan a Jesús echando demonios, se remonta a su bautismo, luego a su nacimiento y, finalmente, hasta la misma preexistencia [19]. Hay que tener en cuenta, no obstante, que el título «Hijo de Dios» no significa, ni mucho menos, lo que la dogmática posterior ha entendido por filiación divina, es decir, la filiación «metafísica», constitutiva de la persona de Jesús. En un principio, ya en el judaísmo, este título tiene que ver con la mesianología davídico-teocrática, mesianología que la primitiva Iglesia ve cumplirse en la exaltación y entronización de Jesús a la diestra de Dios [20]. Nuestro ejemplo es típico y realmente fundamental si se tiene en cuenta que la idea de Mesías es, entre las esperanzas de una figura salvadora, la que cuenta con una prehistoria más antigua y más importante dentro del AT [21].

Ya entre los judíos precristianos que vivían en la diáspora griega se había llevado a cabo una síntesis muy precisa entre la idea veterotestamentaria de los «hombres de Dios» y la idea griega del θεῖος ἀνήρ. Estos últimos son hombres que superan la medida humana usual por sus hechos heroicos, sus logros espirituales o sus acciones en pro de la humanidad [22]. El profetismo del antiguo Israel se distingue de la idea de los θεῖοι ἄνθρωποι por un factor esencial: también los profetas y anunciadores griegos del destino tenían la conciencia de depender incondicionalmente del Dios que los «entusiasmaba»; pero no tenían a la vez la conciencia de estar a una distancia insalvable de ese Dios. El griego «estar en Dios» (ἐνθουσιασμός) era una participación en la divinidad, participación hasta cierto punto manipulable por el hombre mismo. En cambio, los profetas del antiguo Israel tenían la conciencia de que sólo Dios puede disponer de los dones proféticos, y que quien entra en el hombre no es Yahvé mismo, sino su Espíritu; y eso nada más que temporalmente. Con ello queda excluida la idea de que el hombre quede «divinizado» [23]. Cuando la mentalidad judía se vierte en la griega con el judaísmo precristiano de la diáspora, se sigue manteniendo la idea judía de los «hombres de Dios» [24], de tal modo que sin dificultad puede integrarse la idea del θεῖος ἀνήρ en la idea de que

[19] En lo que sigue nos atenemos ante todo a la minuciosa investigación de F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga ³1966). Hahn establece una fina distinción entre un cuño judeo-cristiano y otro pagano-cristiano de la tradición en las comunidades helenistas *(op. cit.,* 11s). El judaísmo helenista precristiano (los judíos que vivían en la diáspora griega) desempeña un papel importante de eslabón, ya que en él se asumieron y transformaron ideas helenistas, posibilitando así el enlace con la tradición bíblica.

[20] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.;* F. Hahn, *op. cit.,* 284-292.

[21] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 133.

[22] Cf. H. Windisch, *Paulus und Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich* (Leipzig 1934) 24-89, así como L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* I (Viena 1935) II (Viena 1936), y R. Bultmann, *Theologie des NT* I (Tubinga ³1958) 132s.

[23] Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 265ss.

[24] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 293ss.

Jesús es «Hijo de Dios», cuando «Hijo de Dios» no significaba todavía más que «portador del Espíritu» [25].

Esto aparece claro en los relatos de expulsiones de demonios llevadas a cabo por Jesús. Mientras el demonio en Mc 1,24 dice: «Sé quién eres: el Santo de Dios (ὅ ἅγιος τοῦ θεοῦ)» [26], le oímos decir en Mc 5,7: «¿Qué tengo que ver yo contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? (υἱὲ τοῦ θεοῦ)». Vemos aquí cómo —de modo extraordinariamente instructivo por lo que toca a la historia de la tradición— la idea de que Jesús es el hombre de Dios y el «Santo de Dios» ha sido sustituida por la idea de que Jesús es el «Hijo de Dios». El núcleo de toda la narración de Mc 5,1-20 es que Jesús tiene poder sobre los espíritus inmundos por el Espíritu que Dios le ha otorgado (cf. v. 13). Aún más claro es esto si se compara la tradición de Lc 11,20 y Mt 12,28. En el primero de estos textos echa Jesús a los demonios «con el dedo de Dios» [27]. En cambio, en el paralelo exacto de Mt 12,28 leemos: «Si yo expulso a los demonios con el Espíritu de Dios (ἐν πνεύματι θεοῦ), eso quiere decir que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» [28].

No hemos hecho más que aducir un ejemplo en favor de que a Jesús se le va viendo paulatinamente como portador del Espíritu y de cómo la cristología en sí misma es pneumatología [29]. Un paso más se da en la reflexión cuando se piensa que Jesús está *permanentemente* lleno del Espíritu de Dios, y no *ocasionalmente* como los profetas del AT (cf., no obstante, Is 11,2ss; 42,1; 61,1). Un testimonio fundamental de esto aparece en la narración del bautismo, anticipación proléptica de toda la vida terrena de Jesús. Como se desprende de Mc 1,8, el Espíritu, que en la antigua alianza se otorgaba sólo temporalmente a los profetas, pasa a ser una realidad general y universal. En la noticia que cierra el bautismo de Jesús, Marcos quiere indicar que aquel que bautiza con el Espíritu Santo ha comenzado por recibir ese mismo Espíritu Santo [30].

La voz celeste de Mc 1,11 («Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi elegido») indica que con el descenso «corporal» (sentido concretamente por él) del Espíritu de Dios, Jesús ha sido dotado de la dignidad mesiánica de Hijo de Dios. «Corren aquí parejas diversas líneas: la antigua idea de que la actividad de Jesús es la actividad de un carismático asido por Dios; la interpretación judeo-helenista de los hombres de Dios dotados de poder espiritual, en la línea de los θεῖοι ἄνθρωποι..., y, finalmente, la idea del Mesías como Hijo de Dios, según se percibe en el eco de Sal 2,7 e Is 42,1» [31]. Por tanto, la filiación divina

[25] El camino para esta asunción de una idea originariamente pagana venía preparado por el hecho de que la primitiva comunidad palestina había desarrollado, junto a la cristología del Hijo del hombre, una concepción cristológica en la cual ocupaban el primer plano los milagros de Jesús, se veía a Jesús como el nuevo Moisés y se le pintaba con los rasgos de los carismáticos hombres de Dios de la antigua alianza (cf. F. Hahn, *op. cit.*, 295, 380ss, así como 218ss).

[26] El calificativo de «el Santo de Dios» es de origen oscuro, no explicado aún del todo. Probablemente tenga que ver con el concepto cultual de santidad y signifique que el hombre en cuestión está aparte por pertenecer a Dios; cf. F. Hahn, *op. cit.*, 235-240.

[27] Según H. Schlier, estas palabras expresaban la intervención concreta y directa de Dios; cf. ThW II, 21.

[28] El ἐν puede tener aquí sentido tanto causal como instrumental. En el primer caso significa que Dios es el origen último de la acción de Jesús; en el segundo, que Jesús vence a los demonios porque en él está presente el Espíritu de Dios.

[29] Para ahondar, cf. Mc 3,28s y los comentarios correspondientes.

[30] Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Mk*, 2.ª ed. (Berlín, s. f.) 28s; cf. también F. Hahn, *op. cit.*, 300, 343.

[31] F. Hahn, *op. cit.*, 301s.

de Jesús se funda en la concesión del Espíritu de Dios, y es muy de notar que esa concesión del Espíritu es la instauración de Jesús en su *oficio* escatológico [32]. Volveremos sobre ello cuando emprendamos una reflexión sistemática. Estamos ante una reinterpretación de la mesianología veterotestamentaria en lo que ésta tenía de referencia a una realeza terrena. También la idea pagana del θεῖος ἀνήρ se reinterpreta a base de la instauración de Jesús en su oficio escatológico.

La concesión del Espíritu se retrotrae aún más en la narración de su concepción. El paso decisivo de la reflexión consiste en que se habla ya del comienzo mismo de su vida terrena como tal, y no del comienzo de su actividad pública, cual es el caso del relato del bautismo. Ahora bien, la narración de la concepción no es prosecución rectilínea de lo anteriormente dicho. No leemos, como ocurre, por ejemplo, con Juan Bautista (Lc 1,15), que ya desde el vientre de su Madre esté Jesús lleno del Espíritu Santo. En un principio sólo se habla de que el Espíritu se le concede a *María,* y ello lleva consigo el que Jesús, ya desde el primer momento de su existencia, tenga que ver con el Espíritu de Dios (cf. Lc 1,34; Mt 1,18). La consecuencia de este descenso de la fuerza de Dios sobre María [33] será que lo que de ella nazca se llamará «Santo», «Hijo de Dios». De esta κληθήσεται (a todas luces futuro) puede deducirse que aquí, al igual que en Mc 1,11, se entiende la filiación divina mesiánicamente, ya que dicha filiación se funda en un acto de colación de oficio [34].

El último paso, la anticipación de esta investidura mesiánica y de la donación del Espíritu hasta la preexistencia de Jesús, se da sobre todo en las comunidades *pagano-cristianas* menos afectadas por la herencia de la mentalidad judía [35]. El camino estaba allanado para dar este paso: en el ámbito de mentalidad helenista no se pensaba únicamente en la inhabitación permanente del Espíritu de Dios; se pensaba también que Jesús estaba colmado del Espíritu incluso corporalmente, hasta el punto de que se puede hablar —no con las palabras exactas de la misma Sagrada Escritura— de que Jesús estaba «ónticamente transido» por el Espíritu [36]. Asistimos aquí a una reinterpretación total de la escatología de la primitiva comunidad palestina en la línea de ver en Jesús una epifanía del Espíritu de Dios. Del concepto inicialmente funcional de Hijo de Dios se pasa a un concepto *ontológico.* No hay que olvidar, sin embargo, que aquí no se plantea aún el problema de la relación entre la encarnación exclusiva del Logos y la inhabitación del Espíritu de Dios en él (en sentido posbíblico).

El trueque de la escatología en epifanía es un hecho de extraordinario interés para una dogmática concebida como «historia de la salvación». Más que preguntar por la *historicidad* de la «esencia», la mentalidad griega pregunta por la «esencia» percibida y presente aquí y ahora, en cuanto a base de conceptos puede ser captada como presente. Lo histórico se escapa a una conceptualización en cuanto que incluye un elemento dinámico y sólo desde el final puede ser reconocido como lo que es. Expresado con formulación moderna, el *a priori* es para la mentalidad griega más importante que el *a posteriori* de los hechos históricos, que no pueden deducirse *a priori,* a pesar de estar indisolublemente condicionados por el *a priori* mismo.

El testimonio más antiguo de la reinterpretación de la escatología como epifanía lo tenemos en el episodio de la transfiguración, reproducido por Marcos (9,2-8). El meollo de este episodio lo constituyen el cambio que se opera en Jesús (v. 2) y su calificación de «Hijo de Dios» (v. 7). El μετεμορφώθη (v. 2)

[32] Cf. F. Hahn, *loc. cit.*
[33] Cf. el διό del v. 35c.—[34] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 306s.
[35] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 309.—[36] Cf. F. Hahn, *loc. cit.*

está en principio indicando un contexto de ideas apocalípticas: lo que a los piadosos les está prometido para el nuevo eón lo vive ya Jesús en el presente [37]. Pero, a la vez, se está pensando ya aquí en una «transformación óntica», del tipo de 2 Cor 3,18 y Rom 12,2 (cf. también 1 Cor 15,35ss.44ss). «Al desvelar él con tales metamorfosis cuál es su verdadera esencia, se pone de manifiesto que en la persona humana de Jesús se realiza en la tierra la epifanía de la esencia divina, que aquí ha aparecido el Hijo amado de Dios» [38]. En cuanto el episodio de la transfiguración está en relación objetiva con la narración bautismal, no es la transfiguración de Jesús otra cosa que la manifestación del Espíritu divino, que le colma hasta en su corporeidad [39].

El desarrollo de la cristología en cuanto pneumatología se concluye en aquellas comunidades helenistas donde la filiación divina de Jesús se funda en su preexistencia. Es, sobre todo, característico el texto de Gál 4,4-6: con la misma palabra ἐξαποστέλλειν (único caso en que se utiliza esta palabra) se habla de la «misión del Hijo y de la «misión» del Espíritu del Hijo. «Misión» implica en este caso más que la colación de un oficio determinado; implica también la existencia premundana de Jesús y de su Espíritu. Ef 1,3ss describe con profusión la coexistencia de ambas magnitudes «antes de la fundación del mundo», hasta el punto de que debe también decirse que el Espíritu Santo preexiste *como* Espíritu de Jesús [40].

Lo que nos ha enseñado el ejemplo de la transmisión neotestamentaria al interpretar el título de «Hijo de Dios» hemos de interpretarlo ahora sistemáticamente en la línea de la dogmática posbíblica.

b) Encarnación y misión del Espíritu en la cristología posbíblica.

En el estudio sistemático siguiente partimos del estado *actual* de la reflexión teológica y nos preguntamos por los correspondientes *puntos de apoyo* en la Sagrada Escritura (el marco de estas breves reflexiones no nos permite, por desgracia, más que esbozar ocasionalmente los estadios teológicos intermedios). Con una claridad magisterial hasta ahora desconocida, el Vaticano II *distinguió,* sin separarlos, el acontecimiento Cristo y el acontecimiento Espíritu. En el artículo 8 de la *Constitución sobre la Iglesia* leemos: «Por eso se la compara (a la Iglesia), con una *analogía* no superficial *(ob non mediocrem analogiam),* al misterio del Verbo encarnado *(incarnati Verbi mysterio assimilatur).* Así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él *(ut vivum organum salutis, ei indissolubiliter unitum, inservit),* de modo semejante la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo *(non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum cor-*

[37] Cf. J. Behm: ThW IV, 765.

[38] F. Hahn, *op. cit.,* 312.

[39] El episodio de la transfiguración tiene que ver, sin duda, con lo que en 1 Cor 15 describe Pablo como transformación del σῶμα ψυχικόν en un σῶμα πνευματικόν. Esta transformación, operada por el Espíritu, se realiza ya anticipadamente en la transfiguración de Jesús. Por lo demás, 2 Cor 3,18 califica esta transformación de μεταμορφοῦσθαι, y en este contexto se pone también la transformación en relación con el πνεῦμα Κυρίου (cf. Rom 8,9-11).

[40] En época posbíblica derivó esta mentalidad en una identificación pura y simple del Espíritu con Jesús. Así, por ejemplo, el Pastor de Hermas afirma: «Al Espíritu Santo, que preexistía, que ha formado toda la creación, le ha hecho Dios vivir en la carne de su elección» (Parábola V, 6, 5-6; cf. J. Lébaert: HDG Ia, Friburgo de Br. 1965, 21s). Sobre la preexistencia del Espíritu Santo, cf. también H. Mühlen, UMP, § 11.103.

poris inservit [cf. Ef 4,16])». Dado que en este momento no se trata de desarrollar toda la eclesiología, nos limitaremos a interpretar el aspecto claramente económico-salvífico y trinitario del enunciado [41]. Este texto no interpreta ya a la Iglesia identificándola de modo neorromántico y misticista con el acontecimiento Cristo, como era usual antes del Concilio, cuando solía calificarse a la Iglesia de «continuación de la encarnación» o de «Cristo perviviente». El Concilio evita totalmente tales expresiones [42]. En virtud de una visión refleja de la eficacia histórico-salvífica del Espíritu Santo, el Concilio distingue con más claridad el misterio de la Iglesia del misterio de la encarnación. No se habla ya de identidad, sino de «analogía»: así como, de modo absolutamente original, el Logos está unido inconfusa e indisolublemente a la naturaleza humana por él asumida, naturaleza creada únicamente con vistas a la encarnación del Logos, así también la estructura social de la Iglesia (la pluralidad de personas humanas que pertenecen a la Iglesia) está unida inconfusa e indisolublemente con el Espíritu de Cristo [43]. Es de notar que, tanto aquí como en muchos otros textos, el Concilio habla expresamente del «Espíritu *de Cristo*» y no sólo del «Espíritu Santo» [44]. El acontecimiento del Espíritu ha de entenderse como algo producido por la *mediación* de Cristo mismo y no como acontecimiento operado por el Padre sin mediación ninguna. La función histórico-salvífica del Espíritu Santo es siempre una función de Cristo mismo, en cuanto que él es quien nos «envía» y «otorga» dicho Espíritu. Ambas funciones van, pues, inconfusa e indisolublemente unidas. Si estas expresiones «que nada dicen» dejan de entenderse de modo puramente formalista pasan a adquirir el siguiente significado: el acontecimiento del Espíritu no es otra cosa que la pura y simple mediación en orden al acontecimiento Cristo, y ambas son, de modo inimaginable, un mismo acontecimiento, en cuanto que en nosotros y en Cristo está presente el *mismísimo Espíritu* [45]. Y estos dos misterios se distinguen también de modo inimaginable en cuanto que el Logos no se une más que con una única *naturaleza* humana, sin volver a repetir esta unión *como tal,* mientras que el Espíritu de Cristo se une con *personas* humanas ya existentes de un modo que constantemente actualiza lo ya acaecido (el acontecimiento histórico de Cristo), o de un modo que inscribe el futuro (el Cristo que vuelve) en la historia de la salvación. Esta «distinción» se impone por la revelación, sin que podamos pretender «explicarla» en lo más mínimo. Pero tal distinción no quiere decir en absoluto que por la palabra, el ministerio y los sacramentos no sea Cristo *mismo* quien se une con los hombres. Lo único que quiere decir es que siempre lo hace *por mediación* de su Espíritu. El Espíritu no se «interfiere» entre Cristo y nosotros. Es la *inmediatez* misma de nuestra relación personal con el propio Cristo. De ahí que esta función económico-salvífica de su Espíritu no admita una ideación objetivista ni una reflexión adecuada. Esa función es siempre el horizonte inabarcable que hace posible que tengamos encuentros inmediatos con Cristo. La experiencia del Espíritu es, por consiguiente, *en sí misma* una experiencia de Cristo. Y no cabe separar ni identificar ambas experiencias. A propósito de

[41] Para una interpretación precisa, cf. H. Mühlen, UMP, § 11.7-11.19.

[42] Cf. H. Mühlen, UMP, § 10.12-10.14, así como A. Grillmeier: LThK VK I, 160b, 189a, 171a, 172b.

[43] El doble *inservit* del texto está puesto para destacar, incluso desde el punto de vista puramente estilístico, dicha analogía, como observa expresamente la comisión teológica del Concilio (cf. H. Mühlen, UMP, § 11.09; cf. también *op. cit.*, § 13.07).

[44] Más sobre ello en H. Mühlen, GP, § 6.19-6.24.

[45] En 1.7 dice el Vaticano II que el Espíritu es «unus et idem in capite et in membris existens». Cf. H. Mühlen, UMP, § 10.05.

este «nexus mysteriorum» [46] es preciso decir más de lo que se puede «entender» si no queremos deslizarnos hacia un falso misticismo («prolongación de la encarnación») o hacia un naturalismo igualmente peligroso (olvido del Espíritu, comprensión no espiritual de la palabra, el misterio y los sacramentos, clericalismo, etc.).

Un *apoyo* claro (y nada más que un apoyo) de esta concepción lo tenemos en el modo como la Sagrada Escritura distingue en un principio el nombre propio que es «Jesús» del nombre de la función que es «Cristo».

En los LXX, χριστός (ungido) —de χρίειν (ungir)— es la traducción del hebreo *mashiaj,* que desde el principio designa *una función,* ya que la unción (con un aceite preparado al efecto; cf. Ex 30,22-23; 37,39) del rey (1 Sm 9,16; 16,3; 1 Re 1,34,etc.), del profeta (1 Re 19,16?), del sumo sacerdote (Ex 28,41) e incluso de los demás sacerdotes (Ex 30,13; 28,41; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3) es siempre la encomienda de una tarea especial al servicio de Dios (cf. D. Lys, *Vocabulaire Biblique* [Neuchâtel ²1956] 214, así como Ph. Friedrich, *Der Christus-Name im Lichte der atl. und ntl. Theologie* [Colonia 1905] 21-36). En un principio, pues, el título no tiene sentido *escatológico;* ese sentido no lo adquiere hasta el judaísmo. El NT no se refiere nunca a la unción del sumo sacerdote, y a la unción real sólo metafóricamente en Heb 1,9. Ni siquiera tiene importancia la etimología de la palabra (cf. I. de la Potterie, *L'onction du Christ:* NRTh 80 [1958] 225-252). Así, esta idea llegó a mezclarse con otras, como Hijo del hombre, Kyrios, Siervo de Yahvé, Hijo de Dios (cf. F. Hahn, *op. cit.,* 133-225). En las primeras comunidades helenistas se nota un uso equivalente de «Cristo» e «Hijo de Dios», «con la particularidad de que el título Hijo de Dios adquiere pronto la primacía; el título 'Cristo' va perdiendo relieve y acaba por quedarse en nombre propio» (F. Hahn, *op. cit.,* 224s). Viene a sumarse a todo ello que en el mundo de habla griega no se sabía ya que el sentido original de la palabra «Cristo» fuese la traducción del hebreo *mashiaj* (Mesías). De ahí que el título de Cristo se adosara sin más al nombre propio de Jesús.

En algunos textos del NT se encuentra, en cambio, una referencia expresa a la unción con el Espíritu Santo en el sentido de la unción profética. Antes de abordar estos textos, del más alto interés *dogmático,* pongamos de relieve que el nombre propio de «Jesús» es antes que nada la expresión de que *es hombre* (cf. Foerster: ThW III, 287, 28). Prueba de ello es una frase que se repite a menudo: Jesús de Nazaret en Galilea (cf. Mt 21,11; 26,71; Mc 10,47; Jn 19,19; 1,45; 18,5.7; Lc 24,19; Mc 16,6, etc.). Este modo de hablar está fundado en el hecho de que Jesús es el hijo de María. Cuando en Lc 1,31 leemos: «Concebirás y parirás un *hijo* y le pondrás el nombre de *Jesús*», «Jesús» está queriendo expresar este hombre concreto que es Jesús de Nazaret, el Hijo de María, distinto de todos los demás que llevan ese mismo nombre. Es cierto que dicho nombre («Jesús» significa «el Señor salva») está a la vez expresando el sentido de su misión. Pero, para los testigos inmediatos de su vida, «Jesús» es antes que nada el hijo de María, o el hijo de José. Que este Jesús de Nazaret sea el Mesías prometido es algo que hay que añadir expresamente: «De ella (de María) nació *Jesús,* el llamado Mesías» (ὁ λεγόμενος χριστός) (Mt, 1,16; cf. 27,17. 22). De esta humanidad del hombre Jesús se distingue, pues, claramente su «función» mesiánica, aunque no haya que relacionar precipitadamente dicha función con la unción profética. Donde con más claridad ocurre esto es en Lc 1,18ss y Hch 10,38. Ambos textos remiten a la narración bautismal.

En Hch 10,34-43 tenemos un elemento nuclear de la primitiva predicación

[46] Más sobre ello en H. Mühlen, UMP, § 10.23-10.31, así como 7.20-7.63.

apostólica. En su discurso, Pedro da por supuesto que los oyentes *saben* (οἴδατε) lo acaecido en toda la tierra judía, comenzando (ἀρξάμενος) por Galilea, a raíz del bautismo que proclamó Juan: cómo Jesús de Nazaret fue ungido por Dios con el Espíritu Santo y la fuerza, cómo pasó haciendo el bien y curando a todos los esclavizados por el demonio (vv. 37s). La comunicación del Espíritu en el bautismo es la ἀρχή, el comienzo de la actividad pública de Jesús, y con ello el comienzo de todo lo que constituye el contenido de la primitiva predicación apostólica. Este comienzo se actualiza al narrarlo, pues *mientras* habla Pedro reciben el Espíritu Santo sus oyentes paganos (v. 44). Es éste un hecho histórico-salvífico del más alto valor. Dogmáticamente habría que decir que en él tenemos *el* hecho histórico-salvífico por antonomasia. Como se desprende del verbo χρίειν (cuyo sentido no se percibe ya en el término χριστός, petrificado y convertido en término técnico), aquí se piensa en una unción propiamente dicha, referida además a Is 61,1 (texto citado en el v. 38), a la colación del oficio profético [47]. Lo importante de verdad para nuestro contexto es que en el texto se percibe —aunque ello sea totalmente irreflejo— una diferencia entre la encarnación como tal y la comunicación del Espíritu: la expresión «Jesús de Nazaret» alude a la humanidad de Jesús y expresa, en un planteamiento dogmático *posbíblico,* el misterio de la encarnación. En cambio, el dativo instrumental πνεύματι ἁγίῳ indica que la consagración profética de Jesús ocurrió por la comunicación del Espíritu Santo y no por medio de una unción material [48]. Según el texto, cuando a Jesús se le unge con el Espíritu se le encomienda a la vez la *función* mesiánica, pues «hacer el bien» y «curar» son funciones del profeta de los últimos tiempos. Lc 4,18 cita al detalle Is 61,1s: la palabra decisiva que alude a la función profética es en este caso εὐαγγελίσασθαι; todo el contexto está también remitiendo al episodio del bautismo. En cambio, en el de la anunciación —el estadio de tradición más próximo de una reflexión sobre la relación entre Cristo y el Espíritu Santo— no se habla ya de que *Jesús* fuese ungido por el Espíritu; de tal modo que I. de la Potterie, tras minuciosos análisis, puede llegar a la conclusión siguiente: «No existe en el NT texto alguno que aluda a una unción de Cristo en el momento de la encarnación» [49]. De aquí surge la siguiente pregunta dogmática: ¿En qué relación están la encarnación del Logos (¡sólo él se hizo hombre!) y la donación del Espíritu en el acontecimiento total de la encarnación?

La respuesta posbíblica a esta pregunta tiene tantas facetas que no podemos entrar aquí detalladamente en ella (falta hasta hoy día una exposición completa). Mostraremos con algunos ejemplos cómo la reflexión posbíblica eliminó la diferencia entre el acontecimiento Cristo y el acontecimiento Espíritu hasta rozar las lindes de la herejía formal, y cómo a la vez se perfiló claramente esa diferencia y se incluyó en una visión de conjunto, económico-trinitaria, del cristianismo.

El punto bíblico de partida de la «pneumato-cristología» posterior es ante todo Rom 1,3s. La construcción estrictamente paralela de los versículos 3 y 4 [para la interpretación, cf. O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957) 4-8, así

[47] Cf. F. Hahn, *op. cit.,* 395. Hahn sitúa este pasaje en el contexto de la idea de Jesús como nuevo Moisés, es decir, como Profeta de los últimos tiempos (cf. *op. cit.,* 380ss).

[48] En nuestro contexto puede quedar sin responder la pregunta de si la unción de los profetas veterotestamentarios se llevaba a cabo materialmente con aceite (cf. 1 Re 19,16), o si las palabras «Yahvé me ha ungido» de Is 61,1 sólo han de entenderse en sentido metafórico (cf. a este respecto R. Koch, *Geist und Messias,* Viena 1950, 125).

[49] *L'onction du Christ:* NRTh 80 (1958) 250; para todo este orden de ideas, cf. también GP, § 6.11-6.18.

como A. Grillmeier: *Chalkedon* I, 11-15] está indicando que la filiación davídica (v. 3) y la filiación divina (v. 4) son dos modos de ser y existir en la historia de la salvación distintos del mismo sujeto, según el esquema «antes-después» (cf. también F. Hahn, *op. cit.,* 252s), y que, de acuerdo con esta «cristología en dos fases», *sarx* y *pneuma* no indican la polaridad antropológica de cuerpo y alma, sino la *sucesión histórico-salvífica* del modo de ser terreno y del pneumático celeste. El viraje o el paso de uno a otro modo de ser es la resurrección (según esta concepción, Jesús fue constituido Hijo de Dios desde o por su resurrección [v. 4]; cf. también Rom 8,9-11). El enunciado paulino ha desempeñado un gran papel en la historia del dogma. Digamos nada más que la dimensión histórico-salvífica se perdió de vista dentro de una cristología esencialista, lo que trajo consigo multitud de dificultades.

Por «pneumato-cristología» se entienden tres cosas en la historia de los dogmas:

1.ª Cristo es un (simple) hombre a quien en cierto momento de su vida se le otorgó el Espíritu Santo.

2.ª Cristo fue un hombre que, de modo sobrenatural, fue concebido del Espíritu Santo en el vientre de María.

3.ª Cristo es la encarnación misma del Espíritu divino (cf. A. Grillmeier, *op. cit.,* 28, nota 50). Así, cuando el Pastor de Hermas habla de que el Espíritu Santo habita en la «carne», está hasta cierto punto identificando al Espíritu Santo preexistente con el Hijo. Nuevas investigaciones, en cambio, han demostrado que «Espíritu Santo» no ha de entenderse en este caso como «persona», en el sentido de la dogmática posterior, sino que tiene rasgos que le emparentan con la Sabiduría, tal como la describe la Biblia. La Escritura ha de leerse en la perspectiva del mesianismo judío [cf. J. Liébaert: HDG III/Ia (Friburgo 1965) 21s]. Tampoco a Ignacio de Antioquía se le puede propiamente considerar como iniciador de una «pneumato-cristología», dado que él utiliza los conceptos de *sarx* y *pneuma* en la línea de Rom 1,3s. De todos modos, para él el «Pneuma» es la «divinidad» que Cristo posee en común con el Padre; idea ésta que se impuso generalmente entre los Padres griegos.

Tertuliano califica frecuentemente al Logos de *spiritus;* pero esta palabra significa, también en este caso, la naturaleza divina de Cristo (cf. A. Grillmeier, *op. cit.,* 46). Comienza a ser peligrosa la fórmula *pneuma-sarx* cuando se esgrime contra la formulada por Juan *logos-sarx,* como ocurre en el adopcionismo de Teodoro de Bizancio: Jesús es un hombre como los demás que ha recibido en sí a Cristo, es decir, al Espíritu divino. Y en el modalismo de Noeto y de Práxeas: Cristo es la encarnación del Espíritu divino (cf. J. Liébaert, *op. cit.,* 36s). Hipólito contrapuso entonces a este esquema *pneuma-sarx* el esquema *logos-sarx* (J. Liébaert, *op. cit.,* 39ss). Tal esquema se fue imponiendo cada vez más a medida que avanzaba la reflexión sobre el misterio trinitario en el siglo IV. Con ello quedó eliminado el impacto herético de dicha «pneumato-cristología».

Largo tiempo hubo de pasar, sin embargo, hasta que pudiera imponerse —sobre todo entre los Padres griegos— una visión trinitaria completa de la relación entre el acontecimiento Cristo y el acontecimiento Espíritu. El hecho de la «unción» se interpretó en el sentido de que —para seguir con la imagen— el propio Logos es el «óleo de la unción», y la unión hipostática como tal constituye la «unción» (cf. algunos textos en GP, § 6.06.6, así como en UMP, § 8.10).

Se encuentran, por otra parte, textos patrísticos que distinguen claramente entre la encarnación como tal y la «unción» del Logos encarnado con el Espíritu Santo (cf. algunos textos en UMP, § 8.11.1s). La idea de que la unión

hipostática como tal es la «unción» la volvió a resucitar en el siglo pasado M. J. Scheeben por referencia a los Padres griegos (cf. GP, § 6.06s). Y Ritschl ha llegado a sustituir la doctrina de las dos naturalezas por una moderna «pneumato-cristología»: la encarnación de Dios en Cristo ha de entenderse análogamente a la «encarnación» de Dios en un cristiano por medio del Espíritu Santo (cf. J. Ternus, *Chalkedon* III, 545, 557).

La explicación dogmática más conforme con la Escritura de la relación entre el acontecimiento Cristo y el acontecimiento Espíritu la dio Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 7, a. 13. Esta explicación desarrolla de forma grandiosa el *nexus mysteriorum,* esto es, la relación entre Trinidad, encarnación y misión del Espíritu: para nuestra comprensión analógica, la «procesión» del Hijo es intratrinitariamente el presupuesto «lógico» de la «procesión» del Espíritu a partir del Padre y del Hijo. De ahí que en la manifestación económico-salvífica de la Trinidad sea la encarnación del Hijo *en cuanto tal* «lógicamente» anterior a la misión del Espíritu a la naturaleza humana asumida ya personalmente por el Logos. La diferencia temporal que en la Sagrada Escritura media entre el nacimiento de Jesús y su unción con el Espíritu en el bautismo desaparece para formar un único hecho total en el momento cronológico de la encarnación. La consecuencia es que la diferencia entre el acontecimiento Cristo y el acontecimiento del Espíritu pasa a ser, en este modo de ver las cosas, una diferencia «lógica» [50]. Con todo, no se puede concebir diferencia más grande, ya que el acto por el que el Hijo otorga subsistencia personal a una naturaleza humana singular y la «misión» del Espíritu a una naturaleza humana ya personal son dos momentos radicalmente diferentes. El misterio de la unción de Jesús con el Espíritu es la yuxtaposición total y única de los tres misterios básicos del cristianismo, cuales son la Trinidad, la encarnación y la misión del Espíritu. Sólo la relación entre unidad y diversidad dentro de esta «Trinidad económico-salvífica» da acceso a todo lo incomprensible de las «profundidades» de Dios. La visión de Tomás de Aquino que acabo de esbozar se corresponde, de todos modos, plenamente con el planteamiento fundamental del Vaticano II [51].

c) El Espíritu Santo en el tiempo.

El que la unción de Jesús se vea como un hecho eminentemente *histórico-salvífico* es fundamental a la hora de abordar el problema de la Iglesia y de la gracia (problema que no abordaremos nosotros aquí temáticamente). Si no, todo lo dicho sobre el Espíritu Santo se queda en enunciados más o menos edificantes, pero intrascendentes. Recalcamos por eso que tras la muerte o tras la «exaltación» de Jesús, nada, absolutamente nada, ocurre en la Iglesia e incluso en la humanidad entera *sin* el Espíritu de Jesús. Sólo por haber entrado el Espíritu Santo en la historia de la salvación, sólo por «haberse hecho» tiempo, puede darse en la Iglesia una tradición de palabra, ministerio y sacramento. Llevando adelante la analogía entre encarnación y misión del Espíritu volveremos a hablar con más detalle de la *temporalización* del Espíritu de Cristo en el acontecimiento total de la encarnación.

Entre las diferencias esenciales que distinguen la antigua alianza de la nueva está el hecho de que el Espíritu de Dios se presentó en la antigua alianza como fuerza histórica suscitando a los profetas y a los jefes del pueblo, pero sin ser *considerado* propiamente como la historicidad divina del pueblo de Dios, incon-

[50] Cf., sin embargo, Hch 2,5; H. Mühlen, UMP, § 8.82.
[51] Para una interpretación más precisa, cf. H. Mühlen, GP, § 7.17-7.22.

fundible y a la vez inseparable de la historia de dicho pueblo [52]. Los judíos estaban incluso convencidos de que, desde los últimos profetas, no había vuelto a manifestarse en la historia de la salvación el Espíritu de Dios y de que sólo al fin de los tiempos se derramaría sobre toda carne (apoyados en Jl 2,28-32). Según esta concepción, con el fin del período exílico se acaba también la acción del Espíritu Santo. Cuando el primitivo cristianismo presenta a Jesús ante todo como portador del Espíritu, está moviéndose en la línea de esas esperanzas judías. De ahí que para la reflexión teológica (en parte incluso para la reflexión teológica neotestamentaria) no sea ya nunca el Espíritu Santo la *ruaj yahvé* veterotestamentaria, sino —si prescindimos por un momento de la historia de la infancia— el «Espíritu de Jesús».

No cabe duda ninguna de que la *encarnación* del Logos es a la vez su *temporalización,* ya que el Logos «vino a ser» (Jn 1,14) algo que «desde el comienzo del mundo» (Jn 17,24) no era todavía en el mismo sentido: este hombre determinado que se llama Jesús de Nazaret. El Logos no es únicamente el «término» inmutable de la existencia de su naturaleza humana «asumida»: el Logos se «rebajó» realmente «a sí mismo» (Flp 2,7). Para enunciar este misterio no basta con una sola expresión. Es preciso ir en la línea del Concilio de Calcedonia y construir al menos dos expresiones (sin confusión-sin división). Y entre ambas existe la relación de una dialéctica indisoluble.

En Lc 2,52 leemos que Jesús crecía en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres. Se impone hablar en un sentido analógico de una historia de la gracia en el hombre Jesús. Y si ya desde el primer instante de su existencia está «ungido» con el Espíritu Santo (en el bautismo aparece públicamente que está lleno del Espíritu), ocurre que esa historia de la gracia de Jesús es a la vez una historia de su Espíritu Santo [53]. En Jn 7,39 leemos: «Todavía no había (ἦν) Espíritu, pues Jesús no había sido aún glorificado». Es evidente que el Espíritu «existía» ya antes de la glorificación, es decir, antes de la muerte de Jesús y de su vuelta a la gloria: existía en Jesús mismo. Pero antes de esa glorificación no estaba *en acción* en el mismo sentido en que lo estuvo después. En ese estadio no podía aún ser enviado: «Os conviene que me vaya. Si no me fuera, no vendría a vosotros el Paráclito. Pero cuando me vaya os lo enviaré» (Jn 16,7). A la muerte de Jesús ocurre, pues, «algo» con el Espíritu; con esa muerte «pasa a ser» el Espíritu algo que antes no era: el Espíritu que permanece «para siempre» (εἰς τὸν αἰῶνα) con los discípulos (Jn 14,16), don otorgado a la Iglesia (cf. Jn 20,22s) [54]. Es, por tanto, completamente acorde con la visión histórico-salvífica de la Sagrada Escritura lo que, por ejemplo, escribe Basilio: «Al principio estaba (el Espíritu Santo) presente en la carne del Señor, hecho crisma (χρῖσμα γενόμενον) e inseparable (ἀχωρίστως) y permanentemente presente, según la Escritura... El (el Señor) hizo todo lo que hizo por la presencia del Espíritu» [55]. A raíz de su «misión» al hombre Jesús, el Espíritu Santo ni «se separa» ni tampoco se mezcla con la historia de ese hombre. La relación entre la gracia «creada» de Jesús y la fuente de esta gracia —el Espíritu que se entrega a sí mismo— reviste una dialéctica de inmutabilidad e historicidad semejante a la dialéctica que reviste la relación entre el Logos y su naturaleza humana.

[52] Cf. H. Mühlen, UMP, § 11.10-11.19.

[53] Cf. H. Mühlen, UMP, § 8.53ss.

[54] Otras explicaciones exegéticas y sistemáticas sobre este tema en *op. cit.,* § 8.57-8.66.

[55] *De Spiritu Sancto,* 16, 39: PG 32, 140C. A este texto se remite León XIII en su encíclica *Divinum illud munus,* donde leemos que Jesús, en virtud de su unción, lo hizo todo «praesente Spiritu» (ASS 29 [1896-97] 648). Cf. sobre todo ello H. Mühlen, UMP, § 8.45-8.49.

También este aspecto lo desarrolló sistemáticamente la Escolástica en la teología de las «misiones» (que ya no pueden interpretarse en un sentido místico, como envío «desde arriba»). Ya el papa León I había dicho en su famosa carta dogmática a Flaviano el año 449 con relación al Logos: «Ante tempora manens esse coepit ex tempore» (DS 294). Para Tomás de Aquino la misión del Espíritu Santo es, en sentido analógico, su «novus modus existendi in aliquo» (*S. Th.* I, q. 43, a. 1). Para el mismo Tomás, la misión «ad extra» es «quoddam *temporale*» (*loc. cit.*, a. 2), pues con la gracia santificante adopta el Espíritu un modo de existencia temporal (cf. *loc. cit.*, a. 3). La «misión» del Espíritu Santo al hombre Jesús es su temporalización en un sentido semejante a como lo es la «misión» del Logos a su naturaleza humana: «misión» tiene en ambos casos la misma estructura *formal* de temporalización. *Objetivamente,* estas dos misiones son distintas en la misma medida (mayor que todo lo pensable) en que lo son las mismas personas divinas, por más juntas que aparezcan en la unción de Jesús, pues la encarnación es a la vez la temporalización del *origen* del Espíritu Santo [56].

3. *Prolongación del acontecimiento Cristo en el acontecimiento del Espíritu*

a) Presencia del Espíritu Santo en la obra redentora de Jesús.

Dice el Vaticano II en el decreto sobre los sacerdotes: «Dominus Jesus, 'quem Pater sanctificavit et misit in mundum' (Jo 10,36), *unctionis* Spiritus qua unctus est totum Corpus Suum mysticum particeps reddit» (cap. I, 2). En este sentido —como veremos aún más de cerca—, la historia de la salvación, una vez que Jesús se ha ido, es una «participación histórico-salvífica en la unción de Jesús: en la historia de la salvación perdura realmente algo de Jesús mismo: su plenitud de Espíritu. El Concilio no habría podido decir nunca: «Dominus Jesus *unionis* qua unitus est totum Corpus Suum mysticum particeps reddit». Ya la encíclica *Mystici corporis* había indicado que no se puede decir que el inefable vínculo con el cual el Hijo de Dios ha hecho suya una naturaleza humana concreta se extienda a toda la Iglesia (n. 53). Para evitar este malentendido misticista de la Iglesia no hay en el Concilio ni un solo texto que diga que la Iglesia sea la «prolongación de la encarnación». La historia de la salvación en cuanto tiempo de la Iglesia de Cristo no puede entenderse sin la mediación histórico-salvífica de una «participación» de la Iglesia en el Espíritu por medio de este mismo Espíritu.

Para poder comprender esto más certeramente, comencemos por preguntarnos por el papel del Espíritu de Jesús en el sacrificio de la cruz. En la dogmática tradicional no encontramos casi nada al respecto. León XIII recalca en su encíclica *Divinum illud munus* que Cristo hizo todo lo que hizo «praesente Spiritu», «praecipue sacrificium sui... (Heb 9,14)» [57]. Y en el canon de la misa, en la segunda oración que precede a la comunión, leemos: «Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, *cooperante Spiritu Sancto,* per mortem tuam mundum vivificasti: Libera me...». ¿Cómo ha de entenderse esta cooperación del Espíritu Santo (que esta oración entiende, sin lugar a duda, como «persona» en sentido trinitario)?

No podemos desarrollar aquí todo el trasfondo de una teología bíblica del

[56] Más detalladamente al respecto, cf. H. Mühlen, UMP, § 12.32-12.36.
[57] ASS 29 (1896-97) 648.

Espíritu. Nos limitaremos a una interpretación de Heb 9,14. El texto habla de que Cristo se ofrendó sin tacha a Dios «por el Espíritu eterno» (διὰ πνεύματος αἰωνίου). El acceso a este enunciado singular dentro del NT nos lo abre en principio el adjetivo αἰώνιος.

Este adjetivo aparece frecuentemente en la carta a los Hebreos (cf. 5,9; 6,2; 9,12.14.15; 13,20). Su significado difiere del que le dan los sinópticos. En ellos significa esta palabra el tiempo ilimitado hacia adelante y hacia atrás, o un tiempo lejano, largo e ininterrumpido (cf. H. Sasse: ThW I, 198ss). Cuando se aplica a Dios, este adjetivo tiende a perder su sentido temporal y pasa a adquirir el sentido cualitativo de «divino e imperecedero» *(op. cit.,* 208; cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit* [Zurich ²1948] 58, n. 1). En cambio, en la carta a los Hebreos significa la *perduración* indestructible de lo sucedido en la nueva alianza, por contraposición a la pura promesa de la historia de Israel, que no es en sí misma «salvación» indestructible, sino nada más que su sombra imperfecta. Por otra parte, ya los Targumim conocen el concepto de «redención eterna», al estilo de los LXX en Is 45,17 (cf. Billerbeck, III, 688; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* [Gotinga ¹²1966] 312). Algunos manuscritos (D, P) y la Vulgata leen en nuestro texto ἁγίου en lugar de αἰωνίου. Con ello quedaría nuestro versículo hasta cierto punto destemporalizado, por más que la participación en la «eternidad de Dios» sea un rasgo distintivo del Espíritu «Santo» (cf. O. Michel, *op. cit.,* 314).

En el contexto inmediato de nuestro texto se encuentra otras dos veces el adjetivo αἰώνιος, antes y después de nuestro versículo; cabe suponer, por tanto, que pertenece al mismo orden de ideas determinado por el concepto de duración temporal. El v. 12 habla de αἰωνία λύτρωσις, y el v. 15, de αἰωνία κληρονομία. Según el v. 11, Cristo ha venido como Sumo Sacerdote de los bienes *futuros* y nos ha conseguido «redención eterna» por haber entrado *de una vez para siempre* (ἐφάπαξ) en el Santuario por medio de su propia sangre. Los sacrificios veterotestamentarios había que repetirlos. En cambio, Cristo, con su propio y único sacrificio, nos ha traído la redención eterna, es decir, una redención eficaz hasta un futuro ilimitado, y en este sentido, indestructible: «El sacrificio único es eternamente eficaz» [58]. En el trasfondo está Is 45,17: «Israel es salvado por Yahvé con salvación eterna» *(teschŭat olamím;* LXX: αἰωνίαν σωτηρίαν). *Olam* no significa en este caso duración supratemporal, libre de tiempo (eterno en cuanto opuesto a pasajero). Lo que *olam* significa aquí es que la salvación escatológica del pueblo en la época prometida de salud durará constantemente hasta el tiempo más lejano [59]. La «herencia eterna» del v. 15 es imagen de los «bienes futuros» (v. 11) o de la «redención eterna» (v. 12). En consecuencia, «Espíritu eterno» (v. 14) ha de significar que la eficacia de ese Espíritu ha de perdurar hasta el más lejano futuro, ese Espíritu por medio del cual se ha ofrendado Cristo a Dios. Este versículo adquiere así un significado eminentemente histórico-salvífico. (Hemos comenzado evitando adrede introducir una concepción existencial o «trascendental» del tiempo acorde con el contexto cultural contemporáneo).

Pero no se descubre todo el sentido de Heb 9,14 hasta que se examina el διά, dotado aquí de sentido instrumental; Cristo se ha ofrecido a Dios *con la fuerza* del Espíritu eterno: «El valor de la ofrenda no radica únicamente en la persona oferente; radica también en el modo como se ofrece... En esta acción sacrificial Cristo está también determinado por la objetividad del Espíritu

[58] O. Michel, *op. cit.,* 312.

[59] Cf. E. Jenni, *Das Wort «ōlām» im AT:* ZAW 64 (1952) 241; H. Sasse: ThW I, 200.

Santo (7,16; 9,14). El Espíritu Santo no es, por consiguiente, la 'posesión' de Jesús: es la fuerza que impulsa su misión y su sacrificio» [60].

Dentro de una concepción trinitaria posbíblica, como la del Vaticano II, el ἑαυτόν de Heb 9,14 (Cristo se ha ofrendado *a sí mismo* a Dios) está apuntando al misterio de la encarnación, pues según 1 Tim 2,3 Cristo es precisamente *en cuanto hombre* el mediador de la nueva alianza (cf. Heb 9,15): el sacerdocio de Cristo tiene sus raíces en el misterio de la unión hipostática. Ahora bien, su sacerdocio lo *ejercitó* por la fuerza de su unción con el Espíritu Santo. Su misión mesiánica es el efecto inmediato de la comunicación del Espíritu de Dios, comunicación que ha de distinguirse de la comunicación del Logos al hombre Jesús de Nazaret. Decir que el Espíritu Santo colabora en el sacrificio de la cruz significa, pues, en primer lugar, que el Espíritu Santo está presente haciendo posible dicho sacrificio. El Espíritu Santo no se ha ofrecido *a sí mismo* ni ha ofrecido a Jesús al Padre: él es el poder personal de Dios en la historia, con cuya fuerza se ha ofrendado Jesús de una vez para siempre y en virtud de esa «cooperación» hace que el sacrificio de Jesús sea una realidad presente hasta el más lejano futuro. Que el Espíritu Santo colabora en el sacrificio de la cruz significa a la vez que es él quien abre la dimensión histórico-salvífica de dicho sacrificio, dimensión sin la cual la ofrenda de Jesús no sería perceptible como tal (Jesús no se ha ofrendado por sí mismo, por sus pecados, sino por nosotros, por nuestros pecados). Esa cooperación no es, por tanto, un añadido más o menos importante: es un factor intrínseco y *constitutivo* de lo acaecido en la cruz.

A esta «cooperación» activa del Espíritu Santo responde la comunicación pasiva que se nos hace del Espíritu, como enuncia la encíclica *Mystici corporis:* «Hunc Spiritum proprio effuso cruore Christus nobis in Cruce *promeruit*» (n. 54). En la cruz nos ha «merecido», y después de la resurrección ha transmitido a la Iglesia ese mismo Espíritu con el cual fue él «ungido» y con cuya fuerza se ofrendó al Padre. El Espíritu de Jesús en cuanto su πλήρωμα es esa «llenumbre», «ese caudal de gracia» en el cual están comprendidos y situados *a priori* todos los hombres. Como Espíritu «merecido» por Cristo es a la vez la «fons cuiusvis doni gratiae creatae» *(Mystici corporis,* n. 54) [61].

Antes, por tanto, de hablar de la «cooperación» de *María* en el sacrificio de la cruz, hay que comenzar por hablar con el mayor cuidado y precisión posible de la «cooperación» del Espíritu de Cristo. Si no, podría producirse la impresión —impresión que ni el Vaticano II excluye total y reflejamente— de que María ha pasado a ocupar la función, prácticamente olvidada por la dogmática tradicional, de cooperación propia del Espíritu Santo. La «cooperación» de María no es entonces más que una cooperación con la cooperación del Espíritu Santo a la obra redentora del Hijo. Antes de que María, por la fuerza del Espíritu Santo, pueda «cooperar» con su Hijo, ya ha realizado el Espíritu Santo esa cooperación de un modo constitutivo tal que no puede complementarse constitutivamente con una «cooperación» humana (cf. más detenidamente en UMP, § 11.93-11.100).

De todo lo dicho se sigue que la diferencia entre el acontecimiento Cristo y el acontecimiento Espíritu, incluso por lo que toca a lo acaecido en la cruz, no puede rebajarse a una diferencia puramente conceptual y especulativa. La dimensión histórico-salvífica de esta diferencia se pone más de manifiesto en lo que

[60] O. Michel, *op. cit.,* 314. No se excluye, por lo demás, el que el autor de la carta a los Hebreos, en este contexto, se refiera también a la unción de Jesús con el Espíritu Santo en el sentido de Hch 10,38; Lc 4,18; cf. H. Mühlen, UMP, § 8.97.

[61] Cf. H. Mühlen, UMP, §§ 8.63ss, 11.93.

sigue. Tras su exaltación en la cruz, Jesús de Nazaret como tal no sigue «para siempre» entre nosotros dentro del tiempo presente, objeto de nuestra experiencia. El se vuelve a una dimensión temporal que nosotros no podemos rastrear adecuadamente. Es decir, regresa al Padre. En cambio, su Espíritu se queda εἰς τὸν αἰῶνα (Jn 14,16). Si se escribiera un libro titulado *El Espíritu Santo y el tiempo,* podría partir de este texto. En Juan hay una clara diferenciación temporal de la glorificación de Jesús. Jn 12,28; 13,31 y 17,4 son enunciados de glorificación en aoristo unidos con enunciados de futuro o de imperativo. La cesura entre ambos períodos de la glorificación de Jesús es la «hora» en la cual Jesús con su muerte colma su obra terrena. El segundo período de la obra salvadora de Jesús coincide con la obra del Paráclito en la comunidad de discípulos [62]. Eso quiere decir que tras la muerte de Jesús comienza el «tiempo del Espíritu Santo». Al Jesús de Juan le preguntan: «Hemos aprendido en la Escritura que el Mesías seguirá aquí para siempre (μένει εἰς τὸν αἰῶνα). ¿Cómo puedes tú decir que el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto?» (Jn 12,34). El Jesús de Juan no da en principio ninguna respuesta directa; se contenta con recomendar que se aproveche el «poco tiempo» que queda (v. 35). Hay otra pregunta que preocupa también a los discípulos: ¿cuándo se restablece el reino «eterno» del Mesías? (cf. Hch 1,6). Jn 14,16 da una respuesta: «Yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito que esté siempre con vosotros (εἰς τὸν αἰῶνα)». La marcha de Jesús de la historia terrena de salvación es incluso el *presupuesto* de ese envío, «pues si no me fuera, no vendría a vosotros el Paráclito; pero, cuando me vaya, os lo enviaré» (Jn 16,7). Cristo se queda, pues, «para siempre» (Jn 12,34) en cuanto que él (y el Padre a ruego suyo) da a los discípulos «otro Paráclito» que ya no volverá a marcharse, sino que se queda «para siempre» con ellos. Este «otro Paráclito» no es un paliativo a la ausencia de Jesús, puesto que él, precisamente, lo mantendrá presente (cf. Jn 16,13ss). La historia terrena del hombre Jesús de Nazaret tiene un fin. Pero la *plenitud de Espíritu* de ese Jesús terreno perdura en la presencia permanente de *su* Espíritu Santo «eterno», que en el momento de la cruz era aún futuro y que se queda «para siempre». La Iglesia es, en su raíz dogmática, la presencia permanente del Espíritu de Jesús entre sus discípulos.

b) El Espíritu se comunica en la Iglesia.

La «permanencia» del Espíritu de Cristo en virtud de su temporalización constitutiva de la historia de la Iglesia puede entenderse más de cerca por analogía con la entrega propia de Jesús en manos de los hombres. En la constitución del Vaticano II sobre la Iglesia encontramos un texto del más alto valor pneumatológico: «Para cumplir oficios de tanta envergadura, los apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos (cf. Hch 1,8; 2,24; Jn 20,22-23); y ellos a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores este don espiritual *(donum spirituale tradiderunt)* (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal *(quod usque ad nos in episcopali consecratione transmissum est)*» (n. 21). Prescindamos por el momento de que el contexto se refiere a la consagración episcopal. Fijémonos únicamente en que el Concilio habla de una «transmisión» del Espíritu Santo. El *donum spirituale* en cuestión no es únicamente el oficio apostólico *como tal,* es decir, en cuanto don de gracia distinto del Espíritu mismo de Jesús: la alusión a Hch 1,8; 2,4;

[62] Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster/Westf. 1959) 48.

Jn 20,22-23 está diciendo que el *donum spirituale* es también el Espíritu mismo de Jesús, el que en Pentecostés descendió sobre los discípulos y permanece en el ministerio de la Iglesia. Los ministerios que arrancan de Jesús no tienen en la Iglesia una historia puramente intramundana, «deísta» [63], cual puede ser la historia de unos oficios terrenos que se van «heredando» de persona a persona: en, con y bajo los ministerios eclesiales se «transmite» a la vez el Espíritu mismo de Jesús. Análogamente a la relación del Logos con su naturaleza humana, el Espíritu de Jesús no se confunde con los ministerios de Jesús y con su historia en la Iglesia, ni se disocia de ellos. El *tradere* no puede, por tanto, interpretarse en un sentido objetivista, deísta, cosista, como si el don espiritual de gracia pudiera ser manipulado por los hombres, como si dicho don de gracia se «transmitiera» y se «recibiera» de modo puramente pasivo. Por ello es mejor no afirmar que los *obispos* «transmiten» el don espiritual con la imposición de manos. Sería más correcto decir que el Espíritu Santo se transmite a *sí mismo* a lo largo de la historia con la imposición de manos y que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal. La Iglesia no «dispone» del Espíritu de Cristo. Eso sería una equivocada visión «triunfalista». El Espíritu se pone *a sí mismo* a disposición en la historia de la palabra, del ministerio y del sacramento: se «entrega» en manos de hombres en sentido totalmente palpable, de modo semejante a como el Logos se «entregó» en manos de los hombres hasta la cruz (cf. Ef 2,5.25; Gál 2,20) [64].

Apoyos para esta concepción se encuentran en la Escritura en el «episodio de Pentecostés» de Juan (20,20-23). A él se remite el Vaticano II. Ahí se describe sensiblemente cómo Jesús «transmite» a sus discípulos su propio Espíritu: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo a vosotros. Tras estas palabras sopló sobre ellos (ἐνεφύσεσεν) y les dijo: Recibid el Espíritu Santo (λάβετε πνεῦμα ἅγιον)». Podemos prescindir aquí de que con esa «transmisión» de su Espíritu Santo transmitió Jesús a sus discípulos el poder de perdonar los pecados en su nombre. Nos fijamos en que Juan describe aquí como un hecho histórico visible el envío del Espíritu Santo prometido en 14,26 y 15,26. Con el hecho sensible del soplo, Jesús «transmite» a sus discípulos su Espíritu invisible y suprahistórico. El signo externo de soplar indica, contiene y opera la gracia interna del Espíritu Santo; y de esta precisa manera prolonga Jesús en sus discípulos la misión que él mismo ha recibido del Padre [65]. En los discípulos, comisionados por Jesús, se prosiguió la transmisión del Espíritu por imposición de manos y no por soplo. Pero en la imposición de manos se puede captar el Espíritu de Jesús de modo no menos sensible y concreto que en el soplo.

[63] Cf. H. Mühlen, UMP, § 1.18.

[64] Cf. más detalladamente H. Mühlen, *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi:* ThGl 57 (1967) 263-268; cf. sobre todo 267-274.

[65] Quizá convenga citar también en este contexto la admirable formulación de doble sentido de Juan: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30). El primer sentido es, sin duda, el mismo que el de Mc 15,37; Mt 27,50 y Lc 23,46: que Jesús al morir espira su hálito vital humano y lo pone en manos del Padre. Lc 23,46 cita Sal 31,6, y en esa cita es τὸ πνεῦμα traducción del *ruaj* hebreo. *Ruaj* significa en el AT el principio vital que cada hombre recibe de Dios al ser creado y que al morir vuelve a Dios (Ecl 12,7; cf. F. Baumgärtl: ThW VI, 358, 40, y 360, 80). Ahora bien, dado que según Jn 7,39 el Espíritu no «existía», es decir, no podía ser enviado porque Jesús no había sido aún glorificado, ese Espíritu no puede entrar activamente en la historia de la salvación hasta la glorificación de Jesús en la cruz. La frase de Juan en 19,30 tiene, por tanto, el sentido más hondo de que Jesús a la hora de su muerte «entregó» su propio Espíritu a la Iglesia, es decir, a los presentes al pie de la cruz.

La prolongación así entendida del Espíritu de Jesús, su temporalización y comunicación constante es, como condición de posibilidad de toda transmisión de la palabra, el ministerio y el sacramento en la Iglesia, un factor apriórico y constitutivo de la misma. Cuando el Espíritu de Cristo se hace presente, está haciendo presente a Jesús mismo, y está a la vez dando origen a la Iglesia en cuanto realidad del orden de gracia. La Iglesia, como dice la correspondiente constitución del Vaticano II, está «compuesta» de un elemento humano y otro divino, hasta el punto de que la pluralidad de hombres que pertenecen a la Iglesia, es decir, su estructura social, y el Espíritu de Cristo constituyen una única realidad compleja (n. 8), no dándose ni mezcla ni división entre ambos «elementos». Con ello no queremos decir en absoluto que los miembros de la Iglesia, en lo que tienen de personas y de criaturas, nazcan por primera vez a la existencia por el Espíritu de Cristo, pues en Gál 4,6 leemos que el Espíritu Santo es enviado a nuestros corazones, esto es, a personas que ya existen en el tiempo. Pero lo cierto es que esas personas, por *lo que toca a la gracia,* las origina desde sí mismo el Espíritu de Cristo al comunicarse y transmitirse. Entendido así el origen de la Iglesia, tenemos que la Iglesia existe ya *antes* de la existencia del individuo, y que el tiempo de la Iglesia «prosigue» incluso *después* de la muerte del individuo. El cristiano nace por el bautismo a la temporalidad de la palabra, el ministerio y el sacramento (en esa temporalidad se produce la comunicación del Espíritu de Cristo). Al nacer así, el cristiano es asido por la presencia permanente del Espíritu en toda la historia de la libertad humana. De ahí que lo que Jesús dijo e hizo no deba entenderse en la línea de lo pasajero de una cosa infrapersonal, sino en la línea de la temporalidad de una persona humana (cf. Jn 14,26). Una cosa que ha pasado no existe ya. En cambio, el pasado de una persona fluye constantemente sobre ella: la persona produce su propio origen desde sí misma. En este sentido, la palabra y la obra de Jesús no son sin más palabra y obra pasadas: siguen presentes con lo que han sido en virtud de la función «rememorativa» de su Espíritu (Jn 14,26). Esta *anámnesis,* esta rememoración, es a la vez un acuerdo del *futuro* instaurado, pues lo ya acaecido produce el futuro a la vez que se funda en él. La temporalidad de la persona no discurre sin más: la persona no se agota en temporalidad, ya que se produce *a sí misma.* Lo mismo ocurre con la Iglesia: la Iglesia no cubre un camino dado de temporalidad vacía, sino que, en virtud de que el Espíritu de Cristo se comunica en ella, recorre su camino de tal modo que su ser *a priori* se realiza siempre como futuro ya instaurado. De ahí procede el conocido tiempo «intermedio» de la Iglesia: entre el tiempo del Jesús histórico y el tiempo de su regreso.

c) Participación en la plenitud de gracia de Jesús por obra del Espíritu.

Ya hemos dicho antes cómo el Espíritu de Jesús no es un «estorbo» entre Cristo y nosotros; cómo, por el contrario, la presencia del Espíritu hace presente la plenitud de gracia de Jesús, y con ella a Jesús mismo. El Espíritu de Jesús es la inmediatez misma con la cual los cristianos se relacionan inmediata y esponsalmente con Cristo mismo. La «pareja» de la Iglesia no es el Espíritu de Cristo, sino Cristo mismo. Ahora bien, la *mediación* de esta relación no es el mismo Logos encarnado, sino su Espíritu. Por más que el Logos, en el *envío* de ese Espíritu suyo, nos haga entrar en relación consigo, él mismo es el origen temporalizado de ese su Espíritu. El Espíritu que se comunica a sí mismo al mediar es el Espíritu que procede de Jesús y que, a la vez, está en polaridad personal con él en la comunidad de la Iglesia esponsal [66].

[66] Cf. H. Mühlen, UMP, § 11.75-11.82.

Intentemos examinar más de cerca esta estructura fundamental del misterio pneumático en relación con la doctrina especial de la gracia.

Podemos dar aquí por supuesto que la doctrina de las relaciones «no apropiadas» de las personas divinas con el hombre en gracia está dogmáticamente bien fundada en la Sagrada Escritura [67]. Siguen, no obstante, faltando en la dogmática católica tradicional las categorías correspondientes tomadas de la relación interpersonal. En otro contexto hemos intentado desarrollar la categoría de «causalidad personal» en relación con la inhabitación personal del Espíritu Santo, de modo que aquí podemos ya darla por supuesta [68]. Dicha categoría significa que de la relación personal propia —«no apropiable»— del Padre, el Hijo y el Espíritu con el hombre en gracia surge una causalidad eficiente estrictamente común a las tres personas. La gracia «creada» es, según eso, una «participación» en la única naturaleza divina tal como subsiste en el Espíritu Santo, ya que él es la comunicación «última» y «más próxima» del único acontecer divino de gracia [69]. Esto se aplica tanto al hombre Jesús como a nosotros. Pero no hay que olvidar que la gracia «creada», en cuanto *efecto* de la comunicación del Espíritu Santo a lo inmediatamente personal del hombre, no puede ser numéricamente idéntica en Cristo y en nosotros. Esto lo recalca la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII [70]. Pensar en una identidad numérica sería «pancristismo». Por otra parte, el *principio* de esos efectos entre sí distintos, el Espíritu increado de Jesús, es numéricamente *el mismo* en todas las personas en gracia, como desarrolla la encíclica *Mystici corporis* [71]. El Vaticano II dice en el número 7 de la *Constitución sobre la Iglesia:* «Y para que nos renováramos incesantemente en él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, *único e idéntico* en la cabeza y en los miembros *(unus et idem in capite et in membris existens)*». Ahora bien, esta identidad no es una identidad vacía, no es la pura y simple reflexión de una identidad consigo misma: es la identidad que se da en la diversidad. En el hombre Jesús de Nazaret está el Espíritu Santo como en su origen propio (el Logos es el origen temporalizado del Espíritu Santo). En nosotros, en cambio, está como en quienes tomamos parte en la plenitud del Espíritu de que *a priori* está colmado Cristo, en virtud de la identidad histórico-salvífica del único Espíritu en Cristo y en nosotros. El Espíritu de Jesús es la misma persona en Cristo y en nosotros (usamos aquí la palabra «persona» con todas las reservas); y ello no porque se salte la dimensión tiempo, sino porque se mueve en la dimensión histórico-salvífica a que él mismo da origen. El Espíritu no media únicamente entre el Señor «exaltado» y nosotros (en sentido vertical), sino que convierte en realidad constantemente presente el acontecimiento histórico de Cristo en cuanto es *único* en la historia, sin que con ello elimine el carácter concreto del acontecimiento histórico de Cristo, diluyéndolo en una realidad «genérica» suprahistórica en la cual «participáramos» nosotros en sentido platónico. La participación en la plenitud de gracia de Cristo por mediación del único Espíritu puede y debe interpretarse como *presencialización propia*

[67] Cf. MS II, 279, 285-288.

[68] Cf. H. Mühlen, GP, § 9.18-9.39. Cf. también lo correspondiente al problema de la apropiación, *op. cit.*, § 10.01-11.03.

[69] Cf. *op. cit.*, § 9.58-9.70.

[70] Aquí se condena la idea de quienes sostienen que «unam ac numero eandem, ut dicitur, gratiam coniungere Christum cum mystici eius corporis membris» (ed. Herder, n. 201).

[71] El «principium unitatis» de la Iglesia es en sí mismo «infinitum omnino atque *increatum:* Divinus nempe Spiritus, qui, ut ait Angelicus, '*unus et idem numero,* totam ecclesiam replet et unit' *(De Veritate,* q. 29, a. 4c)» (n. 60). Cf. más detenidamente al respecto en H. Mühlen, UMP, § 3.22-3.29.

del Espíritu de Cristo: en la medida en que Cristo nos lo otorga (cf. Jn 4,34; Ef 4,7.16), se nos hace *eficazmente* presente el Espíritu de Cristo. Esta «participación», por tanto, no es una reminiscencia puramente historizante ni una repetición de una realidad «genérica»: es la llegada eficaz del Espíritu del Jesús histórico a nosotros.

De lo dicho se desprende que el misterio de la gracia ha de concebirse como la identidad histórico-salvífica de la gracia increada (el Espíritu Santo) en Cristo y en nosotros, al propio tiempo que la no identidad, igualmente original, de la gracia «creada» en Cristo y en nosotros. Pero tampoco puede interpretarse esta no identidad como una no identidad vacía y abstracta, ya que es una «participación» mediada en Cristo y en nosotros por el mismo Espíritu Santo. Se basa en que la «gratia capitis Christi» está *a priori* ordenada a todos aquellos que han de recibirla. En este sentido escribe Tomás de Aquino: «La gracia personal *(gratia personalis)* por la cual es santificada el alma de Cristo es esencialmente idéntica a la gracia por la cual él es cabeza de la Iglesia y santifica a otros. En cambio, ambas gracias se distinguen conceptualmente entre sí» *(S. Th.* III, q. 8, a. 5c). Según Tomás de Aquino, como ya dijimos antes, el principio de la santificación de Jesús es el Espíritu Santo, de modo tal que la plenitud que Jesús recibe al ser «ungido» no la recibe primariamente para sí mismo, esto es, para el ejercicio de su oficio mesiánico. La recibe, ante todo, de cara a los demás hombres [72]. La gracia de Cristo tiene *a priori* un carácter *plural,* está *a priori* ordenada a una pluralidad de personas [73].

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo más exactamente esta «participación» nuestra en la gracia de Cristo? Tomás de Aquino escribe al respecto: «La gracia no nos viene de Cristo a nosotros mediante la naturaleza humana, sino únicamente por la acción personal del mismo Cristo» [74]. Mientras el «pecado original» se «transmite», en la concepción escolástica, mediante la *naturaleza* humana, la participación en la gracia de Cristo no se transmite sino por la acción personal de Cristo, acción que más exactamente es la misión de su Espíritu Santo [75]. La realidad del Espíritu que en él ha tenido lugar (su «unción») la prolonga Cristo en una dimensión genuinamente personal e histórico-salvífica al hacernos a nosotros partícipes de ese acontecimiento por el envío de *su* Espíritu. En el don de la gracia —de acuerdo con su contexto trinitario total— hay que distinguir una doble comunicación en nuestra relación con Cristo (y con el Padre por Cristo): como origen temporalizado del Espíritu Santo, Cristo se nos comunica *a sí mismo* al enviarnos ese su Espíritu (función que hay que distinguir claramente de la función hipostática con la cual personaliza su propia naturaleza humana) y sitúa así a la Iglesia frente a sí mismo en relación esponsal. Y también el Espíritu Santo se comunica *a sí mismo* (siendo así una determinada forma de existencia del único «acto puro» divino manifestada en la historia de la salvación) en el fenómeno histórico concreto de la «transmisión» de la palabra, del ministerio y el sacramento. De este modo, al ser numéricamente idéntico en él y en nosotros, el Espíritu nos «trae» a Cristo; y al ser la inme-

[72] Naturalmente que el Hombre Jesús está ya «santificado» por la unión hipostática con el Logos. Pero, dado que esa gracia de la unión hipostática es totalmente singular e irrepetible, no puede otorgársenos a nosotros. La encíclica *Mystici corporis* rechaza expresamente una concepción así (DS 3806).

[73] Ahí aparece también la contraprueba de que al Espíritu Santo podemos llamarle «nosotros» en persona, pues toda gracia «creada» puede considerarse efecto de la comunicación del Espíritu Santo. Cf. H. Mühlen, GP, § 7.45-7.49; del mismo, UMP, § 9.19ss.

[74] «Gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi» *(S. Th.* III, q. 8, a. 5 ad 1).

[75] Más detenidamente al respecto H. Mühlen, UMP, § 9.08-9.20.

diatez de nuestra polaridad personal y esponsal con Cristo mismo, nos «lleva» a nosotros hasta Cristo. Al actuar así, hace que todo lo que Cristo hizo y dijo (sus palabras y sus obras, hasta su sacrificio mismo en la cruz) se haga presente en toda la historia de la salvación.

d) La acción redentora de Jesús se hace nuestra por medio de su Espíritu.

Para terminar, nos fijaremos brevemente en que el Espíritu de Jesús, además de comunicarnos la redención «objetiva», hace que esa redención pase a ser «subjetivamente» nuestra. Ya el II Sínodo de Orange (529) había recalcado que Dios no tiene que esperar a nuestra voluntad para que nosotros quedemos purificados de nuestros pecados; que es la comunicación eficaz del Espíritu Santo la que hace que nosotros queramos ser purificados de ellos (DS 374). Ni siquiera la primerísima «predisposición para creer», y, por consiguiente, ni la disponibilidad para recibir la acción redentora de Jesús, la tenemos «de modo natural»: es un don de gracia; lo cual quiere decir que se debe a la influencia del Espíritu Santo en nosotros (DS 375). Sobre todo cuando hablamos de que el Espíritu de Jesús se nos transmite y se nos comunica *a sí mismo,* debemos decir que es el Espíritu mismo quien efectúa nuestra aceptación (sin que esa aceptación *sea* él mismo). Si no, esa comunicación se quedaría en el plano de lo puramente finito y no podría hablarse de ella como de la comunicación real del Espíritu *mismo* de Jesús[76]. Toda «causalidad» en el orden de la gracia viene, por tanto, del Espíritu de Jesús, y consiguientemente de Dios mismo. No se puede hablar de «síntesis» de la operación divina y la cooperación humana, ni aun remitiéndose al Concilio de Trento, cuando afirma que cada cual recibe la gracia de Dios según su propia disposición y «cooperación» (DS 799)[77]. No se trata aquí, en modo alguno, de una cooperación unívoca entre Dios y el hombre, de una «distribución» de la única eficacia salvífica entre la operación de Dios y la cooperación del hombre en la línea de un «sinergismo» ajeno a la Biblia. Lo único que aquí ocurre es que el Espíritu Santo se comunica realmente al hombre; no que en el don de gracia se relacione el Espíritu de Dios sólo consigo mismo. Unicamente puede el hombre relacionarse con Cristo y con Dios en cuanto que el Espíritu de Dios en él se relaciona con Dios, sin que podamos distinguir qué es lo que el Espíritu hace en nosotros y qué es lo que, por nuestra parte, hacemos nosotros. Según Gál 4,6, el *Espíritu* clama en nosotros: «¡Abba! ¡Padre!». Y, según Rom 8,15, somos *nosotros* quienes clamamos en el Espíritu: «¡Abba! ¡Padre!». Resulta difícil explicar adecuadamente este misterio. Habrá que tratarlo más detenidamente en el tratado especial de la gracia.

HERIBERT MÜHLEN

[76] Cf. K. Rahner: LThK IV (1959) 992.

[77] Este malentendido se sigue encontrando aún hoy en muchas exposiciones protestantes. Cf., por ejemplo, W. Joest: RGG V (³1961) 834; W. Pannenberg: EKL I (1956) 1614.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. v., *Spiritus Creator,* en *Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967).

Barrett, C. K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica* (Salamanca 1978).

Bertrams, H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Münster 1923).

Cullmann, O., *Christus und die Zeit* (Zurich ³1962; trad. española: *Cristo y el tiempo,* Barcelona 1968).

Davies, J. G., *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente* (Stuttgart 1958).

González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975) 398-411, 555-580.

Hermann, I., *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961).

Jenni, E., *Das Wort «ōlām» im Alten Testament:* ZAW 64 (1952) 197-248; 65 (1953) 1-34.

Koch, R., *Geist und Messias* (Viena 1950).

Lyonnet, S., *Presencia de Cristo y de su espíritu en el hombre:* «Concilium» 50 (1969) 566-578.

Lys, D., *L'onction dans la Bible:* «Études théol. et relig.» 29 (1954) 3-54.

Michel, O., *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, iniciado por H. A. W. Meyer; Gotinga ¹²1966).

Mühlen, H., *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund,* en *Ich-Du-Wir* (Münster/Westf. ³1969, con bibliografía). Sigla: GP.

— *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen* (Paderborn ³1968, con bibliografía). Sigla: UMP.

— *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi:* ThGl 57 (1967) 263-286.

Neyrinck, F., *Doctrina de S. Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo»:* «Concilium» 50 (1969) 610-619.

Potterie, I. de la, *L'onction du Christ:* NRTh 80 (1958) 225-252.

— *L'onction du chrétien par la foi:* «Biblica» 40 (1959) 12-69.

Rahner, K./Thüsing, W., *Cristología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 153-160, 262-270.

Rohof, J., *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique* (Friburgo/Suiza 1952).

Schauf, H., *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader* (Friburgo de Br. 1941).

Schmidt, H. W., *Der Heilige Geist und das Problem der Geschichte:* ZSTh 24 (1955) 194-206.

Stalder, K., *Das Werk des Heiligen Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Berna 1962).

Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster/Westf. 1959).

Trinidad en la Biblia, La. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en el NT (Salamanca 1973).

CAPITULO XIII

EL ACONTECIMIENTO CRISTO Y LA EXPERIENCIA DEL MUNDO

La exposición del acontecimiento Cristo quedaría incompleto si no abordara más que su estructura trinitaria (la realidad Cristo como acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Es preciso que conozcamos su significación como respuesta a las cuestiones que se plantean al cristiano de hoy en la perspectiva de su experiencia del mundo. De entre esos problemas entresacamos tres para considerarlos a la luz del acontecimiento Cristo. Es una selección que muy bien pudiera completarse con otros problemas. La selección está, al menos en parte, determinada por motivos prácticos, pues tanto el problema del ateísmo como el de la teodicea quedaron sin tratar en el volumen segundo, donde habrían tenido su sitio en el tratado de Dios o de la creación. Había, pues, que añadir algunos puntos de vista. Al abordar en este volumen el problema del ateísmo tocaremos también los aspectos eclesiológico y escatológico. Ahora bien, si estos problemas, juntamente con el de las religiones no cristianas, los abordamos en contexto cristológico, no es que estemos haciendo de la necesidad virtud. El acontecimiento Cristo arroja una luz decisiva sobre estos problemas. El de la teodicea no se puede responder cristianamente sino cuando la justificación de Dios de cara al mal en el mundo se ve como «la justificación del mundo que se llevó a cabo de una vez para siempre y que sigue haciéndose realidad por medio del hombre nuevo en Jesucristo» [1]. Que el problema del ateísmo, relacionado con la ausencia de Dios en el mundo, implica un problema cristológico es algo que ha puesto de manifiesto toda la discusión sobre la teología de la muerte de Dios [2] y, más que nada, la interpretación que da Bonhoeffer, a base de la teología de la cruz, de la evolución del mundo hacia su madurez [3]. Finalmente, valorar teológicamente las religiones no cristianas de salvación sólo es posible si se las confronta con el acontecimiento Cristo. Ninguna de las secciones siguientes pretende ser exhaustiva. Queremos que sean una especie de argumento *ad hominem* o de aplicación hermenéutica, que muestre ejemplarmente la importancia del acontecimiento Cristo para comprender los problemas que tiene que resolver hoy el cristiano en el contexto de su experiencia del mundo.

[1] W. Kern, *infra,* 1011.

[2] Cf., por ejemplo, el estudio de G. Hasenhüttl, *Die Wandlung des Gottesbildes,* en *Theologie im Wandel* (Munich 1967) 228-253, con referencias a Vahanian, Van Buren, Hamilton y Altizer, así como la sección segunda de este capítulo (H. Vorgrimler) 598s.

[3] Las afirmaciones decisivas se encuentran en *Widerstand und Ergebung* (Munich [13]1966) 241s.

SECCION PRIMERA

EL ACONTECIMIENTO CRISTO Y EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

1. *Problemática extrabíblica*

Para decir que en este mundo hay sufrimiento y que existe el mal no hace falta acumular palabras. Lo único que las palabras harían sería difuminar esa realidad. Pero hay *un* aspecto que vale por todos los demás. El sufrimiento del inocente plantea desde siempre al hombre Job el problema del por qué y el para qué. Donde más amarga surge la pregunta es ante el dolor de los niños. No sólo porque el niño es inocente, sino porque el niño se ve abandonado al dolor sin la posibilidad que el adulto tiene de distanciarse del mismo a base de la rebelión, el orgullo, la resignación... El sufrimiento de los niños se calificó por eso de «mal absoluto» [1]. Es lo que al Iván Karamazov de Dostoievski [2] le puso a flor de labios el grito de protesta contra este mundo y contra su Creador. Albert Camus recoge ese grito: «Hasta la muerte me negaré a amar una creación donde los niños son atormentados» [3]. Cuando Camus ve en el martirio de los niños de Belén el trauma de la vida y de la muerte de Jesucristo mismo, está proporcionando el escenario donde debe intentar articularse la respuesta cristiana: «... seguro que él había oído hablar de cierto asesinato de niños inocentes. Los niños de Judea, pasados a cuchillo mientras a él sus padres le ponían a buen recaudo... ¿Por qué, sino por su culpa, habían muerto esos niños? El no lo había querido, es cierto... Pero estoy convencido de que él no podía olvidarlo... Raquel lloraba a sus hijos muertos por culpa de él. ¡Y él vivía!». Por eso Jesús mismo quiere morir e ir allá «donde tal vez pudiera encontrar ayuda. Pero no la encontró. Y se quejó de ello. Y para colmo le censuraron por ello. Sí, fue el tercer evangelista, según creo, quien comenzó a suprimir su queja: '¿Por qué me has abandonado?'. Era éste un grito sedicioso, ¿no es cierto?...» [4]. «Para que Dios sea un hombre debe desesperarse» [5]. Así formula Camus en línea cristiana lo que M. Guyau, el «Nietzsche francés», expresó en una línea más bien burguesa: «¡Cómo lloraría yo si fuese ese Dios!» [6]. La Siberia de Stalin; los campos nacional-socialistas de concentración; la Segunda Guerra

[1] M. Conche, *La souffrance des enfants comme mal absolu,* en *L'homme et son prochain* (París 1956) 145-148; F. Heidsieck, *La souffrance des enfants constitue-t-elle un mal absolu?:* «Revue de l'enseignement philos.» 9 (1958) 2-7.

[2] F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov,* sobre todo en dos relatos: «Sublevación» y «El gran inquisidor», donde se lee: «... ¿de qué sirve el infierno, si el niño ha sido ya torturado hasta la muerte? Por eso yo me apresuro a devolver mi billete de entrada». Cf. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* (Leipzig ²1939) 149-211 (hay traducción española).

[3] *La peste.* Cf. *El hombre rebelde,* donde se lee: «Si el sufrimiento de los niños impide llegar a la fe...», y «no es que el sufrimiento de los niños signifique en sí una rebeldía, sino el hecho de que carece de justificación».

[4] *La caída* (Buenos Aires ⁵1965) 95s.

[5] *El hombre rebelde.*

[6] *Esquisse d'une moral sans obligations ni sanctions* (París ²1890) 12.

Mundial con Katín, Oradour, Stalingrado, Hiroshima; las guerras y los horrores posteriores a 1945 en Argelia, el Congo, Vietnam; las ciegas desgracias de cada día... [7]. El sufrimiento del mundo se convierte en el argumento contra Dios, en la «roca» del ateísmo (Georg Büchner), donde se estrella el puro sentido benévolo que en los dominios de la teodicea hace por rehuir el problema a base de rodeos. Todo lo que de mal hay en este mundo parece proporcionar una prueba experimental de que Dios no existe. Y nuestra época, que pretende verificar empíricamente sus conocimientos, siente esta «prueba experimental» más acuciantemente que nunca hasta el momento. La historia misma lo está experimentando. Y el resultado de este experimento llevado a cabo en el hombre es negativo, está hablando contra la hipótesis de Dios.

La *teodicea,* la justificación de Dios (cf. Rom 3,4s y Sal 51,6), halló este nombre —ya mencionado en una carta de 1697— en el tratado de Leibniz: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). Este conjunto de reflexiones al respecto surgió de la discusión que Leibniz mantuvo, oralmente y por escrito, con la reina Sofía Carlota de Prusia [8]. El *Diccionario* de Pierre Bayle (1695-97) había situado el problema en el cruce de los dos presupuestos que lo sustentaban: la antigua convicción de que Dios rige el mundo con omnipotencia, con omnisciencia y con bondad absoluta, y la nueva pretensión de la razón humana de someter a crítica los resultados de esa intervención providente de Dios. La *Teodicea* de Leibniz se convirtió en el modelo del *optimismo* filosófico: siendo Dios perfecto, no pudo crear sino un mundo perfecto. A pesar del «mal metafísico», que viene dado con la finitud del mundo y en el cual hunden sus raíces el mal moral y físico, este mundo es en conjunto el mejor de los posibles. Por más que no entendamos cómo, esto resulta cierto *a priori.* Christian Wolff popularizó filosóficamente el optimismo de Leibniz [9]. En el campo de la vulgarización religiosa lo han aplicado un sinfín de apologías, dedicadas a rastrear en todos los capítulos posibles del libro de la naturaleza —a base incluso de una «insectoteología»— las huellas más menudas de la sabiduría creadora de Dios, bien con un revestimiento poético, como el libro *Placer terreno en Dios (Irdisches Vergnügen in Gott...* 1721 y muchas otras ediciones) de B. H. Broke [10], o la *Theologia naturalis et experimentalis* de Abraham Kyburtz, basada en la producción alpina de leche y queso: es la posición «ilustrada» pseudocristiana contraria a la antiteología experimental de la actual problemática atea [11]. El siglo XVIII fue *el* siglo de la teodicea [12], ante todo de una teodicea «bien pensante». La consigna para pasar de los efec-

[7] Cf., por ejemplo, *Letzte Briefe aus Stalingrad* (Gütersloh, s. f.) 27ss, 31s, 34, 46, 53. O bien: Arnold y Philip Toynbee, *Über Gott und die Welt* (Munich 1965) 13-17, 21s, 26ss. O el grito de «Dios ha muerto» en las revistas escolares alemanas de los años 1965ss (en «Religionsunterricht an höheren Schulen» 11 [1968] 27-30 [A. Läpple]).

[8] Cf. C. J. Gerhardt, en *Die philos. Schriften von G. W. Leibniz* VI (Berlín 1885) 3-15. *Ibíd.,* 21-365, el texto de los *Essais.*

[9] *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen...* (1719), §§ 703, 977, 980s, 1047ss, 1058, 1062ss.

[10] Parodiado hoy día por P. Rühmkorf, *Irdisches Vergnügen in g* (Hamburgo 1959); cf. P. K. Kurz: StdZ 180 (1967) 384-388.

[11] Desde Leibniz a Kyburtz: K. Barth, KD III/1, 446-467.

[12] Cf. las obras de J. Kremer (1909), R. Wegener (1909), O. Lempp (1910) y H. Lindau (1911), aparecidas con este o parecido título a raíz del concurso «El problema de la teodicea en la filosofía y literatura del siglo XVIII...». La función crítica y sintomática del problema de la teodicea en el orden de ideas de Dios, el mundo y el hombre, se muestra también en que «Teodicea» fue, en el siglo XIX, el título global de los tratados filosóficos escolares sobre Dios (cf. W. Kern: LThK X [1965] 26).

tos positivos de «ilustración» a efectos más negativos la da el terremoto de Lisboa de 1755. Este acontecimiento sienta en el banquillo «la justa administración de la majestad divina en el cielo y en la tierra» [13]. El exponente literario de este viraje —tras su *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756)— es la sátira de Voltaire *Candide ou l'optimisme* (1761). Voltaire vuelca toda su burlonería sobre Leibniz y su «mejor de los mundos». Un pesimista dice: «Tout est au plus mal». Pero, para terminar, Cándido atempera la cosa: «Tout ne va pas mal». Rousseau encuentra que el mundo está lleno de mal por haber sido cambiado artificialmente por las creaciones de la cultura humana [14]. Hume piensa que el curso total del mundo no da pie para pensar en un Creador a quien le importe el que sus criaturas sean felices o desgraciadas [15]. ¿Influyó el terror de la Revolución Francesa en la doctrina kantiana del mal radical en el mundo? Según Goethe, con esta postura se despojó Kant de su uniforme de filósofo [16]. Mientras el idealismo alemán instrumentaliza todo lo negativo, incluso el pecado original del hombre [17], como algo necesario para la evolución del mundo, Schopenhauer construye el modelo *pesimista* anti-Leibniz: haciendo agua por todas las esquinas, este mundo es el peor de los posibles; sólo a la total sinrazón puede deber su existencia [18]. E. von Hartmann suaviza este pesimismo (en el más estricto sentido de la palabra) para sostener «que el balance de goce en este mundo arroja un resultado negativo» [19]; es de preferir la no existencia a la existencia del mundo. Dentro del nihilismo pesimista —inaugurado optimistamente por Nietzsche— de su concepción teórica del mundo, intentan J.-P. Sartre y A. Camus —éste de modo más humano— dar con algo que en la práctica haga la vida digna de vivirse. Negado un creador personal del mundo, ha desaparecido propiamente el problema de la δίκη θεοῦ: quien pretende que se *justifique* a Dios está pretendiendo una justificación de *Dios* y para *Dios*. Como en el pasado la oposición optimismo-pesimismo, el problema de la teodicea es hoy un tema candente, como se manifiesta en el número de libros aparecidos al respecto en el último decenio. Ellos ilustran y completan lo que aquí podemos decir [20].

[13] F. Heer: «Hochland» 59 (1967) 467.

[14] Así, por ejemplo, *Réponse au roi de Pologne:* WW I, 119s; *Lettre à M. de Beaumont:* WW VI, 40.

[15] *Dialoge über natürliche Religion,* 10s (Hamburgo ⁴1968) 79-104.

[16] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1; cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrh.* (Zollikon ²1952) 237-278.

[17] E. Lämmerzahl, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlín 1934).

[18] *Die Welt als Wille und Vorstellung,* §§ 57-59 (WW II [1938] 366-385), y *Ergänzungen,* § 46 (WW III [1938] 657-675).

[19] *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (1880) 67.

[20] F. Petit, *Le problème du mal* (París 1958); F. Dessauer, *Prometheus und die Weltübel* (Francfort/M. 1959); G. M. Roschini, *Il problema del male...* (Roma 1959); V. Subilla, *Il problema del male* (Torre Pellice 1959); B. Welte, *Über das Böse* (Friburgo 1959); P. Häberlin, *Das Böse* (Berna 1960); E. Zoffoli, *Problema e mistero del male* (Turín ²1960); Ch. Journet, *Le mal* (Brujas 1961); A.-M. Carré, *Devant la souffrance du monde* (París 1962); A. Combes, *Dieu et la souffrance du chrétien* (París 1962); A. Caracao, *Huit essays sur le mal* (Neuchâtel 1963); L. Lavelle, *Evil and Suffering* (Nueva York 1963); J. Maritain, *Dieu et la permission du mal* (París 1963); J. Sarano, *La douleur* (París 1965); A. A. Bertrangs, *Das Leiden im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1966); G. A. Buttrick, *God, Pain, and Evil* (Nashville/N. Y. 1966); R. Cardon, *Prométhée ou le mal du siècle* (Brujas 1966); C. Cunradi, *The phenomenon of evil* (Londres 1966); J. Hick, *Evil and the God of Love* (Londres 1966); C. S. Lewis, *Über den Schmerz* (Friburgo de Br. ²1966; en inglés, en 1940); E. Borne, *Le problème du mal*

Si la palabra teodicea es relativamente moderna, el problema en sí es antiquísimo. Desde siempre, y al margen de las posiciones extremas del optimismo y del pesimismo, el mundo y la vida de los hombres estuvieron marcados por la doble experiencia del bien y del mal. Esto es lo que dio a los *dualismos* en punto a teodicea su apariencia de realidad y su fuerza de convicción. El dualismo metafísico, apenas propugnado por nadie en estado químicamente puro, tiene su versión más acusada en el mazdeísmo y en el parsismo, que se remontan a Zaratustra (hacia el 600 antes de Cristo): de los dos espíritus gemelos que proceden del dios primero Ahura Mazda, el uno se decidió por lo bueno, lo verdadero, lo ordenado, la luz, y el otro por los poderes contrarios, como el mal, etc. Cada hombre debe también decidirse por uno de estos dos campos. Pero al final de los días implantará Ahura Mazda para los buenos su reino inacabable de gozo y luz. Una concepción posterior contrapone a Arimán, señor de las tinieblas, al igualmente increado señor del reino de la luz [21]. Para el maniqueísmo (desde el siglo III después de Cristo), forma radicalmente dualista del gnosticismo, el hombre y el mundo son malos por ser la mezcla anormal del espíritu divino bueno y de la materia corporal mala. La historia (de gracia o desgracia) discurre en tres fases: de la completa separación original de estos principios opuestos al restablecimiento de la separación, pasando por el tiempo presente, que es tiempo de mezcla, lucha y desgracia. En la gnosis y en el maniqueísmo se introdujeron las ideas y sentimientos de los órficos y pitagóricos, que impregnaron los siglos más o menos soterrañamente. En Platón encontraron una reflexión filosófica con restos míticos, intercalada de elementos no dualistas [22], y se prolongaron con menos relieve en los platonismos posteriores. Pero incluso en las religiones primitivas, tanto entre los cazadores árticos y norteamericanos como entre los pueblos pastores de Asia, se encuentra la fe en un antagonista del Ser Supremo, a quien se atribuyen a menudo la muerte y el mal del mundo. La distribución de bien y mal se hace también siguiendo la oposición entre los dioses de pueblos indígenas y pueblos inmigrados, entre generaciones más antiguas y más modernas de dioses, entre dioses celestes y terrenos (o infraterrenos): tenemos así en Mesopotamia a Marduk contra Tiamat, divinidad del caos; entre los griegos, a Zeus contra los Titanes; entre los germanos, a Asen contra Vanen. Pero todo ello no tiene otro interés que el histórico [23]. El dualismo de Zaratustra se relativiza en la especulación posterior, con Jakob Böhme y Schelling, por ejemplo, quienes piensan en una disensión original dentro del Dios único entre el principio luminoso y bueno del amor y el principio oscuro y malo de la cólera: una transposición de la contraposición maniquea del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, una extrapolación de la tensión legítima entre justicia y misericordia de Dios. El dualismo se cuela en la forma normal e inofensiva del deísmo cuando éste, para dejar a salvo la ilimitada bondad de Dios, está dispuesto a limitar su omnipotencia y se decide por el «quiere, pero no puede» [24].

(París 1958, [4]1967); A. Wiegand, *Die Schönheit und das Böse* (Munich 1967). Añádanse las monografías estrictamente científicas.

[21] J. Duchesne-Guillemin: LThK VIII (1963) 111ss.

[22] H. Kuhn: LThK III (1959) 587.

[23] J. Henninger: LThK III (1959) 582.

[24] Cf. el esquema epicúreo: *infra*, p. 995. Publicado hace algunos años: A. Wenzl, *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion* (Graz [2]1956) 206-213.

2. *Teodicea del Antiguo Testamento*

El dualismo es el escenario predominante del mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ese mensaje hace frente al dualismo, el cual, por el peso de la experiencia real, concede al mal un lugar entre los poderes primordiales. Al obrar así, el dualismo parece que está favoreciendo a Dios, al Dios bueno; pero lo que hace es quitar su mordiente al problema de la teodicea a costa de Dios. Según las teogonías y cosmogonías de la antigua Babilonia, lo más próximo a las narraciones bíblicas de la creación, el mal está metido desde el principio en el ser del hombre y de su mundo. Los hombres son un injerto del mal que ya existe en el reino divino. Una asamblea de dioses decide matar a Kingu y formar de su sangre unos nuevos seres a quienes pase su culpa: los hombres [25]. El hombre, chivo expiatorio de los dioses. Según la llamada teodicea babilónica [26], cuando las divinidades forman al hombre de barro, le fabrican una boca mentirosa. La *narración sacerdotal de la creación* en Gn 1 opone a la idea oriental antigua de que el hombre está corrompido desde su misma creación la tesis contraria: sólo Dios creó el mundo [27], y lo creó bueno en todos sus ámbitos, y en la cumbre del mundo, que es el hombre, lo creó «*muy bueno*» (Gn 1,31). Esta calificación «es de gran importancia dentro de un lenguaje tan mesurado, frío y poco amigo de los superlativos como es el lenguaje de P (= código sacerdotal)» [28]. Esta osada confesión de que la creación es muy buena, pese a todas las posibles constataciones en contra, encontró su fijación muy tarde dentro de la tradición veterotestamentaria; y ello fue posible gracias a la anterior *narración yahvista de la creación,* que expone una única teodicea, la teodicea más primitiva de nuestra tradición creyente [29]. Gn 2-3 da una explicación retrospectiva (etiológica) de la múltiple experiencia del dolor humano dentro de un mundo bueno creado por el Dios bueno: el hombre se ha cargado de culpa libremente desde el principio (el inciso narrativo de la serpiente tentadora «pretende que el problema se desplace del hombre lo menos posible») [30]. El mal no es un poder primordial; es algo que secundariamente entra en el mundo. No existe por necesidad natural; no procede de Dios o de la materia: lo ha causado la acción culpable del hombre al comienzo de su historia. Es un *a posteriori* de la existencia humana. La Biblia justifica a Dios declarando injusto al hombre. En la desobediencia del hombre a Dios está todo el sentido de la narración del paraíso y de la caída original. No pretende esa narración describir que al principio o al final del mundo se da un paraíso ideal sin sufrimiento como el que conoce la tradición mítica de los pueblos paganos: no es un documento más que atestigüe la necesidad que por doquier se siente de una teodicea y de una cosmodicea popular basada en etiologías históricas («así de habitable y deleitoso era el mundo que realmente teníamos preparado»). La pretensión libre del hombre de saberlo todo igual que Dios se trueca en ruina: el hombre queda trastornado. La forma más elemental de este ruinoso trastorno en las raíces más hondas del ser humano es la vergüenza de Gn 3,7. Sus reper-

[25] *Enuma elish,* tablilla sexta, líneas 1-38, en *Die Schöpfungsmythen* (Einsiedeln 1964) 144ss; cf. 129s. Cf. N. Lohfink, *Die Erzählung vom Sündenfall,* en *Das Siegeslied am Schilfmer* (Francfort/M. 1965) 81-101.

[26] Estrofa 26 (ed. W. G. Lambert, Oxford 1960, 88).

[27] Cf. sobre esta afirmación fundamental W. Kern: MS II, 421-424.

[28] G. v. Rad, *Das erste Buch Mose* (Gotinga ^{7}1964) 48.

[29] H. Gross: MS II, 364; cf. 353-364. J. Hempel (según G. v. Rad, 81): «una teodicea de dimensión universal».

[30] G. v. Rad (cf. n. 28), 70; cf. 72.

cusiones, previstas en Gn 3,16-19, alcanzan al destino humano natural y a las realizaciones culturales del hombre, hasta culminar en que todo hombre está abocado a la muerte (3,17; cf. 2,17), en que la solidaridad humana queda destruida por la mutua inculpación (3,12), en que un hermano mata a su hermano (Gn 4,1-16; cf. 4,17-24; 9,18-27), en que los pueblos se odian (cf. Gn 11,1-9) y que se tiene miedo a Dios (3,8s). Aquí se vislumbra el origen del sufrimiento del hombre en el mundo desde entonces hasta hoy. Todo el mal y todo el sufrimiento vienen del pecado del hombre. Hay en todo este desastre de Gn 3 un rasgo luminoso que no puede quedar ignorado: aunque interpretar Gn 3,14s como «protoevangelio» mesiánico no sea exegéticamente correcto, el caso es que Dios aplaza la pena de muerte de Gn 2,17 (cf. también 4,15) y deja al hombre que siga viviendo en una forma de vida amenazada por la muerte. Más allá de la fatiga y de la muerte es salvado por la mujer, la cual, como quien pare a la vida, recibe enfáticamente el nombre de «vida» (3,20)[31]. ¿Acaso no se puede ver aquí un preevangelio?

La teodicea de Gn 2-3 es una respuesta a nivel de principios que no encontró eco en el AT, salvo en Sab 2,23s; 1,12-15 y Eclo 25,24 (con ciertas resonancias en Ez 28,11-19). A pesar de ello, se mantuvo desde el yahvista del siglo IX hasta el exilio[32]. Una teología demasiado afanosa de claridad (Sal 25.36. 90.111.125 y Prov 3,33; 10,2s), que no cuenta aún con la posibilidad de una retribución ultraterrena, piensa que el destino terrestre del hombre corresponde plenamente a su comportamiento ético-religioso y que, por consiguiente, es en esta vida donde el bueno recibe su premio y el malo su castigo. Esta convicción es tan firme que piensa que del hecho de que alguien sea desgraciado hay que concluir que ha cometido alguna culpa, aunque sea inconsciente: «*Por eso* confieso mi culpa y estoy acongojado por mi pecado» (Sal 38,19). La antigua tradición proporcionó material más que suficiente para esta teodicea ingenua que equipara felicidad con premio a la virtud y desgracia con castigo por el pecado: ahí están los destinos de Noé (Gn 6s), de Lot (Gn 19) y de otros muchos[33]. Pero el lenguaje de la realidad es muy otro. Mal 2,17 tiene que reaccionar contra la blasfemia siguiente: «Quien obra mal, agrada al Señor». «No trae ventaja ninguna servir al Señor... Ahora llamamos felices a los arrogantes: aun haciendo el mal prosperan, y aun tentando a Dios escapan libres» (Mal 3,14s)[34]. «Malo» y «rico» vienen a ser casi sinónimos[35]. Hay toda una escala de reacciones posibles ante estos hechos paradójicos: seguir, a pesar de todo, serenos y confiados: Sal 36. Profundo desconcierto: «Miradlos, ésos son los impíos: tranquilos, van aumentando cada vez más sus riquezas. Así que ¿de nada sirvió que yo conservara el corazón puro y lavase mis manos en inocencia...?» (Sal 73,12s). Y sigue la declaración de que hay que asirse a Dios, postura que lleva en sí misma su propio refrendo (*ibíd.*, vv. 23-28). Confianza: Dios es el sentido verdadero e indestructible de la vida: Jr 15,5-21; Sal 16. Negación decepcionada y ligera de que Dios se cuide de los hombres[36]. Silencio de quien «pone un

[31] G. v. Rad (*ibíd.*, 78) dice sobre este pasaje: «¿Quién es capaz de expresar todo el dolor, amor y obstinación que se encierran en esta palabra?». Cf. H. Küng, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 160ss; trad. española: *La justificación según K. Barth* (Barcelona 1965); O. Loretz (véase bibliografía) 131-137.

[32] Cf. J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Friburgo de Br. 1968) 94-107.

[33] Nm 12,1-15; 14,6-10.26-30; 15,32-36; 25,7-13; 1 Re 13,1-4; 2 Cr 26,16-21. La teoría se encuentra expresada en Ez 18,1-20.

[34] Cf. Hab 1,2ss.13; Jr 12,1-4; Ecl 7,15; 8,10-14; 9,2s.

[35] Sal 38,20s; 49,6s; Is 53,9; Job 21,28; Sab 2,10; cf. Mt 19,23.

[36] Sal 10,3-11; 64,6s; 94,1-7; Is 29,15s; Ez 9,9; Job 22,12s.

freno a su lengua» y no puede, con todo, seguir buscando el sentido del dolor físico: Sal 39.

La antigua idea israelita de la solidaridad de grupo [37] aporta un nuevo elemento de juicio. El aspecto negativo de esta idea se puso pronto de manifiesto con el peligro de que entonces Yahvé «cobre a los hijos los pecados de sus padres» (Ex 26,5) [38]; de que «los padres coman los agrazones y sea a los hijos a quienes les entre la dentera» (Ez 18,2; Jr 31,29: en contra de dicho refrán). El aspecto positivo es la gran visión del valor del *sufrimiento vicario*. Jeremías está aún dividido entre la intercesión del inocente, semejante a un cordero llevado al matadero, y el deseo de vengarse de sus verdugos (18,20s; 11,19s). Más claramente que aquí y que en otras situaciones de intercesión dentro del AT [39], los hermanos Macabeos ofrecen su martirio por el bien del pueblo (2 Mac 7,37s). El modelo de quien sufre vicariamente está trazado en la figura del *Siervo de Dios del Déutero-Isaías*. Al entregarse a toda humillación (50,6) como «varón de dolores» (53,3) está logrando una salvación de alcance universal (42,7; 49,6-12; 52,13ss): «Cargó con *nuestras* dolencias y soportó *nuestros* dolores. Nosotros le tuvimos por un hombre marcado a quien Dios ha herido y humillado. Pero él había sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados... Yahvé descargó sobre *él* la culpa de todos nosotros» (53,4-6). Sigue inexorable la imagen del cordero, del animal de degüello (53,7; cf. Jr 11, 19; Sal 44,23). Al cumplirse en Jesucristo, adquieren los cantos del Siervo su relieve definitivo [40]. También en el Déutero-Zacarías, aunque no con mucha claridad, aparece viva en la figura de un buen pastor la idea de que el hombre que sufre se convierte en instrumento de Dios para la construcción de su reino (Zac 11,4-14; 12,10-14; 13,7ss; cf. Sal 22). Y no pocos de los profetas hubieron de comenzar por sufrir vicariamente para cumplir su tarea de anunciar con acciones simbólicas una «visita» inminente [41].

Con la visión del Siervo de Yahvé alcanza el AT la cima de su teología del sufrimiento. Luego, en la línea de la literatura sapiencial [42], el *libro de Job* emprende un amplio tratamiento temático del problema de la teodicea. En varias conversaciones van los interlocutores de Job urgiendo de un modo cada vez más teórico y culto la tesis tradicional básica de que en la base del sufrimiento de Job debe de haber una culpa del propio Job [43]. Junto a esta tesis aflora la idea de que el sufrimiento procede de la naturaleza creada, material y mortal del hombre (Job 4s). Y aparece también la recomendación de inclinarse ante lo

[37] E. F. Sutcliffe, *Der Glaube und das Leiden nach den Zeugnissen des Alten und Neuen Testamentes* (Friburgo de Br. 1958) 71-94; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT* I (Bonn 1958); íd., *Heilsmittler im Alten Orient und im AT* (Friburgo de Br. 1964); íd., *Prolegomena...* (véase n. 32; con bibliografía: 20, n. 44), espec. 31-44 («Das altisraelitische Clandenken»).

[38] Cf. Is 65,6s; Lam 5,7; 2 Mac 7,16; Ex 20,5; 34,7; Nm 14,17s; Dt 5,9s; Jr 32,18 (pero véase J. Scharbert, *Prolegomena...* [cf. n. 32], 55); también Jn 9,2.

[39] Tales como Gn 18,23-32; 20,7; Nm 16,20ss; Job 42,8ss.

[40] Cf. n. 148.

[41] Pueden encontrarse rasgos de un sufrimiento ejemplar y —raras veces— vicario en Moisés (Ex 15,24; 16,2; 17,2s; 32,30ss; Nm 11,1-14; 14,1-10), Elías (1 Re 19), Amós (7,10-17), Oseas (1,2-15) y Jeremías (*passim*, por ejemplo, 16,1-13); cf. también Zac 12,9s. Véase sobre este tema J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zurich 1946) 59-75; G. v. Rad, *Theologie des AT* II (Munich [4]1965) 282-287; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Zurich 1953) 89ss.

[42] Véase MS II, 378.

[43] Así, por ejemplo, Job 4,7ss; 8,4ss; 15,5s.15s; 22,4-7.

inexplorable del ser y del obrar de Dios (Job 11). La experiencia viva de Job se encrespa contra tales ideas, insiste en su inocencia y llega a desear la muerte y a acusar a Dios de anular a su propia criatura y de haber sido desde siempre enemigo de Job. Se le exige a Dios una especie de disputa judicial por medio de preguntas que no difieren mucho de una requisitoria jurídica (12ss; 17,23). Ante las desmesuradas (y repetidas: 29ss) quejas de Job, donde aflora una conciencia prometeica, responde Dios mismo (38ss) mostrándole el orden del mundo a base de ejemplos que superan la capacidad del hombre. La paradoja de un orden coherente, pero en último término incomprensible, está apuntando a que las dificultades que de ahí le nacen al hombre se superan en Dios. Job opta por callar y confesar a ese Dios que le ha salido al paso, con seguridad de llegar a la comunión con él (40,3ss; 42,1-6)[44]. La narración que sirve de marco vuelve a resumirlo todo en la teodicea ingenua de que en último término el premio se recibe en esta vida: la teodicea del «final feliz». Las palabras que el hombre Job cruza con Dios contienen grandes sentimientos plenamente humanos; muy amplio es el ámbito de la queja apasionada e inexorable del hombre ante Dios y contra Dios; una vez purificado, Job se ve restablecido en su derecho porque Dios acaba encomendando al «hereje» que interceda por los representantes de la teología «ortodoxa» (42,7ss)[45]. Todo esto es cierto. Pero la prueba de que el curso del mundo tiene sentido, con sus ejemplos exóticos y grandilocuentes (como el del hipopótamo y el cocodrilo: 40s)[46], está dando a todo el género literario su propio cuño de leve y nada profundo racionalismo; y la exigencia pregonada a bombo y platillo de enmudecer ante el Dios incomprensible contrasta con lo anterior y sigue enunciándose nada más que porque sí, sin otra explicación.

«¿Quién tiene derecho a preguntarle: Qué es lo que haces?» (Job 9,12; Dn 4,32). En el modo mismo de rechazar la pregunta está ya planteándose el problema del sufrimiento del inocente. Si el sufrimiento no es un signo de culpa, ¿qué es entonces? No es suficiente la respuesta posexílica (en Daniel, Sabiduría[47], libro segundo de los Macabeos) con su esperanza en la resurrección y en el más allá. Como tampoco responde la recomendación, propia más bien de la filosofía popular, de gozar modestamente de las cosas del mundo, ya sea en plan optimista, cantando la armonía de la creación (por ejemplo, Prov 3, 16-26), ya en tono pesimista, con su tanto de decepción por el *homo faber* (como Ecl 2; 9,10; 11,6). Ni da tampoco respuesta la idea, con su trasfondo de función dialéctica sin desarrollar, de que Dios saca bien del mal, pues

[44] G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Gütersloh 1963), esp. 546-560 («Zur Theologie des Buchs Hiob»); bibliografía: 65ss. Cf. L. Alonso Schökel, *Job* (Ed. Cristiandad, Madrid 1971).

[45] G. Fohrer (véase n. 44), 550.

[46] Cf. también: «¿Quién vuelca los cántaros del cielo?» (Job 38,37). W. Eichrodt, *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT* (Hom. O. Procksch, Leipzig 1934) 66, ha exagerado probablemente al describir así el contenido de Job 38,41: «La convicción interna de que existe un ser creador que, al presentarse como algo totalmente maravilloso, es capaz de persuadirnos de la superioridad de sus derechos y de acallar todas nuestras dudas y preguntas es el contenido propio de estos discursos divinos y la refutación sin apelativos de todo tipo de teodicea racional». Pero el mismo Eichrodt *(ibid.,* 67) nos remite a la visión de Dios que tiene Job (42,5) como un elemento fundamental.

[47] Dios da una compensación justa en la otra vida a la mujer sin hijos (Sab 3,13-4,2), al hombre bueno que muere prematuramente (4,7-16), a los pecadores que han sido felices en la tierra (4,18ss); en 5,14s se nos ofrece un cuadro del balance de buenos y malos en una y otra vida. La esperanza en el más allá se encuentra también en Sal 16,10; 49,15s y Job 19,25ss.

Job 36,15, por ejemplo, no piensa más que en una purificación psicológica por el sufrimiento: «El salva a los pacientes por su misma paciencia; por el sufrimiento les abre el oído». La idea de prueba y purificación —«como oro en el crisol»— se encuentra también en Sab 3,4s. La afirmación clásica del poder —indirecto— de la providencia de Dios la encontramos en la historia de José: «Vosotros pensasteis hacerme daño. Pero Dios lo pensó con un fin bueno, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un pueblo numeroso» (Gn 50,20; cf. 45, 5-8) [48].

Sufrimiento como pena y expiación por el pecado, sufrimiento como prueba y purificación del inocente hasta recuperar una existencia sin sufrimiento ante Dios, sufrimiento vicario en la ofrenda de sí mismo: éstos son los momentos principales de la teodicea del AT. La problemática del mal en el mundo siguió siendo un oscuro misterio a lo largo del AT. De entre los diversos intentos de respuesta, el del sufrimiento vicario del Siervo de Dios está apuntando al misterioso claroscuro de Jesucristo.

3. *La teodicea en la tradición cristiana*

La literatura cristiana de los primeros siglos proporciona elementos de interpretación que Agustín reúne en una síntesis cuya vigencia había de durar largo tiempo. La teología posterior aporta matices, y sólo raras veces pone radicalmente en cuestión los resultados ideológicos logrados por Agustín. La base del problema es la del AT: el dualismo, propugnado ahora por los movimientos gnósticos y maniqueos [49]. Es programático el título de la obra de Ireneo: «Sobre el señorío único de Dios, o que Dios no es el origen del mal» [50]. Al afirmar que el Dios único ha creado el mundo y que su providencia llega a todo [51], se plantea candente el problema: «Unde malum?» [52]. Al intento de respuesta le precede a menudo —tal es el caso de Lactancio, Eusebio, Teodoreto, Basilio y Gregorio de Nisa [53]— un rechazo del politeísmo o del dualismo metafísico. Sólo entonces puede —y debe— plantearse con toda su crudeza el problema de la teodicea. No se ponen las cosas fáciles. No se puede.

Partiendo del presupuesto teológico de la μοναρχία divina, Gregorio de Nisa enuncia el postulado siguiente: «El mundo es bueno» [54]. Pero la experiencia enseña a su amigo Basilio que «en el mundo están los males mezclados con los bienes y que los males pesan más» [55]. La problemática que de ahí surge la esquematizó Lactancio del siguiente modo: «O Dios quiere y no puede eliminar el mal, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o puede y quiere». En la primera hipótesis, Dios sería impotente. En la segunda, sería envidioso. En la tercera, sería ambas cosas. La cuarta, aparentemente, es la única acertada; pero la realidad la desmiente. Lo que se impone es mostrar que la hipótesis segunda,

[48] Pueden verse otros pasajes tardíos sobre este mismo tema en W. Eichrodt, *op. cit.*, 50, n. 3. Sobre la teodicea del AT, cf. también A. Deissler: MS II, 204ss.

[49] Cf. *supra*, p. 990.

[50] Según Eusebio, *Hist. eccl.*, 5, 20: PG 20, 484.

[51] Cf. MS II, 421-424, 443-446.

[52] Tertuliano, *Adv. Marcionem*, I, 2: PL 2, 248 («nunc multi, et maxime haeretici»); Epifanio, *Adv. Haer.*, 24, 6: PG 41, 313; Eusebio, *Hist. eccl.*, 5, 27: PG 20, 510 («sobre el lugar común de los herejes»)...

[53] Documentación en K. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung* (Tubinga 1922) 19.

[54] *Or. cat. magna*, 1, 4: PG 45, 16.21.

[55] *Epist*, 42, 4: PG 32, 356.

según la cual Dios no quiere excluir el mal del mundo creado por su omnipotencia, no contradice a su bondad libre de envidia [56]. Es de notar que Lactancio toma su esquema de Epicuro [57] y que el contexto de sus reflexiones viene determinado por la polémica de las escuelas estoica y escéptica. También se mueve preferentemente en el terreno de la teología «natural» [58] un trabajo fundamental de Tertuliano [59], que, además de la bondad y el poder de Dios, hace entrar en juego su sabiduría creadora. Esto es importante, porque la gran tradición del pensamiento griego, sobre todo la Estoa o la filosofía popular que de ella se deriva, ejerció un gran influjo en buena parte de la teodicea de los antiguos escritores cristianos, mayor que el que ejercieron las líneas histórico-salvíficas y cristológicas contenidas en el NT. Las destacaremos cuando salgan al paso en la patrística. Pero, dado que los elementos ontológicos y cosmológicos de respuesta se llevan la primacía en los antiguos escritores cristianos, comenzaremos por esbozar dichos elementos. La tendencia principal consiste en privar al mal de consistencia ontológica —como *privatio boni*— de manera que, a base de reducir el mal físico lo más posible al mal moral, todo el mal pueda atribuirse a una decisión culpable de la libertad creada.

A pesar de que es claro que no quiere eliminar ni impedir el mal, Dios no puede ser su autor. Lo que ya Platón sabía [60], ¿cómo no habría de profesarlo un cristiano (aun contra el tenor literal de Is 45,7, texto al que se remite Marción [61])?: Dios no tiene la culpa del mal. Y no tiene la culpa porque no es su autor (ambas cosas implica el griego ἀναίτιος) [62]. Esto se afirma con todo énfasis. La justificación se busca por el camino de la reflexión ontológica: *¿Qué es el mal?* Siendo como es algo real, no puede ser, sin embargo, una realidad creada por Dios. A resultas de la ecuación: ente = creado por Dios = bueno [63], el mal no puede ser un ente en sentido propio, no puede ser οὐσία o ὑπόστασις, no puede ser una *substantia*. Esto se recalca expresa y unánimemente desde Clemente de Alejandría hasta Agustín [64]. Que lo malo no tiene ningún

[56] *De ira Dei,* 13: PL 7, 121.

[57] Cf. *Epicurea* (ed. Usener), fragmento 374.

[58] Cf. también *Recognitiones pseudo-clementinas,* 2, 54: PL 1, 1274; Tertuliano, *Adv. Hermogenem,* 10.14s: PL 2, 206.209s; Gregorio de Nisa, *Or. cat. magna,* 8: PG 45, 37.

[59] *Adv. Marcionem,* 2, 5: PL 2, 289s.

[60] *Politeia,* 617e: αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. Cf. sobre lo que sigue W. Kern: LThK X (1965) 430-435.

[61] Tertuliano, *Adv. Marcionem,* 1, 2: PL 2, 248. Is 45,7: «Yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia (la Vulgata traduce: «creans malum»): yo soy Yahvé, el que hago todo esto».

[62] Basilio, *Quod Deus non est auctor malorum:* PG 31, 329-354; cf. 5 (337); Taciano, *Or. ad Graecos,* 11: PG 6, 829; Orígenes, *Contra Celsum,* 4, 66: PG 11, 1133; Metodio de Olimpia, *De lib. arbitrio:* PG 18, 246s, 254; Atanasio de Alejandría, *Contra gentes,* 6s: PG 25, 14s; Agustín, *De diversis quaest.,* 83, 21: PL 40, 16; *Opus imp. c. Jul.,* 5, 64: PL 44, 1506 («Non itaque insanio, nec dico: 'malum creat Deus'»).

[63] Cf. uno de los axiomas escolásticos sobre los trascendentales: «omne ens est bonum»; véase MS II, 409ss.

[64] Clemente de Alejandría, *Stromata,* 4, 13 (PG 8, 1300): οὐκ οὐσίᾳ (hay que atribuir el pecado) διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ. Metodio de Olimpia, *De libero arbitrio* (PG 18, 256); Tito de Bostra, *Adv. Manichaeos,* 2, 1s (PG 18, 1132s); Atanasio de Alejandría, *Oratio c. gentes,* 6s (PG 25, 12-15): no es οὐσία. Basilio, *Quod Deus non est auctor malorum,* 5 (PG 31, 341): ...μήτε ἰδίαν ὑπόστασιν... οὔτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον. Στέρεσις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ κακόν... οὐκ ἐν ἰδίᾳ ὑπάρξει ἐστίν, ἀλλὰ... ἐπιγίνεται; *Hexaemeron,* 2, 4s (PG 29, 38s). Gregorio de Nisa, *In Ecclesiasten,* 5 (PG 44, 681): ἡ κακία καθ' ἑαυτὴν οὐκ ὑφίσταται, ἀλλὰ τῇ στερήσει τοῦ ἀγαθοῦ παρυφίσταται, etc.; *De hominis opificio,* 12 (PG 44, 164); *Or. cat. magna,* 7 (PG 45, 28.32).

tipo de ser propio es para Gregorio de Nacianzo un artículo de fe como la Trinidad y la encarnación [65]. Debe ser, por consiguiente, algo que se le añada y yuxtaponga al ente bueno [66]. Contradice a la bondad del mismo y la suprime en parte. Es *contra naturam,* puesto que toda naturaleza o *physis* —en el sentido dinámico y genético de lo que *nascitur,* de lo que φύει— es como tal buena [67]. Es una deficiencia del ser y de la naturaleza de las cosas, de su medida o de su orden. Es un tender a la nada, una corrupción, una deficiencia, una privación (στέρησις, según Aristóteles; *privatio)* [68]. Con ello llegamos al principal enunciado «positivo» de Agustín y de una larga tradición anterior a él: la esencia del mal es no tener esencia: «Non est ergo malum nisi *privatio boni*» [69]. En el milenio y medio que sigue a Agustín parece que no se ha tocado fundamentalmente este enunciado [70]. Ahora bien, si el mal no puede existir realmente más que en algo bueno, tenemos aquí una prueba dialéctica de que la sustancia que lo sustenta es buena: si se aniquilara totalmente la sustancialidad buena de ésta, el mal se aniquilaría a sí mismo [71]. «Etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae!» [72]. (Desde aquí se legitima también el antiguo axioma de *corruptio optimi pessima).* Tomás de Aquino puede ya audazmente dar la vuelta al tendón de Aquiles de la teodicea, al baluarte más firme del mal contra la existencia de Dios: «Quia malum est, Deus est» [73]. Pero con ello no se elimina el problema que surge al afirmar que Dios es infinitamente poderoso, sabio y bueno.

En el camino marcado por la pregunta de «¿de dónde viene el mal?» distingue la tradición cristiana primitiva —una vez relegado el «mal metafísico» neoplatónico— entre el mal moral y el físico. Los capadocios llaman al mal moral objetivo, y al físico nada más que subjetivo, ya que sólo existe en cuanto lo sentimos. Ya esto basta para dar lugar a la idea de que no existe otro mal real que el mal moral [74]. Pero una vez que no es posible subirse a la alta ata-

Ambrosio, *Hexaemeron,* 1, 8, 30 (PL 14, 150s): no es una «substantia naturalis» o viva. Agustín, *Confessiones,* 7, 12, 18: «non est substantia».

[65] *Oratio,* 40: PG 35, 424.

[66] Cf. n. 64.

[67] Así, por ejemplo, Agustín, *De civitate Dei* II, 17: PL 41, 331; *De libero arbitrio,* 3, 13, 36: PL 32, 1289.

[68] Agustín, *De mor. Man.,* 2, 8, 11: PL 32, 1349s; *C. ep. fund.,* 39: PL 42, 200s; *De natura boni,* 4: PL 42, 553.

[69] *C. advers. legis.,* 1, 5: PL 42, 607. Cf. *Conf.,* 3, 7, 12, y n. 64, o Gronau (véase n. 53), 119, n. 2.

[70] Cf. Tomás de Aquino, *Sent.* I, 46, 3; *S. c. gent.,* 3, 8; *De malo* I, 1; *S. Th.* I, q. 48, a. 1; Leibniz, *Theodizee,* 29-33.153.378. Pueden encontrarse muchos más datos sobre este tema en el *Histor. Wörterbuch der Philosophie* (a partir de 1970) art. *Privation.* Algunos autores, como Cayetano *(Comentario a S. Th. I-II, q. 71, a. 6; q. 72, a. 1),* M. Flacius, J. B. Hirscher *(Die christliche Moral* I [Tubinga 1836] 107), J. E. Kuhn (ThQ 28 [1846] 159s), proponen objeciones a la teoría de la privación por pensar que quita al mal su realidad.

[71] Agustín, *De civ. Dei,* 12, 3; 19, 13, 2: PL 41, 351.641; *De lib. arbitrio,* 2, 54: PL 32, 1270; *Ench.,* 12: PL 40, 236s; *C. Jul. op. imp.,* 3, 206: PL 44, 1334; *Confessiones,* 7, 12, 18. Tomás de Aquino, *S. c. gent.,* 3, 12; *S. Th.* I, q. 48, a. 3. La idea se encuentra ya en Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* 4, 11; 1126a 11ss. De aquí se sigue igualmente la consecuencia de que no se da el mal puro, sumo, absoluto, el mal en sí (cf. Agustín, *De quaest.,* 83, 6: PL 40.13).

[72] *De civitate Dei,* 11, 17: PL 41, 331s.

[73] *S. c. gent.,* 3, 71.

[74] Basilio, *Quod Deus non...,* 3, 5: PG 31, 333, 337-341; Gregorio de Nisa, *Or. cat. magna,* 7ss, 9.27s: PG 45, 32.37.41.72s. Cf. Tertuliano, *De fuga in persecutione,* 4: PL 2, 107; Arnobio, *Adv. gentes* I, 8: PL 5, 731.

laya de los «apáticos» sabios estoicos y discutir que el dolor y el sufrimiento sean reales, se aborda el *mal físico* con multitud de explicaciones. Agustín escribe lapidariamente: «La palabra 'mal' se utiliza de dos formas: para indicar lo que el hombre hace y para indicar lo que el hombre padece; lo primero es el pecado; lo segundo es el castigo por el pecado» [75]. ¿Y el individuo que sufre sin haber pecado? Esa interpretación de que el mal se da en el mundo como justo castigo se aplica también al individuo personalmente inocente a base de la comunión de destino que implica el pecado original [76]. Se indica a la vez que el mal físico es educativo y sirve para preservar de males peores. Se apunta también que el mal físico tiene una función de prueba y purificación: es algo así como un «gimnasio de nuestras almas» [77]. Dios aparece a menudo bajo la imagen del médico, del pedagogo y del padre que corrige a su hijo [78]. De muchos modos se sirve Dios del mal para un bien mayor: ha «preferido sacar bien del mal a no permitir el mal» [79]. Aflora incluso en ocasiones la idea de que Dios no sólo cambia la finalidad del mal, sino que incluso cambia su naturaleza [80]. Un bien mayor es siempre el orden y la armonía del universo, lograda a base de contradicciones, incluso a base de la contradicción entre el bien y el mal. A ese bien mayor debe servir lo individual (¿y *el* individuo?) [81]. Cuando todo intento de encontrar un sentido empírico fracasa, queda el recurso al más allá [82] o a las leyes generales del mundo, como la ley de la «limitación de las criaturas inferiores» [83]. Y, finalmente, queda el recurso a que la visión humana de las cosas es imperfecta y la providencia de Dios incomprensible [84]. Hasta qué punto fueron optimistas los griegos al pretender liquidar el problema del mal físico se ve con un ejemplo: cuanto Pablo dice de la muerte como castigo por el pecado ellos lo aplican a la muerte espiritual eterna; la muerte corporal es para ellos algo puramente natural, o adquiere incluso, en cuanto comienzo de la inmortalidad, el sentido positivo de hacer pasar lo pasajero [85].

Las dificultades persisten. De ahí que tuvieran que acudir a las respuestas adicionales enunciadas en último lugar. Y, a pesar de todo, redujeron fundamentalmente el mal físico al *moral,* e incluso llegaron a afirmar que Dios ha querido y causado el mal físico como defensa contra el mal moral. Pero a cuenta del mal moral se plantea más acuciante aún el problema del «¿de dónde?», que incluye el problema del cómo, por qué y para qué. Vaya en palabras de

[75] *C. Adamantium,* 26: PL 42, 169. Sobre el mal físico como castigo: Basilio, *Quod Deus non...,* 3s.10: PG 31, 333.336s.353ss. Gregorio de Nacianzo, *Or.,* 6:16, 16:4s: PG 35, 742s.940s; cf. además Gronau (véase la n. 53), 37s, n. 1, 2.

[76] *De civitate Dei,* 22, 22: PL 41, 784-787.

[77] Basilio, *Quod Deus non...,* 4: PG 31, 49.

[78] Puede encontrarse documentación en Gronau, 38.

[79] Agustín, *Ench.,* 27: PL 40, 245. Cf. Orígenes, *Comm. in Ad Rom.,* 8, 13: PG 14, 1200.

[80] Basilio, *Quod Deus non...,* 4: PG 31, 336.

[81] Agustín, *Conf.,* 7, 13, 19; *De ord.,* 1, 18: PL 32, 986; *De civ. Dei,* 16, 8, 2: PL 40, 486. Cf. también, por ejemplo, Teodoreto, *De provid.,* 6s: PG 83, 644-685.

[82] Así, por ejemplo, Gregorio de Nacianzo, *Or.,* 16:5ss: PG 35, 940-944.

[83] Agustín, *C. Secundinum Manich.,* 15: PL 42, 591.

[84] Gregorio de Nacianzo, *Ep.,* 36 (PG 37, 77): «Estoy persuadido de que no hay nada irracional para la suma razón, aunque a nosotros nos lo pueda parecer»; *Ep.,* 244 *(ibid.,* 385); Boecio, *De consolat. philos.,* 4, prosa 6 (PL 63, 818). Agustín podría estar hablando a los hombres de nuestro tiempo, que respetan con todo cuidado los campos de cada especialista: «In officina non audet homo vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum!» *(In Ps.,* 148:12 [PL 37, 1946]).

[85] Documentación de citas en Gronau (véase la n. 53), 40ss.

Justino la respuesta que el primitivo cristianismo consideró definitiva: «Lo que el hombre hace o padece no lo hace o padece por la ley del destino: libremente hace cada cual el bien o el mal» [86]. Pues «Dios ha creado al hombre libre y dueño de sus actos» [87]. Ahí radica para muchos Padres de la Iglesia la dignidad que da al hombre el ser imagen de Dios [88]. El «dios en pequeño» que es el hombre descarga de culpa a su Dios grande y creador: «No, Dios no tiene la culpa de los males presentes: Dios te ha dado una naturaleza libre de ataduras y extrañas esclavitudes. La culpa la tiene tu desacierto al elegir lo peor en lugar de lo mejor» [89]. «La voluntad de cada uno tiene la culpa de la κακία que en él hay: es *lo* κακόν; κακά son también las acciones que de ahí proceden; fuera de eso, nada es para nosotros estrictamente κακόν» [90]. Y Ambrosio: «Intus est adversarius» [91]. Orígenes llega incluso a remontar a su libre decisión original la desigualdad natural de las criaturas espirituales que Dios hubo de crear con las mismísimas oportunidades [92]. Y lo que Orígenes plantea protológicamente, lo transfiere Clemente de Alejandría escatológicamente (al menos de palabra): el alcance de la libertad humana es tal que Dios «quiere que nos salvemos por nosotros mismos» [93]. Así de optimistas son los griegos al querer explicar el destino del hombre y del mundo, tanto en el bien como en el mal, a base de la libertad de la criatura. La fundamentación más honda la da Ireneo: Dios quiere que los hombres cumplan su querer libremente; no quiere que se vean obligados al bien por la fuerza [94]. Pues «para Dios no cuenta la fuerza» [95]. Lo que distingue al hombre del animal es que el hombre obra libremente, no por impulso natural; el honor de ser hombre no debe recibirlo como un niño: debe hacerlo suyo por decisión propia en las experiencias de su vida, de tal modo que «tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum» [96]. Ahora bien, es el ingreso de la Palabra de Dios en nuestra carne lo que abre la escuela donde el *niño* que es el hombre puede

[86] *Apol.*, 2, 7: PG 6, 456. Cf. Metodio de Olimpia, *Conviv. 10 virginum*, 8, 16: PG 18, 168-175. Sobre el tema siguiente puede verse C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philos. chrétienne* (París 1961) 650-691; Gronau, 64-87, y especialmente 82ss.

[87] Teófilo de Alejandría, *Ad Autolycum*, 2, 27: PG 6, 1096. Cf. Taciano, *Or. ad Graecos*, 7: PG 6, 820. Gregorio de Nisa llama a la voluntad humana ἀδέσποτον... καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην *(De opificio hominis*, 4: PG 44, 136; cf. *ibid.*, 16: 184).

[88] Así, por ejemplo, Ireneo, *Adv. Haer.*, 4, 4, 3: PG 7, 983; Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, 4:18: PG 33, 477; cf. también Tertuliano, *Adv. Marc.*, 2, 5s: PL 2, 290ss.

[89] Gregorio de Nisa, *Or. cat. magna*, 5: PG 45, 25; cf. *ibid.*, 30: 47; puede verse también *C. Eunomium*, Is: PG 45, 277.532; *De hom. opif.*, 4: PG 44, 136; *In cantica cant.*, 5: PG 44, 877; *De professione christ.*: PG 46, 248. Cf. I. Kant: «La historia de la *naturaleza* comienza, por tanto, por el bien, puesto que es *obra de Dios;* la historia de la *libertad* comienza por el mal, puesto que es *obra del hombre*» *(Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte;* ed. de Weischedel, VI, 93).

[90] Orígenes, *C. Celsum*, 4, 66: PG 11, 1133; cf. *De princ.*, 2, 9, 2: PG 11, 226.

[91] *Hexaemeron*, 1, 8, 31: PL 14, 151.

[92] *De princ.*, 2, 9, 6: PG 11, 230s.

[93] *Stromata*, 6, 12: PG 9, 317.

[94] *Adv. Haer.*, 4, 37: PG 7, 1099-1104, especialmente 4, 37, 6: 1103.

[95] Βία θεῷ οὐ πρόσεστιν *(ibid.*, 4, 37, 1: 1099). Cf. 4, 39, 3: 1111: «Dios no fuerza a nadie». Puede verse igualmente Basilio, *Quod Deus non...*, 7: PG 31, 345: Θεῷ... οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον..., porque ἀρετὴ... οὐκ ἐξ ἀνάγκης. Y Gregorio de Nisa, *Or. cat. magna*, 7 (PG 45, 32): οὐκ ἀνάγκη τινὶ βιαίᾳ πρὸς τὸ ἑαυτῷ δοκοῦν ὑποζεύξας τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν; cf. *De hom opificio*, 16: PG 44, 184.

[96] *Adv. Haer*, 4, 37, 7: PG 7, 1104.

llegar a ser hombre adulto en libertad [97]. Ir contra esto es ser más irracional que los animales. Es algo que sólo pueden hacer aquellos que «quieren ser iguales a Dios ya antes de hacerse hombres». El orden correcto es el siguiente: «primo quidem homines, tunc demum dii» [98]. La hominización del hombre es cosa de su libertad, de que responsablemente construya su futuro. La apropiación de su identidad creada a imagen de Dios, oportunidad que sólo el hombre tiene, y mucho más la apropiación de la vida divina que se le ofrece como nueva creación, está presuponiendo la libertad. Una libertad que no sea Dios mismo no puede divinizarse sino a través de sí misma. La mediación la proporciona Jesucristo, «quien por su desmesurado amor se ha hecho lo que nosotros somos, para colmarnos *(perficeret)* haciéndonos lo que él mismo es» [99]. La comunidad de destino con Jesucristo aparece en el horizonte de la patrística como *el* argumento cristiano de la teodicea.

También Tertuliano insistió en que Dios respeta la libertad humana, incluso cuando ésta se desvía hacia el mal. Tanto cuenta la libertad para Tertuliano, que llegó a sacar la consecuencia deísta de que una intervención de Dios que preservara al hombre del pecado acabaría con la libertad [100]. Y esto sería así aun cuando la acción de Dios al intervenir fuera adicional y secundaria. No sería así, en cambio, si la intervención de Dios se entiende de modo más moderado: el Dios libre, eterno y trascendente puede orientar constantemente a la libertad creada, que se libera a sí misma, para que sea buena y obre bien y sin pecado (es lo que la teología, siguiendo aquello de la *praedefinitio formalis,* acepta como excepcional en el caso histórico-salvífico fundamental de Jesús y también de María [101]) [102]. A la vista de esta posibilidad especulativa se

[97] *Ibid.,* 4, 38: 1105-1109. Empleando un lenguaje muy plástico, Ireneo nos dice drásticamente que los hombres deberían ser «quasi a mamilla carnis eius enutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei» (4, 38, 1: 1105). Y también: «coinfantiatum est homini Verbum Dei... propter hominis infantiam» (4, 38, 1: 1107). Cf. Tresmontant (véase la n. 86), 657-664.

[98] *Ibid.,* 4, 38, 4: 1109.

[99] *Ibid., 5,* prólogo: 1120.

[100] *Adv. Marcionem,* 2, 7: PL 2, 293: «... Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem... O Dominum futilem... Cur permiserat liberum arbitrium, si intercedit? cur intercedit, si permittit?».

[101] Véase MS III, 434ss.

[102] Esta preservación del pecado por parte de Dios no significaría que el hombre debía ser creado en estado de perfección natural, tal como parece pensar Ireneo *(Adv. Haer.,* 4, 48) o, en nuestros días, Ch. Journet *(Vom Geheimnis des Übels* [Essen 1963] 177); tampoco convertiría en estado permanente algo fuera de lo normal (en el orden actual eso es lo que sería de hecho) y en contra de la naturaleza de las cosas: Journet, 196. Sobre el tema principal, santo Tomás dice por una parte: «Si se da una capacidad libre de elección, es necesario que la criatura *pueda* afirmar o negar la causa de la que depende» *(Sent.,* 2, 23, 1, 1); y también: «Esta naturaleza, que puede pecar y no pecar, es buena» *(Sent.,* 2, 23, 1, 2). Tomás da una respuesta afirmativa a la pregunta «¿Debía permitir Dios la tentación o el pecado del hombre?», aunque los argumentos que emplea, tomados de la perspectiva total, no son muy convincentes. Por otra parte, reconoce que «la criatura sería mejor si respondiera siempre positivamente a Dios» *(De ver.,* 24, 1 ad 16), e incluso «todo el género humano sería mejor si ningún hombre hubiera pecado» *(Sent.,* 1, 46, 1, 3 ad 6); y Dios podría, «mediante su gracia», hacer que el hombre no cometiera pecado respetando su libertad *(S. Th.* I, q. 63, a. 1; cf. *De ver.,* 24, 9; *S. Th.* I-II, q. 79, a. 1). Agustín *(De civ. Dei,* 14, 27: PL 41, 438): «Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque angelus neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse?» (cf. *De agone Christ.,* 11: PL 40, 297). Algunos predicadores deberían tener más cuidado al hacer sus argumentos y apelar a la libertad del hombre que tiene que ser

agudiza el problema de por qué existe el mal moral, el pecado del hombre. Pero, incluso prescindiendo de esa teoría, parece que lo que al definir el mal como privación no se lograba sino negativamente se logra positivamente al remitirlo al mal uso humano de la libertad [103]: descargar a Dios de toda causalidad y de toda culpa en la existencia del mal. Pero aun así sigue siendo verdad que Dios *ha permitido* que haya mal en el mundo. *¿Por qué?* Este concepto de emergencia que es el de permisión era desconocido para los semitas, lo cual explica que el AT no matice y atribuya todo el mal indistintamente a Dios [104]. El concepto de permisión navega entre las dos negaciones siguientes: Dios no quiere que exista el mal (eso iría contra su santidad) ni quiere que no exista (pues entonces no existiría el mal). Dios no impide lo que podría impedir. Es decir, Dios quiere permitir que exista el mal. «Et hoc est bonum» [105].

Resulta así —como vio muy bien Agustín [106]— que el mal, aun siendo contra la voluntad de Dios, no queda al margen de la misma, sino integrado en una voluntad permisiva indirecta. Pero ello vuelve a plantear el problema del porqué. El neoplatónico Plotino piensa que el poder máximo consiste en utilizar el mal para el bien [107]. La patrística no le anda a la zaga en osadía y en énfasis. Para Gregorio de Nisa «es tal la sabiduría de Dios, que puede utilizar incluso el mal para fomentar el bien» [108]. Agustín piensa que Dios —de un modo excesivamente directo y drástico [109]— saca bien del mal: Dios puede «bene

respetada por el mismo Dios (con necesidad hipotética, desde el momento en que ha creado al hombre dotado de libertad). En todo caso, podemos decir que si Dios crea criaturas espirituales, *es preciso* que puedan responder afirmativa y *libremente* a Dios; porque el amor no se puede lograr por coacción. (Bibliografía en Journet, 172, n. 314). N. Berdjajew (en *Östliches Christentum* II, [Munich 1925] 259): «Dios necesita la libertad del hombre, la libertad del mundo». En esto consiste el misterio de su amor (y de todo amor).

[103] Si apelamos a la tentación del demonio, no hacemos sino retrasar la solución del problema: Gronau (véase la n. 53), 92-95.

[104] Además de Is 45,7 (véase la n. 61), cf. Ex 4,21; 7,3 (Rom 9,18); Is 54,16; 6,9s (Jn 12,39); Miq 1,12; Am 3,6; Dt 32,39; Lam 3,27s; Ecl 7,14. En cambio, cf. Ez 33,11 y Sant 1,13. Según E. Schillebeeckx *(Gott in Welt* II, 87.84s), la «permisión» no es sino «un balbuceo infantil» (?) para tratar de expresar «la trascendencia divina por encima del pecado»; cf. *ibíd.,* 90, n. 68: «La permisión divina del pecado, expresada de manera positiva, no es sino amor redentor».

[105] Tomás, *S. Th.* I, q. 19, a. 9 ad 3; cf. *De malo,* 2, 1. Agustín no distingue tanto los matices: «Está bien que no haya solamente cosas buenas, sino también malas» *(Ench.,* 96: PL 40, 276).

[106] *Ench.,* 100 (PL 40, 279): «Nihil fieri *praeter* voluntatem Dei, etiam dum fit *contra* eius voluntatem». *De ordine,* 1, 7, 18 (PL 32, 986): «Nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit». *De corrept. et gratia,* 43 (PL 44, 942): «Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit quae vult». *De praedest. sanct.,* 16 (PL 44, 984): «... ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei non impleatur nisi voluntas Dei». *Ench.,* 95 (PL 40, 276); *De civ. Dei,* 11, 17; 22, 2 (PL 41, 332, 752s). Calvino anula toda diferencia entre el querer directamente y el mero permitir: «¿Por qué otra razón va a permitir algo si no es porque lo quiere así?» *(Institutiones christ. religionis* III, 23, 8). Algo semejante hacen Bayo y los jansenistas (cf. G. Fourure [véase bibliografía], 41-64, y más adelante, la n. 125).

[107] *Enéadas,* 1, 8, 1; 2, 3, 5; 3, 2, 5; 4, 8, 7.

[108] *De infantibus qui praemature abripiuntur* (PG 46, 189).

[109] Tomás explica que el bien nace indirectamente «del» mal: el mal no es la causa, sino únicamente la *occasio* del bien *(Sent.,* 1, 46, 1, 2-4; *S. Th.* I, q. 19, a. 9 ad 1s: «per accidens»). Sobre la opinión de que es bueno que exista el mal (cf. la n. 105): «hoc non recte dicitur», dice Tomás *(S. Th.* I, q. 19, a. 9 ad 1).

utens et malis, de malis bene facere» [110]. «Et in malis operibus nostris Dei bona opera sunt» [111]. Ahora bien: ¿en qué consiste ese bien mayor que Dios «saca» de permitir el mal? [112]. Las respuestas se quedan muy cortas o no pasan de un individualismo moralista. Así, por ejemplo, reconoce el hombre su debilidad y, al ser salvado por la gracia, se hace cargo de la magnitud y del poder de la misma, ama más el bien y, luchando contra el mal, ejercita su obediencia a Dios [113]. Otra respuesta: sólo sobre la pantalla del mal se puede caer en la cuenta de lo que realmente es el bien [114] o, al menos, de lo que son determinadas virtudes como el arrepentimiento, la paciencia durante la persecución, etc. [115]. Así, por ejemplo, el negar al Señor le sirvió a Pedro para ganar en conocimiento y en humildad [116]. Sólo raras veces aparece con claridad la gran teodicea cristológica del NT, como cuando Ireneo escribe que Dios proyectó «primum animalem hominem, videlicet ut a spirituali salvaretur» [117]; o cuando Ambrosio enuncia el tema del *Exultet:* Adán cayó «ut redimeretur a Christo. Felix ruina, quae reparatur in melius» [118]; o cuando Cirilo de Alejandría escribe que «mucho mejor» que la edad en que el primer Adán estaba aún sin culpa es la edad de Cristo, segundo Adán, «quien transforma el género humano con la novedad de la vida en el Espíritu a partir del destino que pesaba sobre él» [119]. Agustín piensa que Dios quiso que la mala voluntad del hombre —al permitirla, muestra Dios «quantum boni sua gratia valeret» [120]—, «en vez de dejar sin objeto su omnipotencia, sirviera para colmarla» [121]. Y León Magno escribe: «Con la gracia inefable de Cristo hemos conseguido mucho más de lo que habíamos perdido por la envidia del demonio», pues «quo praecessit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis» [122].

Los pronunciamientos del *magisterio* que vale la pena citar aquí no aportan nuevos elementos de juicio. Condenan el fatalismo [123] y condenan que las ac-

[110] *Enchiridion,* 100.27: PL 40, 279.245. *Ibíd.,* 104: 281: «ut bene ipse faceret etiam de male faciente». *De agone christ.,* 7: PL 40, 294: «et de bonis et de malis bene facit Deus». *Ep.,* 166:15: PL 33, 727: «multa bona Deum facere etiam de nostris malis et nostris peccatis». *De civ. Dei.,* 14, 27; 22, 1: PL 41, 438.751.

[111] *De musica,* 6, 30: PL 32, 1180.

[112] Tomas *(Sent.,* 2, 29, 1, 3 ad 4): «Deus ex malo semper *maius* bonum *elicit*...». Tomás, *S. Th.* I, q. 2, a. 3 ad 3. Pedro Lombardo *(Sent.,* 2, 1, 82), y también Alejandro de Hales en su comentario a dicho pasaje: «quod non permitteret Deus mala fieri, nisi ex eis bonum eliceret».

[113] Ireneo, *Adv. Haer.,* 3, 20; 4, 37, 7; 39, 1; 5, 3, 1: PG 7, 942-945.1104.1109s. 1128s.

[114] *Ibíd.,* 4, 39, 1: 1110: «Disciplinam autem boni quemadmodum habere potuisset, ignorans quod ei contrarium?». Lactancio, *De ira Dei,* 13: PL 7, 120; *Institutiones div.,* 5, 7: PL 6, 570s. Agustín, *De ordine* I, 18: PL 32, 986; *De civ. Dei,* 11, 18: PL 41, 332.

[115] Agustín, *De civ. Dei,* 18, 5: PL 41, 613; *Sermo,* 301:5s: PL 38, 1382s; *In Joann.,* 1, 14s: PL 35, 1386s. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 22, a. 2 ad 2; 48, 2 ad 3.

[116] Agustín, *Sermo,* 285:3: PL 38, 1294s.

[117] *Adv. Haer.,* 3, 22, 3: PG 7, 958. *Ibíd.,* 3, 20, 1: 942: «Magnanimus igitur fuit Deus deficiente homine, eam, que per Verbum esset, victoriam reddendam ei praevidens».

[118] *In Ps.,* 39:21: PL 14, 1065. Cf. Tomás, muy mesurado: *S. Th.* III, q. 1, a. 3 ad 3.

[119] *De adoratione...,* 17: PG 68, 1076.

[120] *De civ. Dei,* 14, 27: PL 41, 438. *Ibíd.,* 22, 1: 752: Dios, movido por su misericordia, va reuniendo de entre la humanidad pecadora un pueblo numeroso como para llenar el vacío producido por la caída de los ángeles y completar así la cifra «quizá todavía mayor» de los ciudadanos de la ciudad eterna.

[121] *Ench.,* 104: PL 40, 281.

[122] *Sermo,* 73:4: PL 54, 396.

[123] DS 459, contra los priscilianistas.

ciones malas del hombre se atribuyan a Dios del mismo modo que las buenas [124]; condenan también la ecuación pura y simple de sufrimiento = castigo por el pecado [125]. Rechazan asimismo ciertas concepciones según las cuales el mal o el diablo son sustancias o naturalezas originariamente malas [126]; o concepciones que tienen por demoníacas ciertas realidades naturales, como el cuerpo humano y el matrimonio [127].

4. *El Nuevo Testamento: Cosmodicea y antropodicea en Cristo*

La tradición cristiana «cualificada» (los cinco primeros siglos de la literatura cristiana) remite al NT. No podemos ahora tomar nota de todos y cada uno de sus elementos de juicio en punto a teodicea. Lo decisivamente nuevo es lo que Cristo significa. También el NT habla del sufrimiento como castigo de Dios, es cierto (Lc 1,20; Hch 12,22s; 13,10s); pero esta explicación no es una panacea (Lc 13,1-5; Hch 28,1-6): en el ciego de nacimiento de Jn 9 (vv. 1-5; cf. Jn 11,4) debe más bien manifestarse la acción de Dios por medio de aquel que es «la luz del mundo». Se ve también en el sufrimiento su función de prueba y purificación: Rom 5,3ss; Heb 12,1-11; Sant 1,2ss. Finalmente, se mira a la gran compensación: «los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rom 8,18; cf. 2 Cor 4,17; Lc 6,20-26.35; 16,19-26; Mt 5,11ss); pero sería injusto callar que esa esperanza de compensación se sustenta en la conciencia de estar en comunión con Cristo: «sufrir con él para ser glorificados con él» (Rom 8,17; cf. 2 Tim 2,12; Heb 2,9s; Ap 7,13-17; 14,13). También según el NT debe servir el mal para el bien: «A quienes aman a Dios, todo se les convierte en bien» (Rom 8,28; cf. Rom 12,2; 1 Cor 2,9; 5,5). Pero, para entender mejor esta magnífica promesa, hemos de profundizar más.

El acontecimiento Cristo significa para el NT la derrota del poder del mal en el mundo por el poder superior del amor, que es de Dios [128]. Los *sinópticos* sitúan programáticamente al comienzo de la actividad de Jesús el bautismo —cuando el Espíritu de Dios toma posesión de Jesús— y la tentación que Jesús supera como «Hijo del hombre» [129] con la fuerza del Espíritu de Dios (Mc 1,9-13; Mt 3,13-4,11; Lc 3,21s; 4,1-13) [130]: es el momento fundamental de la «corrección» de la tentación del primer Adán, el paralelo de teodicea primitiva, un nuevo comienzo para el asunto de Adán. La misión de Jesús (cf. Mc 1,34.39; 3,11; 6,13) —y la de los apóstoles (Mc 3,14s; 6,7; 16,17; Lc 9,1; Mt 10,8)— tiene por objeto en las curaciones de enfermos echar por tierra a los demonios,

[124] DS 1556 (Trento): «permissive tantum!».
[125] DS 1972, contra Bayo; DS 2470, contra Quesnel.
[126] DS 286.325.457s.797.800.874.1078.1333.
[127] DS 461-464.718.802.1012.
[128] Cf. sobre el tema que sigue L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme antique:* «Dieu vivant» 6 (1946) 15-42. Se trata de un excelente trabajo sobre el NT que, sin embargo, requeriría cierta desmitologización: cf. la visión de conjunto centrada en la caída de Satán, pp. 41s (y la controversia Sertillanges-Bouyer, *ibíd.,* 8 [1948] 131-137, así como en L.-B. Geiger [véase la bibliografía] 281-286).
[129] Es el nombre característico de Jesús en los sinópticos (fuera de ellos sólo aparece en Hch 7,56).
[130] Cf. Mc 1,12, según el cual «el Espíritu le impulsó al desierto», para ser tentado (por lo demás, la palabra ἐκβάλλειν es el término técnico empleado para la expulsión de demonios). El Espíritu de Dios es también el soplo del comienzo de la creación: Gn 1,2; 2,7.

que denotan de muchos modos la constitución pecaminosa del mundo. Lc 1,32 [131] pone esta tarea en relación directa con el destino propio de Jesús. Cuando los fariseos objetan que él expulsa a los «demonios inferiores» por cuenta del jefe de los demonios, Jesús replica asegurando que él expulsa los demonios por medio del Espíritu de Dios: el más fuerte vence al fuerte. Negarse a reconocerlo sería pecar contra el Espíritu Santo (Mc 3,22-30; Mt 12,22-32; Lc 11,14-23), pues eso sería negar de plano la venida del reino de Dios, que no excluye la paciencia de dejar crecer el bien y *el mal* juntos (Mt 13,24-30). Jesús fue a Jerusalén a «hacerse bautizar con un bautismo» que era su muerte: «vio cómo Satán caía del cielo como un rayo» (Lc 12,50; 10,18).

Para Pablo, el mundo sin Cristo está en manos de poderes malignos. Sus divisas se llaman «esclavitud» [132] y «enemistad» [133]. La ira de Dios gravita sobre el mundo y el hombre [134]. «Todos éramos por naturaleza (φύσει) hijos de ira» (Ef 2,3). De esta divisa que llevamos marcada a fuego resulta para Pablo el sentido de las palabras «carne» [135] y «mundo» [136]. La aspiración de la carne es la muerte (Rom 8,6ss); está la carne vendida al pecado (Rom 7,14), que en ella vive (Rom 7,17.20.24). La muerte vino al mundo a raíz del pecado (Rom 5,12. 14). El pecado reina a base de la muerte, reina con la muerte, que es su sueldo (Rom 5,17.21; 6,23). Los hombres son los esclavos del pecado camino de la muerte (Rom 6,16). Estos poderes básicos del mal —pecado y muerte— tienen su διακονία (2 Cor 3,7; Gál 2,17), sus instrumentos y órganos, sus medios y radios de acción. Son poderes sectoriales, tendenciales. Quienes mantienen al mundo esclavizado y enemigo de Dios son los «dominadores de este mundo tenebroso» (Ef 6,12 [137]), «los príncipes de este eón» (1 Cor 2,8 [138]), «los dioses que en realidad no lo son» (Gál 4,8), «los elementos del mundo», τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gál 4,3.9; Col 2,8.20). A estos poderes de la naturaleza «estábamos nosotros esclavizados cuando todavía éramos menores de edad» (Gál 4,3), como los paganos de entonces (y de todos los tiempos). Esclavizados a divinidades astrales, a una fe en destinos astrológicos (cf. Gál 4,10). E Israel, que había sido liberado por su Dios y Creador de los poderes naturales del mundo [139], cayó voluntariamente en una nueva esclavitud: la esclavitud de la ley [140]. Cristo nos ha liberado de estas redes que esclavizan y que ponen al hombre en contradicción con Dios y consigo mismo (Gál 4,1-11; Col 2,8-23). Entonces se puso de manifiesto lo despreciable de esos poderes elementales que nos escla-

[131] Al recibir la noticia de que Herodes trata de matarle, dice Jesús: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y el tercer día tendré terminada mi obra».

[132] Δοῦλος y derivados: Rom 6,6.16-20 (siete veces); 8,15.21; Gál 4,3.8s.24s; 5,1.

[133] Ἔχθρα, etc.: Rom 5,10; 8,7; 1 Cor 15,26; Col 1,21; Ef 2,14.16.

[134] Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; Col 3,6; Ef 5,6.

[135] Rom 7,15-25; Gál 5,19; Ef 2,3; Col 2,18.23.

[136] 1 Cor 1,20; 3,19; 6,2; 11,32.

[137] En el mismo pasaje: «Los principados, las potestades..., los espíritus del mal, que están en las alturas». Col 1,13: «el poder de las tinieblas».

[138] Cf. también, sin distinguir con precisión si son buenos o malos: Rom 8,38s; 1 Cor 15,24; Col 1,16; 2,10.15; Ef 1,21; 3,10; 1 Pe 3,22. En singular, en 1 Cor 2,12: «el espíritu del mundo»; Ef 2,2: «el príncipe del imperio del aire: el espíritu que actúa ahora en los rebeldes», y en 2 Cor 4,4: «el dios de este eón». Cf. el «Señor del mundo»: Jn 12,31; 14,30; 16,11.

[139] Cf. Dt 4,19; 32,8s, etc. Véase MS II, 375. Más detalles sobre la concepción de los ángeles de las naciones pueden encontrarse en G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (Berlín 1963) 173s.

[140] Gál 3s; Rom 2s; 4,15; 5,21; 7,8, etc. Cf. Gál 3,19; Hch 7,35.38.53; Heb 2,2.5: la ley vino únicamente por medio de «ángeles», o sea, de seres de categoría inferior.

vizaban (Gál 4,9). «Cristo nos ha liberado para la libertad» (Gál 5,1; cf. v. 13). Cristo ha acabado con la enemistad (Ef 2,14), nos ha salvado de la cólera (Rom 5,9; 1 Tes 1,10), ha aniquilado la muerte (1 Cor 15,26). «Dios envió a su propio Hijo en una condición como la nuestra pecadora, para el asunto del pecado y en su carne mortal sentenció contra el pecado» (Rom 8,3). Cristo «abolió en su carne la ley de los minuciosos preceptos (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν)» (Ef 2,15). Pablo refuerza sus afirmaciones con frases muy atrevidas: «A quien no conocía pecado, lo cargó (Dios Padre) con el pecado por nosotros» (2 Cor 5,21). «Cristo nos rescató de la maldición de la ley haciéndose por nosotros un maldito» (Gál 3,13). Con la muerte de Jesús en cruz [141], Dios «desarmó a los principados y potestades y los exhibió públicamente en su cortejo triunfal» (Col 2,15). Pero ellos (y esto es lo más significativo de la mirada al contexto histórico-salvífico), aquellos poderes del mundo que reciben el nombre de «príncipes de este mundo», no reconocieron el misterio salvador de Dios, «pues de haberlo conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8).

En el evangelio y en las cartas de Juan aparecen los poderes de la luz y de las tinieblas como polos contrarios de un drama cósmico y humano. La luz dispersa a las tinieblas en el curso de una lucha a muerte, y esa situación de lucha persiste para aquellos que van tras la luz [142]. Un abismo se abre entre Cristo, su gozo y su paz de un lado, y todo lo que es «mundo» del otro [143], hasta llegar al juicio que lo incluye todo: «Todo el mundo yace en el mal» (1 Jn 5,19). Pero el mundo no está perdido sin esperanza ni remedio: la luz ha sido enviada al mundo «no para juzgarle (y condenarlo), sino para salvarlo», pues «Dios ha amado tanto al mundo, que le ha entregado a su Hijo único» (Jn 3,16s) como «salvador del mundo» (Jn 4,42; 1 Jn 4,14). Y todo eso se cumple: «Ahora es el juicio de este mundo, ahora será derrocado el príncipe de este mundo, y cuando yo sea levantado de la tierra, lo atraeré todo hacia mí» (Jn 12,31s; cf. 14, 30). Lo mismo que en los sinópticos y en Pablo, asistimos a una lucha decisiva, en la que Cristo vence al «mundo»: «Quien está en vosotros es superior a quien está en el mundo» (1 Jn 4,4 [144]). Y con Cristo vence quien cree en él (1 Jn 4,15ss; 5,1-13).

El marco histórico en el cual el problema del bien y del mal pasa a verse dentro de la teodicea del NT como cosmodicea y antropodicea por Cristo fue trazado sobre todo por Pablo. Los evangelios en conjunto le secundan. La «perspectiva dualista de la idea bíblica de creación» [145] es todo menos un dualismo metafísico, rechazado siempre por el cristianismo en su lucha contra los gnosticismos de todo tipo, incluso cuando echó mano de la mitología gnóstica y la interpretó cristológicamente [146]. Esa perspectiva dualista es expresión de un antagonismo histórico-salvífico, que alguien calificó acertadamente de «dualismo histórico» [147]. El problema es su «porqué».

[141] Cf. Col 2,14; también Gál 3,13, interpretado a la luz de Dt 21,23: «Maldito el que pende del madero». Cf. también Col 1,14-20; 2,10; Rom 8,38s.

[142] Jn 1,5; 8,12; 12,35.46; 1 Jn 1,5; 2,9.11. Cf. también otros pasajes del NT: Rom 13,12; 1 Tes 5,4s; 2 Cor 6,14; Col 1,12s; Ef 5,8-13; 6,12; 1 Pe 2,9. El segundo dualismo de Juan, además del de φῶς-σκοτία, es ἀλήθεια-ψεῦδος; cf. Jn 8,31-59; 1 Jn 1,6; 2,21s.27; 4,6.

[143] Jn 1,10; 14,17.27; 15,18s; 16,8.20.33; 17,9.14ss.25; 18,36; 1 Jn 2,15ss; 4,3ss; 5,4.

[144] Cf. *ibíd.*, v. 6: espíritu de la verdad-espíritu del error; v. 3: espíritu del anticristo.

[145] R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung* (Gotinga 1958) 186; cf. L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (Friburgo de Br. 1963) 19.

[146] R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tubinga ^{5}1965) 175-186.

[147] L. Bouyer (véase la n. 128), 31.

Cristo, que murió por todos para que todos vivan (2 Cor 5,15), vino a ser, por el sacrificio expiatorio de su sangre (Rom 3,25), el «Siervo de Dios» de la alianza nueva y eterna, cumpliendo la visión del Déutero-Isaías [148] con un realismo cruel (y en el banquete sacrificial «incruento» de la eucaristía [149]). El es *el* «macho cabrío» que lleva sobre sí todas las iniquidades (Lv 16,22); y al igual que las ofrendas propiciatorias por los pecados eran quemadas fuera del campamento, «Jesús padeció también fuera del campamento para santificar al pueblo con su sangre» (Heb 13,11s), pues «era preciso que aquel por quien es todo y para quien es todo llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación» (Heb 2,10; cf. 5,9; 12,2). Entonces se produjo «de una vez para siempre» «el cumplimiento de los tiempos» (Heb 10,26). En Cristo tenemos definitiva y universalmente (cf. Ef 1,3ss) la bendición que Dios había prometido a Abrahán y a todas las familias de la tierra. Se ha levantado la maldición que pesaba en todo el ámbito de la historia (Gn 12,1-3) [150]. Por más que sea aún mucho lo que pudiera decirse sobre el cumplimiento de toda la promesa del AT en el Mesías Jesús [151], añadamos nada más que Jesús recapitula todo el destino adámico del hombre y del mundo: «Todo lo que Cristo vive —tentación, cruz, muerte, resurrección— lo vive porque la humanidad entera se encuentra en la situación descrita por Gn 1-3, y porque esa situación es antinatural» [152]. La carta a los Hebreos destaca que el destino de Jesús es común con nuestro destino humano [153] y engarza así toda la economía de la redención: «Así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así también participó él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, esto es, al diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud» (Heb 2,14s; cf. 2 Tim 1,10; Rom 4,25; 1 Cor 15,26.54-57). *Por eso* Jesús «tuvo que» (con Lc 24,26) asumir la forma de siervo (Flp 2,7), la carne de pecado (Rom 8,3) hasta «la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8).

¿Estamos integrando todos los testimonios bíblicos cuando afirmamos que eso ocurrió como simple consecuencia de la situación del mundo creada por el pecado del hombre? En función de la constitución fundamental del mundo, caído por el pecado en el sufrimiento y en la muerte, viene a añadirse la situación histórica concreta, política, religiosa, etc., de la vida y de la obra de Jesús, en Palestina, en tiempos de Augusto. El entramado básico de la historia de la salvación podemos seguirlo a base de este teologúmeno: si el estado paradisíaco del hombre hubiera (sido y) seguido siendo realidad, las estructuras y funciones de la vida natural del hombre, incluido su desarrollo histórico y cultural, habrían sido la expresión inmediata de su relación con Dios, de su participación en la vida de Dios. Habrían sido *sacramentum naturale* en el sentido más pleno del término. Concepción y nacimiento habrían comunicado a la vez la vida humana y la vida divina. La necesidad de un sacramento de regeneración es la consecuencia de la distancia entre creación y alianza, entre naturaleza y gracia a raíz del pecado [154]. El mundo *sano* sería ya por eso mismo el mundo *santo*.

[148] Véase *supra,* pp. 992s. Cf. Mt 8,17; 12,18-21; Hch 8,32-35; Rom 4,25; Heb 7, 21; 1 Pe 2,22-25. Puede verse además Lc 2,32 con Is 42,6; 49,6; 46,13. Mt 20,28; 26,28 con Is 53,11s. Lc 22,37 con Is 53,1.9.

[149] Cf. en los relatos de la Cena el ὑπὲρ ὑμῶν (Lc 22,19s; 1 Cor 11,24) o el περὶ/ὑπὲρ πολλῶν (Mt 26,28; Mc 14,24) y las reminiscencias de Jr 31,31-34 y Ex 24,8.

[150] Cf. N. Lohfink (véase la n. 25), 95-99.

[151] Véase *supra,* cap. III.

[152] G. Wingren, *Schöpfung und Gesetz* (Gotinga 1960) 114, n. 59.

[153] Véase Heb 2,14-18; 4,14ss; 5,7-10!

[154] Cf. G. Muschalek, en MS II, 457-465.

Los aspectos luminosos de la vida del hombre (no habría más que aspectos luminosos), con todo lo que tienen de gozo y felicidad, serían el signo y el efecto claro y poderoso de la bondad del Dios trino. La gracia sería la *gloria* de la naturaleza. La salvación sería *directa*. Pero las funciones básicas de la relación radical del mundo con Dios están trastrocadas en el estado del mundo después del pecado. Las fuerzas de la naturaleza y de la historia, usadas y «abusadas» por el pecado, han quedado privadas de su transparencia salvífica. Han venido a ser potencias no divinas neutrales, incluso tendencialmente malas y antidivinas. Lo natural inmediato ha quedado afectado. Por el pecado ha quedado pervertido desde el principio y es algo desde entonces cada vez más pervertible. La *nueva* salvación sólo puede producirse en el ámbito y por medio de los órganos de eso mismo que es contrario a la primera realidad gozosa y feliz: la nueva salvación sólo puede producirse en la muerte y en el sufrimiento, por la muerte y por el sufrimiento. Por la aceptación y superación libres de la muerte y del sufrimiento. Sólo la libertad de esa aceptación vencedora de los antagonistas del bien inicial puede crear una nueva transparencia: es la nueva sacramentalidad indirecta de la salvación. Los factores de desgracia de la existencia, y sólo ellos, esos factores que no se buscan ni se aceptan por sí mismos, pueden ser los claros indicativos de una voluntad de gracia («transignificación»). Esto es lo que ocurrió cuando Jesús, «en lugar del gozo que se le ofrecía, cargó con la cruz» (Heb 12,2), cuando afrontó su destino sufriente y mortal dejando bien en claro que lo hacía libremente (cf. Mt 26,52ss; Lc 9,51; Jn 10,17s; 11,7-10; 18,6ss). El poder redentor no puede ya lograr sus efectos más que a través de lo antagónico de la existencia desgraciada («transfinalización»). Esto es así porque Cristo, con una potencia infinita, se metió dentro de aquellos factores de desgracia sin perder su divinidad: se hace maldición, pecado, muerte; y al hacerse maldición, pecado y muerte, salva de la maldición, del pecado y de la muerte. El estatuto de la redención del pecado es el estatuto de la salvación *indirecta* [155]. (¿No es, según eso, el cristianismo la religión de la grande o de la pequeña «oposición», siempre renovada, de un bien entendido *nos autem contra?*). La gracia es la *cruz* de la naturaleza.

Siguiendo en gran parte a K. Rahner, J. Terán Dutari [156] da una interpretación teológica de este *topos*. Las formas básicas que puede adoptar la crucifixión del hombre son la muerte y —como comienzo y preparación suya— la pasión; ambas «consisten esencialmente en que lo que viene dado por la naturaleza, o lo que se le añade desde fuera, se coloca fuera del alcance de la disponibilidad total de la persona» (289). «La gracia infralapsaria afecta tan íntimamente a la constitución básica de la naturaleza que a su principio de crucifixión se le abre un camino mucho más que expedito; le da la paradójica propiedad de ser principio de vida y de transfiguración»: «la muerte y la pasión, crucifixión de la naturaleza, son elevadas por la gracia a crucifixión redentora»; «la

[155] Los «rectos caminos del Señor» (Hch 13,10 siguiendo a Os 14,9) son senderos indirectos a la vez que santos y necesarios desde el punto de vista histórico-salvífico. En esto consiste ese «camino nuevo y vivificantes»: a través de la carne de Jesús (Heb 10,20). El maestro Eckhart lo llama «camino silvestre de la divinidad», según A. Auer, *Leidenstheologie des Mittelalters* (Salzburgo 1947) 56. En nuestros días lo expresaríamos con el refrán castellano que ha puesto Paul Claudel en la primera página de su obra *El zapato de raso:* «Dios escribe derecho con líneas torcidas».

[156] Sobre la visión teológica de la gracia como cruz de la naturaleza: ZKTh 88 (1966) 283-314. Cf. también W. Kern: GuL 32 (1959) 58s, y LThK X (1965) 434s. Sobre el tema de la estructura de cruz que tiene la gracia en el AT, cf. E. Przywara, *Alter und Neuer Bund* (Viena 1965): «El 'escándalo de Dios y la cruz'... es la esencia de la *analogia fidei* entre el Antiguo y el Nuevo Testamento» (531).

gracia misma radicaliza estas... formas naturales de crucifixión y las convierte en forma privilegiada de gracia» (291). Al problema de «cómo puede la gracia, siendo como es una magnitud que tiende a la transfiguración, producir infralapsariamente la radicalización de las fuerzas contrarias a la transfiguración» (293), responde T. D.: 1) Al ser la gracia, sobrenatural como es, gracia que transfigura, *puede* ser gracia que crucifica (es decir, que radicaliza la situación humana de crucifixión): en y por esa crucifixión es culminación, despojo de la naturaleza misma. 2) La gracia *debe* presentarse como cruz si Dios quiere lograr la salvación de la humanidad como humanidad pecadora, en contra del sufrimiento y de la muerte como expresión y culminación del pecado: «debe tomar la misma forma que al pecado le sirve para encarnarse, si quiere alcanzar la forma de gracia victoriosa del pecador en la familia pecadora y redimida de Adán y de Jesucristo» (300). Su concreción última la hallan estos enunciados sobre la cruz como sacramento de la gracia en el Cristo crucificado y resucitado, quien es la culminación intrínseca y, sin embargo, gratuita de la familia de Adán. La Iglesia con sus sacramentos es el ámbito activo de la presencia permanente de Jesucristo y de la conexión de todo destino cristiano con el destino de Jesucristo. En resumen: «Una intervención interna de la gracia crucifica a la naturaleza, aunque sin destruirla, en una situación radicalizada de muerte. Pero esa crucifixión es a la vez la culminación de la naturaleza: es una forma sacramental de la victoria de Dios, tal que en ella Dios se abre y se entrega a la persona humana» (312). «La cruz es el imponente signo del misterio que es Dios en el hombre» (314).

Se impone echar en este momento un rápido vistazo retrospectivo a la tradición cristiana primitiva. Ahora adquiere todo su relieve la frase de Agustín: «Matado por la muerte, mató a la muerte» [157]. Esto es «lo nuevo»: que al morir Dios en la carne, comunicó a la carne su vida [158]. La liturgia pascual de la Iglesia alaba al Dios que salva por el madero de la cruz: «ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret; et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur», y «mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit» *(Prefacio de la Cruz);* «dux vitae mortuus regnat vivus» *(Himno).* Drásticamente escenificaron los misterios medievales cómo los poderes del inframundo fracasaron en el momento preciso en que creyeron haber triunfado del crucificado, cuando el tonto del diablo —él, tan astuto...— y la voraz muerte se aferraron mortal-

[157] *In Ioannis Evang.,* 12, 10s: PL 35, 1489: «Descendit enim et mortuus est, et ipse morte sua liberavit nos a morte: *morte occisus, mortem occidit...* Mortem suscepit, et mortem suspendit in cruce; et de ipsa morte liberantur mortales».

[158] *Sermo,* 350:1: PL 39, 1533: «Ille enim, qui venit per crucis irrisionem carnis perimere corruptionem et vetustatem vinculi mortis nostrae suae mortis novitate dissolvere, mandato novo fecit hominem novum. Res enim vetus erat, ut homo moreretur. Quod ne semper valeret in homine, res nova facta est, ut Deus moreretur. Sed quia in carne mortuus est, non in divinitate, per sempiternam vitam divinitatis non permisit esse sempiternum interitum carnis». Cf. *Confess.,* 4, 12, 19: «Et descendit huc (al reino de los muertos) ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae». *Sermo ined.* (edición de Morin, 21, 1): El diablo se alegró cuando consiguió llevar a la muerte al primer hombre gracias a su dominio de la tentación; pero, al matar al último hombre, hasta ese mismo primer hombre se libró de sus anillos. Ambrosio, *De excessu...,* 2, 46: PL 16, 1385: «Mors eius vita est omnium... immortalitatem mors sola quaesivit, atque ipsa se mors redemit». El mismo autor, en *De fuga saeculi,* 7, 44: PL 14, 618: «Suscepit Jesus carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret; et factus est pro nobis maledictum, ut benedictio absorberet maledictionem, integritas peccatum, indulgentia sententiam, vita mortem». Jerónimo, *Ep.,* 75:1: PL 22, 686: «Ideoque et mortuus est, ut mors illius morte moreretur». Y Heb 2,14, etc.; cf. *supra,* pp. 1005s.

mente a este botín, a este apetitoso bocado (cf. 1 Cor 2,8; Col 2,14s: *supra*, p. 1003). La base de estas representaciones son antiguas teologías patrísticas de la redención [159].

La *tentación de Jesús* [160] descubre también su dimensión histórico-salvífica. Satanás propone a Cristo que establezca *inmediatamente* su señorío. Aceptarlo quiere decir no tener en cuenta el pecado ni el trastrueque por él operado, cuyo exponente son el sufrimiento y la muerte; quiere decir considerar una minucia el paso del estado de gracia al de desgracia, hacer el juego a los poderes contrarios a Dios y contrarios al mundo tal como es ahora. Cristo lo rechaza como la tentación antidivina que echaría a perder su misión. Y con la misma rudeza rechaza a Pedro cuando éste pretende apartarle de su destino sufriente (cf. Mt 4,10 con 16,23 [161]). Ningún humanismo, ni un humanismo marxista ni una fe evolucionista pretendidamente aideológica, puede producir el paraíso sobre la tierra. Es claro que no basta la receta de «pan y circo»: cf. Lc 4,3.9 (el relato lucano de la tentación incluye una cierta tendencia antirromana) [162]. En el *Sueño de un hombre ridículo* ironizó Dostoievski sobre la ilusión que supone tratar a la ligera el pecado del mundo. No existe otro paraíso que el «paraíso de la cruz» (Paul Claudel).

La necesidad de la redención la hemos tratado hasta ahora partiendo del *mundo* y de su historia de salvación y condenación, supuesto el pecado de Adán: Cristo cumple la (teodicea como) *cosmo*dicea porque carga sobre sí, como destino propio, el destino pecador del hombre y del mundo. Vistas las cosas desde *Dios*, sin contar con el pecado del hombre, sigue en pie el problema de por qué Dios permitió el pecado y toda la situación subsiguiente del hombre y del mundo. Este «por qué» abarca todo el destino del mundo y del hombre, en cuya libertad llega al colmo de problematicidad. La respuesta es la siguiente: Cristo cumple la (teodicea como) *antropo*dicea porque abre al hombre a la novedad del amor perdonador y redentor de Dios y a la oportunidad de participar del mismo.

Rom 3,23 asienta de modo contundente que todos han pecado y que sólo por la gracia de Dios son justificados al haber sido rescatados por Jesucristo. Rom 11,32 explica eso mismo hablando de la intencionalidad de Dios al permitir el pecado: «Dios hizo que todos los hombres cayeran en rebeldía, para usar

[159] Cf. J. Rivière: DTC XIII (1937) 1939ss, con bibliografía.

[160] E. Fascher, *Jesus und der Satan. Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Halle 1949); G. Baumbach (véase la n. 139), 27-32.106-111.169-177. Para Baumbach, en el mismo Mc está «claro que en el acontecimiento de la tentación se inicia el cambio decisivo del antiguo al nuevo eón» (32); de acuerdo con otros exegetas (como E. Klostermann, J. Schniewind, C. K. Barret), ve en Mc 1,13 una alusión al relato del paraíso; cf. ApMos 7-11.17ss.24; VitAd 33-39: Jesús se presenta como el segundo Adán (31).

[161] «En el Evangelio de Marcos, no es Satán el que origina los sufrimientos de Jesús, sino el que trata de impedir que Jesús vaya a la pasión» (Baumbach, 50), en contra de Lc 22,3.53. «La satanología... apunta en sentido estrictamente funcional hacia la mesianología»; pero por esa misma razón, Baumbach no debería decir que no tiene relación «con la cosmología ni con la antropología» *(ibid.)*. «Lucas ve... a Satán queriendo dar a Jesús inmediatamente lo que, según el plan salvífico de Dios, no deberá recibir sino después de que haya tenido lugar una serie determinada de hechos necesarios (cf. 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 21,9; 22,37; 24,7.26.44; Hch 1,16; 3,21; 17,3): el cumplimiento de ese dominio sobre el universo que se le ha prometido en el bautismo (3,22) citando las palabras del Sal 2» *(ibid.,* 171). Aquí se nos presenta «el dualismo apocalíptico entre el reino de Dios y el mundo en una forma cristianizada», aunque hay que tener en cuenta que la «entrega de poderes» de Lc 4,6 suprime la posibilidad de cualquier tipo de dualismo metafísico originario *(ibid.,* 175).

[162] G. Baumbach (véase la n. 139) 174s.

con todos ellos de misericordia». Revelación del amor misericordioso de Dios: ¿es ése el sentido misterioso más hondo de la cruz de Cristo [163] y de la cruz del mundo? No se puede decir: «¡qué justa es la misericordia divina!» [164]. El problema es: ¡qué misericordiosa es la justicia divina, que «manifiesta su omnipotencia ante todo perdonando y teniendo misericordia!» [165]. El desprecio culpable de un hombre, su traición al amor de otro, puede convertirse en el presupuesto que hace posible (negativamente) que el amor del ofendido y traicionado se conserve, se transforme y supere sus propias realizaciones anteriores; que el mismo ofendido y traicionado perdone la crisis o la catástrofe, la supere y la redima, y llegue así a hacer posible una *novedad* desconocida *de amor,* con una intimidad absoluta y con un poder que llega a su colmo en la impotencia... Esto puede ayudar a entenderlo la experiencia de la convivencia humana. Este es el colmo de su sabiduría: tomar parte, imbécil y débilmente, en la imbecilidad de Dios, más sabia que todo el ingenio humano, y en la debilidad de Dios, más fuerte que toda la fuerza humana (cf. 1 Cor 1,17-31; 2 Cor 12,9). Lo que logra este tipo de amor superior pasa a ser forma de vida y hondura de existencia para siempre: «El sufrimiento pasa; el haber sufrido, no» (Léon Bloy). Jesús lleva sus estigmas para siempre. También las heridas del espíritu dejan cicatrices gloriosas [166]. Max Frisch, no sospechoso de hacer apologética, en su novela *Stiller* [167] llama «a quienes infantilmente se revuelven contra el dolor» a la verdadera razón del corazón. Entendiéndolo en este contexto, es acertado decir con Nietzsche [168] que «'no resistáis al mal' son las palabras más hondas del evangelio y hasta cierto punto su clave». «Hermanos, no os echéis para atrás ante el pecado de los hombres, amad al hombre incluso en su pecado, pues ésta es la imagen del amor divino y lo supremo del amor» [169]: la exhortación del *staretz* Zosima se cumplió en Jesucristo. Su amor es el amor que va tras los pecadores y se mezcla con los descreídos y prostitutas: Lc 5,30ss; 7,34.36-50; 15,1-10; 23,43; Mt 18,22; Jn 12,32. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32, que debiera ser *el* texto evangélico para el esquema de la «permisión» en teodicea) está indicando como ningún otro texto que al culpable se le abre un amor mayor [170]. La tierra de los hombres se convierte, en Cristo, en «un fenómeno de misericordia» [171]. En este punto crítico resumen ciertas palabras bíblicas fundamentales —las «súmulas» del evangelio de Dios— el acontecimiento

[163] Sobre la necesidad de la cruz: J. Rivière, *Rédemption:* DTC XIII, especialmente 1965-1981; J. Terán Dutari (véase la n. 156) 303s, n. 20.

[164] Anselmo de Canterbury (el teórico de la doctrina de la satisfacción), *Cur Deus homo,* 2,20; cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 46, a. 1 ad 3.

[165] Oración de la misa del domingo décimo después de Pentecostés.

[166] Contra Hegel, para quien (quizá de acuerdo con su sistema) «las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices» *(Phänomenologie des Geistes:* WW II [1832] 505).

[167] (Francfort/M. 1965) 320. Cf. L. Bloy: «El hombre tiene algunos rincones en su pobre corazón que todavía no existen; tiene que entrar en ellos el dolor para que empiecen a existir» (carta a G. Landrey del 25 de abril de 1883: «Dieu vivant» 21 [1958] 127); «... que en este mundo lo único sobrenatural es esto (el dolor). Todas las demás cosas son humanas» (carta a Barbey d'Aurevilly del 11 de diciembre de 1873, en A. Béguin, *Léon Bloy* [París 1943] 36). Puede verse además: F. Heer-G. Szczesny, *Glaube und Unglaube. Ein Briefwechsel* (Munich ²1962), en especial la segunda parte, por ejemplo, 131s.

[168] *Der Antichrist,* 29. Cf. sobre la praxis de Jesús: *ibíd.,* 35.

[169] Dostoievski (véase la n. 2) 643.

[170] Se encuentra un «paralelo» indio en el círculo de leyendas en torno a Vishnú (en G. Mensching, *Die Idee der Sünde,* Leipzig 1931, 51ss); pero falta precisamente el elemento fundamental: la superioridad del nuevo amor.

[171] P. Terrier, en otro contexto, en «Nova et vetera» (1929) 232.

Cristo: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros, siendo nosotros todavía pecadores», «impíos» (Rom 5,8.6; y Jn 3,16; 1 Jn 3,16; 4,9s). «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). «¿Significa esto —adelanta Pablo, anticipándose a una conclusión pobre de esta dialéctica de pecado y gracia— que debemos seguir en el pecado para que la gracia sea todavía mayor? ¡Nada de eso!» (Rom 6,1; cf. 3,5.8; 6,15). Lo que tenemos que hacer es seguir el ejemplo que nos ha dejado Cristo (1 Pe 2,21). «Siendo todos *uno* en Cristo Jesús» (Gál 3,28), debemos «salir hacia él, fuera del campamento (¿el *ghetto* tranquilo cercado de calma?) cargando con su oprobio» (Heb 13,13). Estar con Cristo es acompañarle en la persecución, en el sufrimiento y en la cruz [172]. Como Pascal, que amaba la pobreza porque Cristo la había amado [173]. El mundo no encuentra la salvación «sin nosotros» (Heb 11,40). Al igual que Pablo, nosotros tenemos que completar en nuestra carne lo que falta aún a los sufrimientos de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia (Col 1,24). Para eso «llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús...; aunque vivimos, nos vemos continuamente expuestos a la muerte por causa de Jesús» (2 Cor 4,10s). «Portio nostra mors Christi est» [174]. Lo que el cristiano lleva de sufrimiento con Cristo tiene su sentido cumbre en la permanente, extensiva y eficaz actualización del amor de Jesús por los hombres (por ejemplo, 1 Jn 3,16; 4,11). Tanto para Cristo como para el cristiano, ahí está la respuesta a la pregunta de Heinrich Seuse (en el *Tratado de la santa pobreza):* «¿Por qué trata Dios tan mal a sus amigos en el mundo?». Al entregarse al *Otro* se llega, sin buscarlo, a la verdadera «personalidad»: quien pierde su vida, la encontrará (Mc 8,35; Mt 10,39). Es la dialéctica del grano de trigo (Jn 12,24s). El fin del sufrimiento con Jesús es la vida, la resurrección, la gloria con Cristo (por ejemplo, 2 Cor 4,10s). Esta es la respuesta de Cristo a la pregunta que Job plantea a Dios: «¿Qué supone el hombre para ti para que te ocupes tanto de él?» (Job 7,17; cf. Heb 2,6ss). «Nada ha cambiado, y todo ha cambiado» [175]: estas palabras podrían figurar al frente del decisivo poder interno de transformación del amor redentor de Dios en Jesucristo. Pero en virtud de este cambio, algunas, muchas cosas, van a cambiar externamente... Con el amor, la eternidad se hace tiempo: es la cristiana (no la origenista) ἀποκατάστασις πάντων (Hch 3,21).

Hacer teodicea cristiana significa (y esto es lo que hemos intentado) comentar lo que profesa el canto pascual de la Iglesia: «O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est. O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» [176]. La justificación de Dios es la justificación del

[172] Mt 5,11s; 10,16-42; Mc 8,34; Lc 9,23s; 14,26s; Jn 15,18-21; Rom 6,2-12; 8,29; 2 Cor 6,3-10; Gál 5,24; 6,14.17; Flp 1,29s; 3,10s; los Hechos de los Apóstoles reflejan continuamente esta idea: 5,41s; 8,1; 9,16; 13,50; 14,4ss.18, etc.

[173] *Pensées,* edición de Brunschvicg (1961) núm. 550. Cf. «Le Mystère de Jésus»: *ibíd.,* núm. 553; en ese capítulo se lee: «Jesús permanecerá en agonía hasta que el mundo finalice; es preciso no dormirse durante ese tiempo». Y: «Oración para pedir a Dios la aceptación de las enfermedades» *(ibíd.,* 56-67).

[174] Agustín, *Ep.* II, 94:5: PL 33, 349.

[175] P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (Friburgo de Br. 1967) 403. En 1899, León XIII atacaba el «americanismo» en defensa de las «virtudes pasivas» (DS 3343s): ¿pueden verse en ellas los motivos y correctivos individuales específicamente cristianos dentro del mecanismo colectivo de la actividad que le corresponde al hombre en la creación de Dios?

[176] El texto del *Exsultet,* aunque en realidad es más antiguo, se encuentra por primera vez en documentos del siglo VII. Cf. Ambrosio, *supra,* p. 1001, y MS II, 403, n. 110, así como Ireneo: *supra,* p. 998.

mundo que tuvo lugar de una vez por todas y que sigue teniendo lugar por el hombre nuevo en Jesucristo: por el hombre nuevo que es Jesucristo y por el hombre nuevo que nosotros somos y *vamos siendo*. ¿Se cede así la palabra a un regocijado optimismo? Preguntar esto es volver a la «problemática extrabíblica» del comienzo (que no estaba tampoco «al margen de Cristo»). El antagonismo existencial bien-mal, y en el plano de la reflexión el antagonismo optimismo-pesimismo, es siempre para el cristiano y para el hombre cuestión de decisión: más que un problema teórico, es un problema, un reto de la praxis. Partiendo de la pura experiencia, junto al moderado *optimismus finalis* que proclaman los manuales [177], estaría del todo justificado un *pessimismus vialis,* como legítima posibilidad cristiana y humana de entender al mundo y al hombre. El Antiguo y el Nuevo Testamento lo atestiguan [178]. Por definitiva que sea la validez de la teodicea sacada de la Escritura, que en Jesucristo y en su destino se cumple para nosotros a modo de promesa, cuando el cristiano recurre a su experiencia mundana con el fin de asegurar y descargar a la vez provisionalmente su conciencia amenazada de creyente, se encuentra siempre más en primer plano con las reflexiones filosóficas (populares o especializadas), que ayudan más o menos y que hay que aplicar con la consiguiente cautela y gratitud, como hizo a menudo la tradición cristiana: que el mundo, lo no divino, *ha de ser* por naturaleza finito, incompleto, opaco y turbio, dolorosamente negativo, ya que un mundo absolutamente perfecto e incluso un mundo relativamente óptimo es una utopía, no sólo de hecho, sino por principio: es un mundo que no es mundo; que el dolor físico orgánico, como señal del peligro, y la lucha por la existencia en la naturaleza, como motor de la conservación autorregulada y del desarrollo de la vida, tienen también una función positiva; que todos los logros culturales del hombre, su inventiva y su constancia en el trabajo, dependen del grado de insatisfacción dolorosa por un mundo que ha de ser domeñado y liberado con perspectivas inauditas; e incluso quizá (¿o esto es sólo cosa de cabezas huecas y corazones ligeros?) que en este nuestro mundo hay más de bello y bueno que de feo y malo. De todos modos y en fin de cuentas, cuando Dostoievski pregunta por el sentido del sufrimiento de los niños y de los inocentes (si es que los hay), la única respuesta es creer en la vida nueva, definitiva y perdurable con Jesucristo, que «recoge» y supera este más acá desgraciado. Sin escatología no hay teodicea que valga. Ahora bien, la escatología absoluta del Dios de Jesucristo no excluye la escatología relativa que han de llevar adelante los hombres que son cristianos. Lejos de excluirla, la incluye. La escatología (absoluta) de la fe como escatología (relativa) de la acción: «escatopraxis» en nuestro mundo. *Debemos* considerar el mundo y la vida mejores de lo que parecen o de lo que son, *haciendo* realidad eso de que estamos convencidos. En esto, más que en ninguna otra cosa, se impone la idea de que la verdad está *in fieri,* en la acción libre del hombre. La respuesta de aquellos que, como Jesucristo, quisieron estar a favor de los hombres fue siempre ponerse activamente en contra de todo mal de alma y cuerpo. Una respuesta activa, vivida, sufrida y conquistada. Ella es la única que puede comunicar fuerza de convicción para los «otros» a toda la especulación filosófica y teológica, e incluso al testimonio mismo de la Escritura. El mundo de Dios puede y debe hacerse distinto y mejor por medio del hombre. El mismo Iván Karamazov no rechazaba a Dios, sino a la crea-

[177] Así, por ejemplo, W. Brugger, *Theologia naturalis* (Barcelona ²1964) 383; cf. 381-390 (bibliografía: 381s).

[178] Sobre la idea de que el cristiano debe estar por encima de la oposición entre optimismo y pesimismo: K. Barth, KD III/1, 422-446.

ción [179], a ese supuesto o real «univers concentrationaire» [180]. Sentir vómitos ante ello es obligado. Y el que sea el hombre mismo quien hace del mundo, a todos los niveles de la vida, un infierno para el hombre es un indecible motivo de tristeza. Pero ahí mismo está la oportunidad: si depende de él y en cuanto de él dependa, el hombre tiene la oportunidad de eliminar el mal. El que todos los pájaros canten en modo mayor [181] no basta como prueba de la bondad del mundo. Sería una resolución desafortunada y una opción insensata dedicarse al amor del evangelio *en lugar de* a la... técnica [182]. La teodicea puede, finalmente, convertirse en autojustificación del hombre a base de humildad y coraje. El esfuerzo honrado por hacer las cosas mejor de lo que son no perderá la paciencia y tendrá razón cuando ponga coto al hombre necio: «Ordinatissimum est: minus interdum (!) ordinate aliquid fieri» [183]. Sin «optimismos anticipados», sin «eliminar el escándalo de la cruz» [184]. El diagnóstico debe convertirse en programa: «Un optimismo que ha pasado por la prueba del dolor, pero *¡en lucha!*» [185].

WALTER KERN

BIBLIOGRAFIA

Además de la bibliografía citada en las notas (especialmente en las notas 8, 12, 20, 37, 41, 53, 86, 128, 139, 145, 155s):

Balthasar, H. Urs von, *El cristiano y la angustia* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1964).

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik* III/1 (Zollikon 1945) 418-476 («La creación como justificación»).

Benzo, M., *¿Tiene el mal una dimensión sagrada?*, en *Tratado de antropología teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 245-269.

[179] Dostoievski (véase la n. 2) 468; cf. 490.685.

[180] Esta expresión, utilizada por F. Heer («Hochland» 59 [1967] 463), procede, según A. Camus, *Tagebuch, Januar 1942-März 1951* (Reinbek 1967) 188, de David Rousset.

[181] Jean Giono, según el «Rhein. Merkur» del 10 de noviembre de 1961, p. 3.

[182] J. Maritain, *Le philosophe dans la cité* (París 1960) 173. Kant dice, en cambio: «Es muy importante *contentarse con el plan de la Providencia* (aunque nos haya preparado un camino muy duro en este mundo): por una parte, para que seamos capaces de cobrar ánimo en medio de todas las dificultades; por otra, para que al culpar al destino de lo que nos sucede no perdamos de vista nuestra propia culpa, que puede ser la causa de todos esos males, olvidando la ayuda que en ese caso podríamos encontrar en la mejora de nosotros mismos» *(Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte:* edición Weischedel, VI, 99).

[183] Bernardo de Claraval, *Ep.*, 276: PL 182, 482, al papa Eugenio IV. Significa la condena de todo tipo de perfeccionismo, que siempre es algo inhumano. St. J. Leč lo traduce así al lenguaje actual *(Unfrisierte Gedanken,* Munich ⁹1966, 50): «Para que todo encaje bien tiene que haber algo que no encaje». Cf. también la defensa exegética que hace N. Lohfink en favor de ese pequeño egoísmo legítimo del comer, beber y estar alegre: «Aceptar la alegría que se nos presenta cada día significa liberarse de la represión de la escatología intramundana»; *Technik und Tod nach Kohelet,* en *Strukturen christl. Existenz.* (Hom. F. Wulf; Wurzburgo 1968) 26-35; *ibíd., 35*: tenemos así un correctivo adicional a la llamada que hacíamos en el texto en favor del trabajo para mejorar el mundo.

[184] H. U. v. Balthasar, *Wer ist ein Christ* (Einsiedeln ³1966) 110.

[185] E. Bloch, *Grundfragen* I (Francfort/M. 1961) 40. Cf. *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I (Francfort/M. ⁵1967) 199: «el optimismo militante».

Billicsich, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlands,* 3 tomos (Viena ²1955) 1952, 1959.
Bizer, E., y otros autores, *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heiles* (Gütersloh 1968).
Borne, E., *Le problème du mal* (Vendôme ²1973).
Bröking, E., *Die christliche Theodizee* (Witten 1941).
Conzelmann, H., y otros autores, *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1968).
Decloux, S., *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliens du Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Lovaina 1967).
Deman, Th., *Le mal et Dieu* (París 1943).
Eichrodt, W., *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT* (Hom. O. Procksch; Leipzig 1934) 45-70.
Fourure, G., *Les châtiments divins. Étude historique et doctrinale* (Tournai 1959).
Geiger, L.-B., *Philosophie et spiritualité* II (París 1963) 145-286.
Haecker, Th., *Schöpfer und Schöpfung* (Leipzig 1934) 13-87.
Kolakowski, L., *Gespräche mit dem Teufel* (Munich 1968).
Kreck, W., *Zum Verständnis des Todes Jesu:* EvTh 28 (1968) 277-295.
Loretz, O., *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis* (Stuttgart 1968).
Mensching, G., *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum* (Giessen ²1930).
Messner, R. O., *Zur Schlüsselfrage der Theodizeeproblematik:* WiWei 30 (1967) 118-129, 213-225; 31 (1968) 100-114ss.
Metz, J. B., *Zur Theologie der Welt* (Maguncia 1968; trad. española: *Teología del mundo,* Salamanca 1970).
Pieper, J., *Tod und Unsterblichkeit* (Munich 1968).
Realität und Wirksamkeit des Bösen (Wurzburgo 1965).
Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad.* 2 tomos (Madrid 1970).
— *Culpa, ética y religión:* «Concilium» 56 (1970) 329-346. Todo el número está dedicado a la «Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana».
Sertillanges, A.-D., *Le problème du mal,* I: *L'histoire;* II: *La solution* (París 1948) 1951.
Van du Wijngaert, L., *Die Sünde in der priesterschriftl. Urgeschichte:* «Theol. u. Philos» 43 (1968) 35-50.
Verneaux, R., *Problèmes et Mystères du Mal* (París ²1956).
Westermann, C., *Genesis* (primer fascículo), Neukirchen 1967.

SECCION SEGUNDA

REFLEXIONES TEOLOGICAS SOBRE EL ATEISMO

Es evidente que toda teología cristiana está obligada a aceptar el reto del ateísmo. Ahora bien, siendo el ateísmo una actitud teórica o práctica que responde al problema del sentido del hombre y del mundo sin recurrir a Dios, es un fenómeno tan complejo que o se le dedica una exposición inacabable o no hay más remedio que hacerle injusticia. Con todo, está justificado que en un manual de dogmática como éste le dediquemos al menos un excurso. Ya de entrada es claro que el ateísmo pone también en cuestión toda la dogmática: lo cual quiere decir que el ateísmo pregunta a la dogmática si lo tiene en cuenta en todos sus «tratados». Pero esa pregunta que el ateísmo plantea a toda la teología se concreta de modo especial en algunos puntos críticos, que se reparten irregularmente en algunos de los «tratados» usuales de teología. Comenzaremos por aducir los principales de esos puntos críticos. Al aducirlos no perde-

mos en absoluto de vista que se trata de la problemática actual, o al menos moderna, y que en el pasado pudieron ser otros los lugares teológicos afectados, así como en un futuro próximo volverán a ser otros distintos. El lugar primero en que la teología tradicional se encuentra con el ateísmo es el tema de la cognoscibilidad de Dios, tratado en la teología fundamental y en la dogmática (bajo aspectos distintos), tema que atañe tanto al *tratado de Dios* como a la *antropología teológica.* Ahora bien, dado que el cristianismo profesa que Dios se ha hecho en Jesucristo permanentemente próximo al hombre, y que sin esa profesión básica no podría hablarse de teología cristiana, el problema del ateísmo ha de tratarse también en la *cristología.* Un ateísmo que se erige en abogado apasionado del hombre y de un mundo más digno del hombre está pretendiendo en conjunto lo mismo que los cristianos consideran ser efectos últimos de la redención: el ateísmo tiene, pues, que ver con la *soteriología.* Si el testimonio de Dios ha sido confiado a la Iglesia, el reto ateo se refiere preferentemente a la vida de la Iglesia, pero también a la doctrina sobre la misma, a la *eclesiología,* incluida la doctrina sobre la relación de Iglesia y mundo, e incluido también el problema del «lenguaje eclesiástico». En cuanto pueda hablarse de una ética propia de la Iglesia, hay que pensarla en este contexto eclesiológico de cara al ateísmo. Y, finalmente, dado que la teología cristiana se ocupa de la salvación definitiva prometida y de sus condiciones, expone en la *escatología* (o en el tratado de la gracia o en la eclesiología) la posibilidad de salvación de todos los hombres ateos, a partir de la Palabra de Dios.

Seguidamente esbozaremos sin rigor sistemático los problemas que el ateísmo plantea a cuenta de los citados puntos críticos y las respuestas o aporías de la teología cristiana. Debemos tener en cuenta una cosa desde el principio: el ateísmo (en sus diversas versiones, que hacen difícil hablar de él como de un «ismo») ha deducido normalmente de su teoría atea expresa impulsos prácticos que atañen al ámbito que desde el Vaticano II se califica de ámbito de las «realidades terrenas» autónomas: en ellas, la Iglesia y su teología o no son competentes o lo son sólo de forma indirecta. Es evidente que en este ámbito casi inabarcable existen muchísimos más problemas que el ateísmo plantea al cristianismo y que no entran dentro de los «puntos críticos» antes apuntados. En ellos nos es absolutamente imposible entrar aquí.

1. *Ateísmo y conocimiento de Dios*

Sobre los caminos por los cuales llega el hombre al conocimiento de Dios ha hablado ya detenidamente Hans Urs von Balthasar en este manual [1]. Ha mostrado a la vez cómo el Concilio Vaticano I definió dogmáticamente, de un modo relativamente cauto, que en principio se puede conocer a Dios por la luz natural de la razón; cómo hay que entender este juicio conciliar normativo en el contexto de los ontologistas, fideístas y tradicionalistas, y cómo con ello no se decidió nada en el «problema de hecho» del conocimiento de Dios [2]. Damos aquí por supuesto el trabajo de Hans Urs von Balthasar como necesario para entender la totalidad del problema. Queremos que las siguientes observaciones sean un complemento, de cara sobre todo al ateísmo. El magisterio eclesiástico,

[1] Hans Urs von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios:* MS II, 29-52. No estará de más aludir aquí a esa magnífica obra en la que, incluyendo a no cristianos y ateos, Hans Urs von Balthasar nos abre un camino que llega a la misma realidad divina: *Herrlichkeit* (Einsiedeln 1961ss).

[2] *Ibid.,* 26.30.

por boca de Pío XII, repitió los enunciados optimistas sobre la cognoscibilidad de Dios por medio de la «razón natural» [3]; y lo mismo hizo el Concilio Vaticano II [4], sin que estas repeticiones hayan supuesto un avance en la reflexión positiva sobre el problema. Además de ello, el Vaticano I pronunció una solemne profesión de la existencia de Dios y lanzó un anatema contra la negación de la misma [5]. Es obvio que mantenemos estos enunciados dogmáticos. Pero se imponen unas cuantas notas críticas.

a) Fundamentalmente podemos preguntarnos qué puede significar una excomunión de los ateos. Es evidente que la negación implícita o explícita de Dios es absolutamente incompatible con la pertenencia a la Iglesia. Puede que el anatema lanzado tuviera su efecto en zonas tradicionalmente católicas como prevención contra movimientos políticos con la insignia del materialismo filosófico. Pero esa toma de posición frente a dicho ateísmo, ¿está conforme con la naturaleza de la Iglesia? El Concilio no se planteó la situación de la Iglesia en el mundo de entonces, en el que el ateísmo llegó a ser virulento, al menos a partir de Feuerbach, ni en el plano de las «realidades terrenas» (de las cuales no hablamos aquí), ni tampoco en el plano del problema de Dios.

b) Cuando el Concilio se pronunció por el conocimiento de Dios por medio de la «razón natural», no lo hizo por polémica con el ateísmo contemporáneo, sino para acabar con una controversia intracatólica e intrateológica marcada por una «filosofía perenne» prematuramente triunfante. Los enunciados del Concilio han de leerse e interpretarse, por consiguiente, a la luz de aquellos planteamientos y polémicas, y no en el horizonte del ateísmo actual.

c) Hay que indicar, con J. Ratzinger, que el Vaticano I se imaginaba las posibilidades de la razón humana en relación con el conocimiento de Dios «al modo de un silogismo de la filosofía perenne» sin relación con la historia [6]. Con ello proclamó algo «en sí» totalmente correcto en relación con las posibilidades del conocimiento humano queridas por Dios. Pero no tuvo en cuenta que el conocimiento humano se realiza dentro de un orden histórico-salvífico (querido también por Dios). Nuestro órgano para ver a Dios no es la *ratio naturalis* ahistórica por la sencilla razón de que esa razón natural no se da (al igual que la «naturaleza pura»). En nuestro orden concreto no podemos ver a Dios más que por la *ratio purificata,* el «corazón puro» que Dios mismo crea con su gracia [7]. (Este principio de la teología de la gracia no puede utilizarse para poner el conocimiento humano en contradicción con la fe. Desbordaría nuestro propósito mostrar aquí que la fe de la *ratio purificata* es eminentemente racional, pero es de gran importancia en el diálogo con los ateos).

d) El Vaticano II intentó situar en un horizonte más amplio dichos enunciados del Vaticano I, acotando con ello los límites del racionalismo neoescolástico de entonces. Para conseguirlo, pensaba el último Concilio, hay que reflexionar también a base de la *communis experientia* y no sólo a base de la *ratio* humana [8]. Pero esas buenas intenciones no llegaron hasta el final. Es cierto que entró en la argumentación un elemento que, como tal, supone un notable progreso frente a la perspectiva individualista del Vaticano I y de Pío XII, pues la doctrina sobre el conocimiento de Dios no puede de hecho plantearse (como hacen los libros escolásticos de texto) como si cada hombre partiera de cero

[3] Encíclica *Humani generis:* DS 3892.
[4] *Gaudium et spes,* 21; *Dei Verbum,* 6.
[5] DS 3021.
[6] J. Ratzinger, *Kommentar zum I. Kapitel des I. Teils der Pastoralkonstitution,* en *Das Zweite Vatikanische Zonkil* III (Friburgo 1968) 313-354, y especialmente 345.
[7] *Ibid.,* 346s.—[8] *Ibid.,* 345.

a la hora de conocer a Dios. Pero para ese conocimiento nada nos resuelve tampoco la *communis experientia:* con ella no se «alcanza» ni la transmisión del conocimiento de Dios —sobre la cual hemos de volver— ni Dios mismo. El hecho de que haya en la humanidad un factor religioso no añade por sí solo nada sobre Dios. «El puro hecho no decide todavía nada sobre la verdad» [9]. Historiadores, etnólogos, psicólogos, filósofos de la cultura y representantes de otras ciencias pertinentes podrían sin dificultad poner en duda la existencia real y el «objeto» de una *communis experientia.*

e) Afirmar sin más la posibilidad de conocer a Dios es no tener en cuenta la «oscuridad» de Dios, tema permanente en la tradición cristiana de la «teología negativa» [10]. ¿Por qué, cuando Dios se comunica a la humanidad en forma de revelación, no da lugar a una certeza inequívoca y convincente para todos de antemano, sobre todo cuando esa revelación no ha de aceptarse ciegamente, sino que puede y debe pasar por la reflexión racional (lo cual es doctrina de fe católica)? ¿Qué significa que Dios se oculta a los cristianos creyentes en forma de un progresivo «estar oculto» (como son las noches e infiernos «espirituales»)? ¿Es la prueba radical de que Dios es inmanipulable? ¿Es el distintivo e indicativo de una función representativa e incluso de una solidaridad extrema con el ateo? ¿Qué significa eso para el mismo no creyente? ¿Que su incapacidad de conocer a Dios es un aviso constante a quienes están demasiado ciertos de que la fe les sitúa en comunidad con Dios (o con un supuesto Dios)? ¿Que el ateísmo, «frente a una teología excesivamente afirmativa, ha de desempeñar una y otra vez el papel de la teología negativa»? [11]. ¿Que el ateísmo desempeña, por tanto, frente a la cristiandad eclesial una función histórico-salvífica, una función de zapa y corrección dispuesta por la gracia misma de Dios?

Si se consideran estos problemas, se ve inmediata y claramente lo poco reflejas e incompletas que son las afirmaciones del magisterio eclesiástico cuando, en última instancia, vienen a decir que el ateísmo es mala voluntad o pura incapacidad intelectual (es decir, necedad); se contradicen, pues, a sí mismas dichas afirmaciones del magisterio cuando reconocen a los ateos la posibilidad de una existencia éticamente correcta (cf. *infra,* 4).

f) Ya hemos indicado cómo la confrontación con el ateísmo sobre la base de un conocimiento puramente individual de Dios corre el peligro de minusvalorar e incluso ignorar la importancia de la mediación humana. (Es típico de ciertos manuales escolásticos calificar la fe fundada en el testimonio como fe, mientras que cada uno de los «instruidos» tiene su propia vía de acceso al conocimiento de Dios). Dado que el conocimiento del Dios y Padre de Jesucristo es una fe transmitida —en primer lugar, por el Revelador del Padre—, la fijación en un conocimiento puramente individual y filosófico de Dios lleva a la imposibilidad de ofrecer a los ateos un testimonio correcto de la fe de los cristianos (la consecuencia teológica de ese hecho es la disociación entre el tratado de Dios, el de la Trinidad y la cristología). La teología «de la muerte de Dios», aun siendo en conjunto una repulsa poco consistente del «teísmo», ha encontrado ahí un punto débil justamente criticable.

De lo dicho no puede concluirse, naturalmente, que la metafísica carezca de importancia para el problema de Dios. Todo lo contrario. Cierto que no pueden confundirse metafísica y teología y menos aún metafísica y fe. Por sí misma

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.,* 346. Sobre el problema de la teología negativa, cf. también H. U. v. Balthasar: MS II 45. La bibliografía más reciente puede verse en H. Vorgrimler, *Negative Theologie:* LThK VII (1962) 864s.

[11] J. Ratzinger, *op. cit.,* 347.

no llega la metafísica al Dios y Padre de Jesucristo. Pero llega a descubrir en la historia y en la existencia estructuras significantes que legitiman racionalmente la fe cristiana y que pueden defenderla de postulados apriorísticos. Si es verdad que todas las formas de ateísmo pueden reducirse a la doble tesis de que Dios es científicamente innecesario y éticamente imposible [12], es claro que la respuesta no pueden ser la renuncia a pensar o la entrega a la pura paradoja. En relación con la primera tesis que enuncia todo ateo que se califique a sí mismo de científico, es ya cosa usual en la teología moderna tachar de estrecho ese concepto de ciencia e indicar las limitaciones del conocimiento alcanzable por unos métodos científicos así entendidos. En el campo católico se habla incluso de un ateísmo legítimo de cada una de las ciencias en particular [13]. Pero esa crítica no es todavía una respuesta que llene el vacío que queda y que nos diga cómo se colma el espíritu humano entero, cómo llega al Ser que no sólo está «detrás de» lo aparencial, sino que es su base primerísima y fundamental. Y éste es el problema de lo que —guste o no guste el término— se llama metafísica. El Vaticano II ha completado al Vaticano I, especialmente en este asunto, cuando reconoce plenamente todos los logros de la *scientia,* pero recalcando a la vez que la *sapientia* es necesaria para que la ciencia y la técnica sean humanas [14]. Sólo así se entiende, como dice J. Ratzinger, por qué el Vaticano I puede hablar de que por culpa del hombre se oscurece o debilita el conocimiento de Dios. Este oscurecimiento no se sitúa en el campo de la *scientia,* como pudo creer un racionalismo neoescolástico con sus «pruebas de la existencia de Dios», sino en el campo de la *sapientia,* entendiendo por tal la apertura del hombre a la verdad infinita [15]. Si con un cierto derecho se puede hablar de que el hombre es «incapaz de Dios» y que «no necesita negar a Dios, ya que simplemente vive al margen de Dios» [16], incluso por lo que toca a su capacidad técnica y científica, es entonces patente que la culpa del ateísmo no hay que buscarla tanto en cada ateo, en un determinado movimiento ateo o en una ciencia determinada (donde el cristiano nada tiene que dictaminar y nada tiene, por tanto, que buscar), cuanto en la situación hereditariamente pecadora de la humanidad.

Con ello queda también claro que la metafísica, de vigencia permanente en el problema de Dios, no puede adoptar la forma de una pura filosofía esencialista (por ejemplo, una teoría del conocimiento). El problema del ateísmo no lo puede captar y entender más que una metafísica existencial [17]. Esto mismo vuelve

[12] Card. F. König, *Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden:* «Internationale Dialog Zeitschrift» 1 (1968) 79-88, y en especial 86.

[13] J. Lacroix, *Wege des heutigen Atheismus* (Friburgo 1960) 21, etc.

[14] J. Ratzinger, *op. cit.,* 326ss.

[15] *Ibíd.,* 327.

[16] *Ibíd.,* 339. Cf. también, si se desea algo más extenso sobre este tema: J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Munich 1968, 29-52; trad. española: *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1970).

[17] Planteamientos como los de P. Tillich, H. Ott, G. Ebeling y W. Pannenberg representan dentro de la teología moderna protestante la defensa de una metafísica no objetivante ni neutralizante (a pesar de que emplean ese nombre con muchas reservas). Cf. especialmente P. Tillich, *Der Mut zum Sein* (Stuttgart 1953, escritounos treinta años antes y publicado por vez primera en 1952 con el título *The Courage to Be);* H. Ott, *Was ist systematische Theologie?,* en J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Zurich 1964) 95-133; puede encontrarse una bibliografía más amplia en H. Benckert *(infra,* n. 30). Partiendo del análisis lingüístico, S. Ogden, *The Reality of God* (Nueva York 1966). De la bibliografía católica sobre el tema, muy amplia, citaremos solamente dos títulos especialmente significativos: G. Siewerth/Gómez Caffarena, *Ateísmo:* CFT I (²1979) 139-154, en especial 145ss; E. Schillebeeckx, *Zwijgen en spreken over God in een geseculariseerde wereld:* «Tijdschrift voor Theologie» 7

a ponerse de manifiesto si se considera la segunda tesis del ateísmo, la tesis de la imposibilidad moral de Dios, el «problema de la teodicea» negativamente resuelto [18]. Es claro que, al igual que este problema no es todo el problema, la respuesta metafísica al ateísmo no es toda la respuesta. Ya aludimos a ello de pasada: la importancia relativa de los distintos aspectos puede variar notablemente según las épocas.

2. *Ateísmo, cristología y soteriología*

Según la doctrina cristiana tradicional, el conocimiento de Dios viene transmitido en nuestro orden histórico por la misma Palabra encarnada y reveladora de Dios. Es específico del ateísmo moderno, al poner en cuestión la fe cristiana, la negación absoluta de que Cristo sea el Hijo de Dios y Redentor. Ningún ateo serio de nuestros días comparte ya la idea de que Jesús de Nazaret es una figura puramente legendaria [19]. Hay más bien una tendencia, sobre todo entre los ateos marxistas, al igual que entre los primeros socialistas, a valorar a Jesús como revolucionario social e incluso a colocarlo en sus filas [20]. (Ante esta simpatía por Jesús, que también los judíos comienzan a redescubrir [21], debe preguntarse el cristiano si eso no está indicando que Jesús pertenece a todos y si él no habrá abrigado un instinto excesivo de propiedad sobre su aburguesado «divino Redentor»). Pero esa simpatía no quiere decir en absoluto que quienes la sienten estén dispuestos a ver en Jesús al Dios que, de modo único y permanente, se acercó al mundo y a la humanidad con una proximidad radical [22]. La respuesta de las Iglesias cristianas es distinta según su propia problemática teológica.

a) La Iglesia católica se atiene «a lo sólido y nuclear» del cristianismo: «Al supuesto de que lo que crea a Dios es la proyección del hombre se opone el Dios que se enajena a sí mismo para conducir al hombre a su propia identidad» [23]. La teología católica sigue con las formulaciones dogmáticas de los primeros concilios, sobre todo de Calcedonia, pero se fija más que antes en la humanidad de Jesús y entiende cada vez más la cristología como cima y punto de partida de la antropología teológica. Se puede decir que el Vaticano II hizo suya la renovación de la teología propugnada esencialmente por K. Rahner, e intentó integrarla en la respuesta al problema del ateísimo. «Se puede decir que, por primera vez en un texto del magisterio, aparece un tipo de teología totalmente cristocéntrica: tomando a Cristo como punto de partida, esta teología pretende ser una antropología, y por ese hecho comienza a ser radicalmente teológica, en el grado en que integra al hombre, a partir de Cristo, en el discurso sobre Dios, descubriendo así la más honda unidad de la teología» [24]. Pero el último Concilio no se contenta con una teología esencialista de la encarnación:

(1967) 337-358. No vamos a tratar una vez más en nuestro esbozo ese esquema sujeto-objeto sobre el que se ha escrito hasta la saciedad. La problemática está ya tratada suficientemente al hablar de la «metafísica objetivante».

[18] En la primera sección de este capítulo se habla extensamente del problema de la teodicea.

[19] Cf., por ejemplo, el libro marxista de M. Machovec, *Jesús para ateos* (Salamanca 1976).

[20] Podemos citar algunos autores marxistas: R. Garaudy, P. Pasolini, M. Machovec (cf. las bibliografías que suelen aparecer en la «Internationale Dialog Zeitschrift»).

[21] D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

[22] K. Rahner, *Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens*, en *Schriften* VIII (Einsiedeln 1967) 154-164.

[23] J. Ratzinger, *op. cit.*, 339.

[24] *Ibid.*, 350.

uniendo la teología de la encarnación y la teología de la cruz, pone de relieve la «pro-existencia» de Jesús (en el sentido de *pro me* y *pro nobis)* [25] y aborda desde ahí el «problema de la teodicea»: todo el sufrimiento humano está integrado en la «pro-existencia» de Jesús y está con ello abierto al principio redentor de la esperanza [26]. El ateísmo pregunta a la soteriología en qué sentido la muerte de Jesús ha supuesto un cambio decisivo en el curso de la historia humana, en el destino tanto individual como colectivo del hombre. Estos problemas los remiten el Concilio y la teología católica reciente a una teología de la esperanza y del futuro, en plena elaboración en estos momentos. En conjunto se puede decir, sin duda, que la teología católica se esfuerza por no quedarse a la zaga de Pablo: en el Hijo somos hijos, hermanos suyos y hermanos entre nosotros en el sentido más radical, con la esperanza de llegar a ser coherederos del Hijo [27].

b) La teología de la Iglesia oriental y la teología reformada de cuño luterano coinciden en gran parte con la católica en cuanto al punto de partida que se desarrolla en la sistemática cristológica de este volumen. En cambio, otros teólogos reformados han intentado hablar de Jesucristo sin las formulaciones paulinas y conciliares antiguas. Estos intentos van constantemente unidos al nombre de R. Bultmann y de sus discípulos y se han presentado siempre como solución a la incapacidad de creer. La diversidad de acentos se debe únicamente a la diversidad de los «destinatarios». El interlocutor de Bultmann fue siempre el hombre marcado por la moderna mentalidad científica, el hombre que por sí mismo ha llegado a dictaminar con seguridad qué es posible o imposible al hombre, qué es pensable o impensable de cara a la imagen del mundo de base científica. No hay duda de que el programa de Bultmann —interpretación existencial del mensaje del NT— tiene estrechos, aunque sólo parciales, puntos de contacto con el deseo católico de lograr una metafísica existencial. Pero resalta más la diferencia de fondo, ya que Bultmann, en su pre-comprensión filosófica de los enunciados de la Escritura, no tiene en cuenta más que al individuo, y su idea de la fe parece prescindir de la racionalidad. Con todo, el programa iniciado por él y realizado por sus discípulos (entre los cuales se cuentan también, a medias y en segunda línea, algunos católicos) ha contribuido esencialmente a eliminar las dificultades que impiden creer al «hombre moderno» [28]. Es cierto que también la teología católica, con su tradición de los «sentidos de la Escritura», ha hecho siempre una labor de «desmitologización». Pero no sería justo hacer como si ello hubiera penetrado en la conciencia común de la Iglesia y se hubiera llevado siempre a cabo con métodos de base científica. Se puede decir sin lugar a duda que la investigación y la discusión puestas en marcha por Bultmann han elevado a un nivel notablemente superior el diálogo sobre problemas fundamentales de la fe y han suscitado por parte de no pocos ateos una atención que no es ya la comprobación burlona de que se sigue repitiendo lo de siempre [29].

Pero hoy no se pueden todavía describir los resultados de la discusión desencadenada por él, sobre todo en la teología protestante, discusión que afecta incluso al ateísmo marxista y que comprende una literatura inabarcable. Con la

[25] *Ibid.*, 350s.—[26] *Ibid.*, 351.

[27] Cf. todo el artículo 22 de la *Gaudium et spes,* con la repetición de la fórmula cristológica de Calcedonia y de los Concilios II y III de Constantinopla.

[28] Cf. especialmente Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings* (Hamburgo 1968).

[29] Cf., por ejemplo, B. Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo* (Zagreb 1966) 381-414 (se fija especialmente en la teología dialéctica y en Bultmann).

brevedad que se impone, podrían esbozarse en forma esquemática las corrientes principales: una que parte de Bultmann se encuentra con otra corriente que parte de Barth, choca con ella y, por lo pronto, no se reconcilian; entra entonces una tercera corriente, que parte de Bonhoeffer, cuyo propósito es fortalecer la línea de Bultmann.

Donde más claramente se reflejan las dos tendencias primeras es en la controversia entre H. Braun y H. Gollwitzer [30]. El intento teológico de H. Braun parte de dos factores: las «teologías» y cristologías del mismo NT son tan variadas que es imposible tanto concordarlas como optar por una de ellas. En cambio, la constante neotestamentaria es la comprensión del hombre. Con la interpelación del evangelio consigue el hombre saber lo que «debe hacer» y lo que le «es lícito», es decir, el amor y la convivencia humana. Este es el primer factor. De Dios sólo es posible hablar aludiendo a esa realidad concreta que es la convivencia humana, lo que significa la liquidación de toda metafísica. Este es el segundo factor. Dios no se ha diluido en lo humano, en cuanto que la nueva visión del hombre hay que verla no como logro propio, sino como «suceso» sorprendente e incalculable. «Dios» y «Jesús» son en realidad cifras intercambiables. La tesis de Braun puede resumirse como sigue: «Dios o Jesús son la cifra de la nueva conciencia iniciada con el texto del NT. Dios existe en cuanto que es algo interno a ese proceso» [31].

H. Gollwitzer protesta contra esta tesis, diciendo que en Braun la palabra «Dios» está de más. Piensa Gollwitzer que una teología que se atenga al texto bíblico no puede convertir en superflua la palabra «Dios». Es más: debe profesar que Dios es, que Dios «es en sí» y que «es» en primer lugar el Tú absoluto, «que en Jesús adquirió historia y nombre». Un resumen correcto de la tesis de Gollwitzer sería: «La fe cristiana profesa esencial y necesariamente que Dios, a quien esa fe se debe, existe personalmente con anterioridad a ella, sin ella y fuera de ella» [32].

E. Jüngel ha intentado satisfacer ambos puntos de vista con una paráfrasis, como él la llama, de la doctrina de K. Barth [33]. La tesis más importante de Jüngel para nuestro contexto puede reproducirse así: «El ser en sí de Dios no se puede conocer y enunciar más que a partir de que Dios es para nosotros, puesto que el ser de Dios para nosotros se nos hizo realidad en Jesucristo» [34]. Es claro que aquí se rechaza la metafísica objetivizante; pero los resultados pueden concordarse plenamente con el punto de vista católico, en línea paulina muy directa, esbozado antes en el apartado *a)*. Pero es también muy clara la imposibilidad de una concordancia con H. Braun.

Ya en 1931 rechazó D. Bonhoeffer que se hable de Dios en términos abstractos, el que se piense a Dios al margen del hombre [35]. «Un Dios del que sim-

[30] H. Benckert, *Zur Diskussion um «Gott» in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie:* «Studia Theologica» 22 (1968) 93-106. *Ibíd.,* 94, presenta la bibliografía reunida por H. Braun y H. Gollwitzer, además de reproducir la discusión sostenida públicamente por ambos teólogos: *Post Bultmann locutum,* 2 tomos (Hamburgo 1965). Sobre H. Braun, por parte de un competente autor protestante: Th. Lorenzmeier (véase *supra,* n. 28); por parte católica: R. Pesch, *Ungläube und Bekehrung:* «Internationale Dialog Zeitschrift» 1 (1968) 157-166 (con una importante bibliografía).

[31] H. Benckert, *op. cit.,* 98.

[32] *Ibíd.*

[33] E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tubinga 1965).

[34] H. Benckert, *op. cit.,* 99.

[35] G. Hasenhüttl, *Die Wandlung des Gottesbildes,* en J. Ratzinger-J. Neumann (eds.), *Theologie im Wandel* (Friburgo 1967) 228-239.

plemente se puede decir que 'existe' no existe» [36]. Dios nos aparece en la comunidad constituida por Jesucristo, y no de otro modo. Una relación con Dios, como indica el ser de Jesús «para los demás», sólo se da en la «existencia para los demás». Por otra parte, debemos vivir en el mundo (tema de la secularización, sobre el cual volveremos) «etsi deus non daretur» [37]. Bonhoeffer es seguido de cerca por el obispo J. A. T. Robinson: Jesucristo es el hombre para los demás. «Descubre que el fondo del ser humano es amor, porque en él se ha diluido la identidad y así se ha hecho patente que Dios es el amor» [38]. Esta, y no las formulaciones tradicionales, es la única cristología hoy posible. D. Sölle argumenta de modo parecido cuando piensa que, de entre todos los enunciados cristológicos usuales, lo único aprovechable hoy es la idea de representatividad. Pero la palabra «Dios» es para la señora Sölle (al menos de momento) imprescindible. Jesús nos representa ante Dios y representa a Dios ante nosotros: es la pura «pro-existencia» [39]. En esta demasiado breve panorámica hemos reproducido los puntos de vista de la teología protestante en relación con el problema del ateísmo. Resumiéndolos, en cuanto divergen de la posición católica, podemos decir que se caracterizan por una renuncia radical a las fórmulas «teístas» y sobre todo cristológicas (en eso no puede seguirles la teología católica), pero que en el modo como recalcan que Jesús existe para nosotros y que nosotros existimos para los demás están por delante de la cristología y de la soteriología católicas.

c) Una atención especial merece la teología de la «muerte de Dios» (o teología tras la muerte de Dios), que va unida sobre todo a los nombres de los americanos G. Vahanian, P. M. van Buren, Th. J. J. Altizer y W. Hamilton [40]. Los fallos ideológicos y lingüísticos de esta teología son patentes para todo observador atento. En concreto, son más que discutibles sus ideas de trascendencia y encarnación y su veneración entusiasta por el mundo en cuanto «mundanidad». Pero esto no debiera hacer perder de vista que esta teología pretende responder con la mayor seriedad y hondura a una experiencia real, es decir, empíricamente documentable. Para Vahanian y Van Buren no existe ya el Dios de la teología clásica, y queda en el aire la pregunta de si existió alguna vez si no fue como puro símbolo. Piensa Van Buren que el mismo NT no responde ya al problema de «Dios» sino remitiendo al hombre Jesús, el cual, en vez de mirar a las nubes, amó a los hombres de modo humano. Esto permite y exige reducir la teología a ética (reducción comparable a la de la astrología a astronomía) [41]. Altizer y Hamilton piensan, en cambio, que en un tiempo hubo un

[36] D. Bonhoeffer, *Akt und Sein* (Munich 1956) 94.

[37] *Ibíd.*, 28.

[38] J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1968); G. Hasenhüttl, *op. cit.*, 242.

[39] D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (Stuttgart 1965); íd., *Wahrheit ist konkret* (Olten 1967). Puede verse también la réplica de H. Gollwitzer, totalmente insatisfactoria, *Von der Stellvertretung Gottes* (Munich 1967).

[40] Sobre este tema, cf. G. Hasenhüttl, *op. cit.*, especialmente 243-248, con alusiones particularmente valiosas a la primera etapa del desarrollo de la teología de la muerte de Dios. Las obras fundamentales de estos teólogos serían: G. Vahanian, *The Death of God* (Nueva York 1961); P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt* (Zurich 1965); Th. J. J. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis 1966); Th. J. J. Altizer, *... dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus* (Zurich 1968). Crítica de estos autores: B. Mondin, *I teologi della morte di Dio* (Turín 1968); R. Franco, *Teología europea de la muerte de Dios* (Granada 1968); H. Fries-R. Stählin, *Gott ist tot?* (Munich 1968).

[41] G. Hasenhüttl, *op. cit.*, 245.

Dios trascendente a quien se podía adorar. Pero ese Dios ha muerto en el curso de la historia. Según Altizer, Dios se ha encarnado por completo en la historia, pero no para reintegrar el mundo hacia sí, sino para impulsarlo hacia su futuro inmanente. Sería errado atenerse al momento histórico caracterizado por el nombre de Jesús y volver a mirar a las nubes: el movimiento que parte del Jesús histórico pasa por la comunidad cristiana hasta llegar a la humanidad total, hasta que el «más allá» entra de lleno en el «más acá». Piensa Altizer que ese punto se ha conseguido en nuestros días. Jesús es (para nosotros hoy) aquel que nos indica nuestro puesto al lado del prójimo. Si se ama a este prójimo con el amor de Jesús, se está amando con el amor de Dios. Lo cual quiere decir, a la vez, que en ese amor humano y por ese amor humano se mata a Dios (y eso es lo que Dios mismo está deseando). Si la tarea del hombre es vivir totalmente sin Dios, Altizer prevé para el futuro una «fe mejor» [42]. Con ello se eliminan por completo de momento la «teología», cristología y soteriología tradicionales en aras de una «proexistencia» puramente humana (al menos por ahora), proexistencia que no se remite ya a una representatividad de Jesús. La respuesta que desde aquí le llega al ateísmo es la siguiente: no existe ya el Dios que en otro tiempo existió, pero con un deseo de morir ese Dios ha puesto al menos en marcha en el mundo el proceso de un amor humano extremo. Habrá que saber si el ateo está dispuesto a agradecer al difunto Dios su amor.

3. *Ateísmo e Iglesia*

Para el pensamiento católico la fe cristiana es siempre una fe transmitida: para los no contemporáneos de Jesús es siempre una fe eclesial. Lo cual quiere decir que, cuando acepta la fe, el individuo entra en un movimiento de obediencia inaugurado por el camino de obediencia de Jesús y previo siempre al individuo. Por imperativo histórico es la Iglesia una magnitud de estructura social; pero está siempre sometida a la ley de no convertir en fin propio su propia institucionalidad. Todos los elementos institucionales no son más que material para llevar a cabo su sacramentalidad, su carácter eclesial de sacramento como signo eficaz de la cercanía de Dios al mundo y a la humanidad, cercanía hecha posible por la obediencia de Jesús (el verdadero y auténtico sacramento primordial). La sacramentalidad garantiza que la Iglesia en conjunto no se apartará de la fe que le ha sido otorgada (y que es tan previa a la fe del individuo que el sujeto primario del verbo «creo» es la Iglesia y no el individuo) [43]; y garantiza que la Iglesia en conjunto no llevará nunca por mal camino al individuo creyente. En conjunto no se la puede separar de Cristo. Y si dejara de juzgar a Jesús como tal, dejaría de ser Iglesia. Cuando se habla de la Iglesia en relación con el problema del ateísmo no hay que pasar por alto que ningún ateísmo agresivo ha logrado acabar con la fe obediente de la Iglesia en su caminar junto con Jesús. El individuo pudo ser aniquilado; el aparato institucional pudo quedar paralizado por medidas administrativas. Pero el seguimiento de Jesús, que es lo que en última instancia significa la Iglesia, es radicalmente inexpugnable. Y es desde ahí desde donde el ateísmo plantea el problema de la Iglesia en cuanto que ésta, como pecadora, se aparta del seguimiento de Jesús. Tampoco sobre este punto podemos hacer más que meras indicaciones.

a) No cabe duda alguna de que la teología ha pretendido ser, a lo largo de épocas enteras, la ciencia fundamental e interpretativa de todo el «ámbito

[42] *Ibid.*, 247.
[43] H. de Lubac, *Credo Ecclesiam,* en *Sentire Ecclesiam* (Friburgo 1961) 13-16.

temporal». No fue tanto el ateísmo como tal cuanto cada una de las ciencias lo que en el proceso de secularización [44] fue arrebatando a la teología un campo tras otro, hasta que ésta se ha dado cuenta en nuestros días de que no puede ni debe entrar en conflicto con la autonomía, los métodos y la competencia de ninguna ciencia profana. Esta nueva conciencia de la teología, razonada en parte en el Vaticano II, no ha pasado aún a ser realidad en la práctica universal de la Iglesia, cuyas intromisiones en ámbitos que no son de su competencia es algo que no pertenece del todo al pasado. De ahí proceden algunos motivos del «ateísmo científico». Un problema especial que se plantea a la teología a partir del proceso de secularización es el problema del lenguaje teológico (y, a la par, del lenguaje «kerigmático»). A pesar de que en los primeros siglos hubo de comprender la Iglesia que, tras la marcha de su Señor, estaba abocada a la historia (como reflejan en el mismo NT las múltiples «teología»), su teología ha conservado en gran parte un lenguaje muy especial. Es *fácil* de comprender que la Iglesia, en cuanto sociedad, precisa de una «regulación del lenguaje». Pero ¿no conducirá al estancamiento esa regulación? Cada vez le es más difícil a la Iglesia hacerse entender por el hombre secularizado y por el ateísmo. Por otra parte, en el mundo secularizado se ha desarrollado todo un sistema de conceptos que proviene o depende de una terminología que procede literalmente del sistema de conceptos de la antigua teología, pero que en cuanto a contenido nada *tiene que ver con aquéllos (piénsese, por ejemplo, en las tres «personas»* de Dios y en el actual concepto de persona; o en términos como sustancia, naturaleza, etc.). La problemática mayor del presente consiste en saber cómo la Iglesia podrá acabar con su falta culpable de comunicación sin renunciar a confesar que Jesús es el Cristo, porque resultará imposible que guarde este Cristo Jesús sólo para ella en un mundo eclesiástico incomunicado y aparte.

Partiendo de esto se impone plantear una objeción importante (aunque no fundamental) a la llamada «teología política». No es que la teología política se presente a sí misma como disciplina teológica especial a la par con las demás: se juzga como la conciencia de la dimensión política (es decir, social) de toda la teología, con el fin de llevar a la Iglesia por medio de su teología a una función crítica en la sociedad [45]. Debemos preguntarnos en qué medida será posible esta crítica social mientras siga habiendo la incomunicación que hay entre la Iglesia y el mundo, entre la teología y las diversas ciencias profanas. En una situación así existe el peligro de que una crítica social ejercida por la Iglesia haga dar marcha atrás a la secularización.

De más peso son los reparos contra la otra propuesta, planteada sobre todo por la teología de la muerte de Dios, de que la Iglesia y la teología dejen de hablar de él. Esta propuesta supone algo más que reconocer nuestra ignorancia presente y pasada acerca de Dios, que Dios no es manipulable o que —con Bonhoeffer— hay que ser muy pudorosos al hablar de Dios [46]. (No pocos de los movimientos actuales, calificados a la ligera de «ateos» —algunas secciones de los masones, de las uniones de humanistas, etc., e incluso no pocos marxistas y filósofos como M. Heidegger— caen perfectamente en la cuenta de que, cuando rechazan un lenguaje eclesiástico desmesurado referido a Dios, ni se refieren

[44] Como es lógico, dentro de los límites reducidos del presente esbozo no podemos estudiar a fondo este fenómeno tan característico de nuestros días. Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970) y, sobre todo, *La fe, en la historia y la sociedad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

[45] J. B. Metz trató ampliamente de esto en las dos obras citadas en la nota anterior, especialmente en la segunda.

[46] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Munich [13]1966) 180 y 185; y además, cf. H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube* I (Zurich 1966), especialmente 128-131.

ni pueden referirse al propio Dios). Se pretende una vida comprometida sin Dios, pasar a tareas «más urgentes» y dejar por ello de hablar de Dios. Ahora bien, si hiciera eso, la Iglesia dejaría de ser Iglesia y paralelamente la teología sería sustituida por la ética.

Por lo dicho se ve claramente cómo el ateísmo tuvo y tiene una de sus raíces en el estancamiento espiritual de la Iglesia y de su teología, estancamiento que se funda quizá en el miedo de la Iglesia a «configurarse al estilo» de este mundo, olvidando hasta qué punto la Iglesia, en el seguimiento de Cristo, está abocada al mundo y a su historia.

b) La otra raíz del ateísmo se encuentra, sin duda, en la praxis de la Iglesia y de los cristianos [47]. De las innumerables formas de infidelidad e insuficiencia cristiana surgen otras tantas formas de ateísmo, sea a causa de encuentros individuales o de un mal comportamiento general. Brevemente nos fijaremos aquí en el marxismo por ser un paradigma muy claro [48]. A lo largo de su historia, la Iglesia ha pecado tanto contra la humanidad y el amor (y contra la justicia como presupuesto del mismo) que lo admirable no es la agresividad del ateísmo, sino su actitud inofensiva y comprensiva frente a la religión institucional. Cuando K. Marx decía que «la religión es el suspiro de la criatura oprimida, la sensibilidad de un mundo sin corazón, el espíritu de situaciones sin espíritu, el opio del pueblo» [49], en esa misma decisión de acabar con un mundo en el cual el hombre esclavizado necesita del opio está latiendo una pena porque sea preciso llegar tan lejos. No es posible trazar aquí la historia trágica de la interdependencia entre la infidelidad cristiana y la reacción atea. La primera mitad de este siglo estuvo marcada por una determinación cada vez más crasa de frentes: por ignorancia y ceguera pasó la Iglesia católica romana por alto los impulsos humanistas del comunismo y consideró al fascismo, inhumano y antihumano de raíz, como mal menor frente al comunismo (como se ve claramente por la actitud de Pío XII ante ambos [50], incluyendo el último abuso político de la excomunión por parte del llamado Santo Oficio el 1 de julio de 1949). Entre tanto, algunas partes de la Iglesia penaban vicariamente por todos. En el sufrimiento de estas partes indefensas de la Iglesia, y no en el frente militante romano, es donde hay que ver hasta finales de los años cincuenta el testimonio del seguimiento de Jesús de cara al ateísmo. El Vaticano II emprendió en este punto un examen de conciencia. De él dice J. Ratzinger que es «el derrumbamiento de la identificación de lo cristiano con el mundo occidental y el estímulo para ver en el sufrimiento de los pobres, en la miseria de los oprimidos, una tarea cristiana. El cristianismo debe hacerse valer como humanismo si quiere seguir adelante» [51]. Si la «teología política» se dedica a ese estímulo, hay que reconocer que es una tarea absolutamente necesaria.

Lo que aquí hemos indicado, a título de ejemplo, en relación con la Iglesia y el comunismo ateo, tiene sus paralelos de menos calibre en multitud de casos de ateísmos burgueses e individuales [52]. En el ámbito cultural del mundo cris-

[47] *Gaudium et spes,* art. 19.

[48] Se ha escrito ya un gran número de libros y artículos sobre el diálogo cristiano-marxista. Desde el punto de vista católico, uno de los estudios mejores y más amplios es el de G. Girardi, *Marxismo e Cristianesimo* (Asís 1968) y, sobre todo, el tomo IV: *El cristianismo frente al ateísmo,* de la obra citada en la n. 52.

[49] *Werke* I, 385.

[50] Este es el juicio que emite un hombre que conocía de cerca la situación: R. Leiber, *Pius XII:* LThK VIII (1963) 542.

[51] J. Ratzinger, *op. cit.,* 343.

[52] Todo el complejo del ateísmo actual en la vida y cultura de nuestro tiempo, así como en sus manifestaciones teóricas, se estudia desde la perspectiva católica en una

tiano no ha aparecido todavía ningún ateísmo, en el sentido estricto de la palabra, que no fuera reacción contra el mal comportamiento de la Iglesia. A esta luz hay que considerar también el viraje antropocéntrico de la teología, así como las «reducciones», discutibles en el plano especulativo, de la teología a la ética. Por muy discutible que sea identificar rectilíneamente amor a Dios y amor al prójimo, es necesario que la Iglesia dé testimonio de que sigue a Jesús (quien se identificó con el prójimo) a base del compromiso activo (y no «pasivizante», como dicen los marxistas) con los demás hombres, hasta llegar incluso a cooperar con la revolución donde ésta sea necesaria. Es tan discutible como innecesario concebir una «teología de la revolución», ya que la revelación de Dios no dice lo que hay que hacer en todas y cada una de las situaciones de la vida y de la historia. Bástele al cristianismo saber que una revolución puede ser expresión del amor a los demás hombres, lo mismo que Jesús amó a los desheredados.

c) En el marco de la reflexión eclesiológica sobre el ateísmo hay que tener en cuenta finalmente, aunque no en último lugar, que la fe del creyente no está sólo amenazada por su infidelidad práctica [53]. Quien sostiene el principio de que la fe no es primariamente un resultado de las propias reflexiones lógicas, de la propia confianza en el testimonio, sino que es otorgada libremente por Dios, no podrá menos de sentirse (y no sólo a nivel de sentimiento) esencial y radicalmente inseguro en su continua dependencia de la gracia de Dios. Y esa inseguridad que nace de la dependencia no la elimina la pertenencia a la Iglesia, ya que la gracia está «oculta» bajo el velo de una institución no comparable con las instituciones profanas: oculta bajo la sacramentalidad de la Iglesia. Le hacen además sentirse inseguro las explicaciones categoriales de la fe (históricamente necesarias) que hoy se van distanciando cada vez más de la invisibilidad de la fe (y que en su visibilidad no se ven apoyadas por la experiencia de nuestro mundo). Fe y vivencia de la fe están hoy día más distantes que nunca [54], resultando que el creyente no sabe decir si cree o no cree. En el camino del seguimiento de Jesús, esto no tiene nada de extraño: dictaminar si el creyente está atravesando la noche y el infierno de la inseguridad y del abandono, o si ha dejado a Dios a impulsos de la tentación, es un juicio que no le corresponde ni al creyente mismo ni a la Iglesia: sólo a Dios le está reservado distinguir la fe de la incredulidad, tanto en el creyente como en el no creyente. El que esto se sepa hoy con más claridad que antes contribuye también a relativizar la Iglesia (y, consiguientemente, la eclesiología): la Iglesia no es un valor absoluto; es un valor «relativo» por principio: referido a Jesús para seguirle. Así al creyente le es también más fácil que antes reconocer que, lo quiera o no, es solidario de los ateos.

4. *La salvación de los ateos*

Todo lo dicho hasta aquí está reflejando los recientes y dispares intentos de la teología por entender más de cerca a los ateos, ser más justos con ellos y

enciclopedia en cuatro tomos (cinco volúmenes), publicada simultáneamente en varias lenguas: G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1971). Esta obra, de grandes pretensiones, pone, sin embargo, de relieve que es imposible presentar *el* ateísmo y hacer un análisis convincente. Deben utilizarla, con todo, quienes deseen conocer a fondo el ateísmo por dentro y los problemas que plantea al cristiano de hoy.

[53] J. B. Metz, *La incredulidad como problema teológico:* «Concilium» 6 (1965) 63-83.

[54] L. M. Weber, *Gläubigkeit aus Glaube,* en *Wort in Welt,* editado por B. Häring-K. Rahner (Bergen-Enkheim 1968) 186-199 (con una bibliografía muy aprovechable).

abordar los problemas que plantean. La reflexión teológica anterior se preguntaba cómo conciliar la posibilidad de que algunos ateos consigan la salvación eterna con la verdad revelada de que la fe es necesaria para la salvación [55]. Frente a una exigencia estricta de una fe cristiana explícita, ya la carta a los Hebreos (11,1.3.6) ofrece los elementos básicos de una fe que, comparada con la de cuño cristológico, se ha llamado con razón «fe implícita». De ella reconoció generalmente la Escolástica postridentina que basta para salvarse. Aunque esto no diera la solución al problema de la salvación o no salvación de los ateos, marcaba un camino metódico por el cual podía continuar una reflexión legítima. Dos importantes intentos de época reciente fracasaron por sus puntos de partida. El cardenal L. Billot salva a las masas de hombres increyentes por el estado rudimentario de formación en que se encuentran (es decir, por su cortedad), por no haber llegado al grado de adultez que presupone naturalmente la fe [56]. L. Boros sitúa una última decisión en el momento de la muerte individual al abrirse la revelación total de Dios [57]. Del lado de la moderna teología protestante no podía esperarse ayuda alguna en este problema, pues da por liquidado este tema a base de un pesimismo general con respecto al destino definitivo de los ateos y se niega generalmente a aceptar una escatología futura.

En la teología católica dio H. de Lubac un impulso que acabó por conducir a un consenso general y a las afirmaciones magisteriales del Vaticano II. A una con la filosofía francesa contemporánea, sobre todo de M. Blondel, H. de Lubac distingue cuidadosamente entre la decisión radical de un hombre y lo que de esta decisión puede pasar a ser reflexión explícita y formulación verbal. Para De Lubac es evidente que hay hombres que en el fondo (llevados por la gracia de Dios) han optado por Dios sin saberlo reflejamente o sin poder expresarlo, incluso en ocasiones en que su juicio sobre la decisión radical expresa lo contrario (al igual que hay hombres que «creen que creen», pero nada más...) [58]. Ni el individuo ni la Iglesia pueden dictaminar en este punto sobre otra persona. Sin embargo, en De Lubac quedan oscuras no sólo la reflexión y la formulación, sino incluso qué tipo de decisión radical es ésa.

Aquí comienza la reflexión teológica de K. Rahner. Su tesis del «cristianismo anónimo» la comenzó a desarrollar a propósito de la relación entre las religiones no cristianas y el cristianismo, no a propósito del problema del ateísmo [59]. La humanidad y el ser humano están fundamentalmente salvados con la encarnación del Hijo de Dios. Por tanto, aceptar ser hombre y comprometerse fraternalmente con la humanidad lleva el signo de la gracia de Cristo y es aceptar «implícitamente» al Hijo de Dios hecho hombre (también en Rahner queda oscuro qué es realmente eso de aceptar el ser hombre; de ahí que la tesis de Rahner no quede bien reproducida cuando se la resume diciendo que «todo hombre es un cristiano» [60]). Probablemente sería mejor que esta tesis rezara así: tesis del «cristianismo implícito». En el diálogo con marxistas llegó luego Rahner a la tesis del «teísmo implícito» («teísmo» no hay que entenderlo aquí en el sentido de la metafísica esencialista): «Quien toma la exigencia de su con-

[55] Cf. MS I, 861-870 (J. Trütsch-J. Pfammatter). Lo que se dice allí sobre la fe debe presuponerse lógicamente en este lugar. Por otra parte, no era éste el momento de hablar de la crisis de fe con la debida amplitud.

[56] L. Billot en una serie de artículos en la revista «Études», 1919-1923.

[57] L. Boros, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten ⁶1967); del mismo autor, *Erlöstes Dasein* (Maguncia 1965) 89-97.

[58] H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (París 1956).

[59] K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología* V (Madrid 1964) 135-156.

[60] A. Röper, *Die anonymen Christen* (Maguncia 1963).

ciencia por absolutamente válida para él y se atiene a ella libremente y aun sin reflexionar, está afirmando, lo sepa o no, lo conceptualice o no, que el ser absoluto de Dios es el fundamento para que pueda haber lo que se dice una exigencia ética absoluta» [61]. El mismo Rahner explica que lo que dice sobre la falta de reflexión puede también aplicarse a la falsa reflexión (por ejemplo, a la negación materialista de la espiritualidad del sujeto o a la confusión del futuro inmanente con el futuro absoluto).

Ambas tesis coinciden, en última instancia, no por lo que toca a sus consecuencias teológicas, sino por el modo más preciso de realizarse, ya que «aceptar el ser hombre» se expresa en el plano de la existencia ética como la aceptación del imperativo de la conciencia. Para Rahner es evidente que el ateo no puede vivir una existencia ética con carácter de imperativo último si no es por intervención de la gracia de Dios. El ateo cometería una culpa que daría al traste con su salvación eterna si rechazara la existencia entera o dejara de lado el dictado de la conciencia reconocido como absoluto [62]. El Vaticano II hizo suyo el contenido de ambas tesis de Rahner, pudiéndose decir que han sido refrendadas por el supremo magisterio católico. No adoptó materialmente sus términos, sea porque le parecieron demasiado científicos a un Concilio interesado en lograr un lenguaje «pastoral», sea porque algunos de ellos (como el de «cristianismo anónimo») dan pie a malentendidos. Las afirmaciones conciliares revisten sus matices propios. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (art. 16) resalta preferentemente la función activa del hombre (con formulaciones que J. Ratzinger califica de «muy discutibles» y de «fácilmente colindantes con el pelagianismo») [63]: constitutivos de la salvación fuera de la Iglesia son la búsqueda humana de Dios y la vida según la conciencia (a todo lo cual se añade un influjo de la gracia). La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (artículo 22) destaca, en cambio, que, por la redención universal y por la intervención del Espíritu Santo, es Dios mismo quien toma la iniciativa de salvar a los no creyentes. Este hecho lleva cuño «cristológico» (que es lo que quería decir la tesis rahneriana del «cristianismo anónimo»), ya que lo que ocurre es que los no creyentes quedan vinculados al misterio pascual, como dice el Concilio. Ambos textos conciliares dicen, a su modo cada uno (la *Constitución sobre la Iglesia,* tácitamente; la *Constitución pastoral,* expresamente), que entre los ateos se da existencia ética, verdad y bien, y con ello humanismo auténtico. Con ello supera el Concilio esencialmente el concepto de «hombres de buena voluntad», introducido con buenas intenciones, pero sin contenido, por Juan XXIII en el lenguaje del magisterio eclesiástico.

Sería un gran malentendido ver la teología del ateísmo de De Lubac y Rahner y las referidas afirmaciones conciliares como una bagatelización del ateísmo y una anexión ideológica triunfalista del mismo por parte del cristianismo. Todos estos intentos se mueven en el horizonte más amplio de una incertidumbre última sobre la salvación y la condenación, sobre la fe y la increencia: dentro de este marco son un intento de partir de un punto de vista cristiano, que ni quiere ni puede dejar de lado su fe, para descubrir desde ahí la fraternidad radical que une a creyentes y no creyentes en el presente, en el futuro y en la eternidad de Dios: una fraternidad que está por todos los costados marcada por el pecado y la gracia.

[61] K. Rahner, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo:* «Concilium» 23 (1967) 377-399.
[62] K. Rahner, *ibid.,* 388.
[63] J. Ratzinger, *op. cit.,* 353.

5. *Diálogo con los ateos*

Sobre esta base existe también por parte de la Iglesia la posibilidad de un diálogo sincero entre creyentes y no creyentes [64]. Este diálogo puede partir del problema de qué es el hombre, así como de un amplio acuerdo sobre la dignidad y los derechos de la persona humana, y puede allanar el camino hacia una colaboración entre cristianos y ateos a la hora de construir un futuro digno del hombre. Según un texto oficial de la Iglesia católica sobre el diálogo [65], éste es también de gran utilidad para la fe cristiana como tal. En diálogo con el interlocutor no creyente recibe la fe misma una «iluminación», la verdad absoluta (perfecta nada más que en sí) se capta con más claridad y se comprueba con más holgura que no todo lo que los cristianos tienen por verdadero viene de la revelación misma de Dios. Por estas razones considera la Iglesia católica que un conocimiento preciso de la actual crítica atea de la fe es indispensable y que es necesario fomentar el diálogo. En un diálogo entre creyentes y no creyentes se presenta una gran oportunidad ecuménica: el que cristianos de Iglesias y confesiones distintas emprendan como creyentes un diálogo con sus hermanos no creyentes puede contribuir indirectamente a lograr la unidad cristiana, cuya falta es para tantos ateos una razón para desconfiar de la transmisión eclesial de la fe. Desde el momento en que la verdad siempre es concreta (Lenin) y va tras una expresión existencial, el diálogo obliga a una identidad de la doctrina y la vida, y espolea así a la existencia cristiana a ser testimonial. Un diálogo planteado sobre la base de silenciar la propia convicción fundamental no sería diálogo, sino engaño y falta de personalidad. De ahí que el diálogo exija del cristiano el coraje de la *martyría,* coraje que, junto con la *koinonía* y la *diakonía,* es una nota esencial de la relación de la Iglesia con el mundo. A partir de este coraje es como hay que juzgar los intentos de dar una respuesta teológica al problema del ateísmo. A partir de este coraje hay que hacer frente a la tentación del silencio.

«Dios... es la más onerada de todas las palabras humanas. Ninguna palabra está tan manchada, tan hecha jirones como ésta. Por eso precisamente no puedo renunciar a ella. Las generaciones de hombres han volcado sobre esta palabra el peso de su vida medrosa y la han echado por tierra. Yace en el polvo y lleva el peso de todas las generaciones humanas. Las generaciones de hombres, con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Por ella han matado y por ella han muerto. Esta palabra lleva las huellas dactilares de todos y lleva la sangre de todos... No podemos ignorar a quienes la prohíben, a quienes se remiten a una autoridad recibida de 'Dios'. Pero no podemos dejarla de lado. Se entiende muy bien que haya no pocos que proponen silenciar por un tiempo las 'cosas últimas' para redimir las palabras deformadas. Pero no es *así* como hay que redimirlas. No podemos purificar la palabra 'Dios', no podemos lograrlo por entero. Pero, manchada y hecha jirones como está, podemos alzarla del suelo y enarbolarla sobre una hora de grave alarma como la nuestra» [66].

HERBERT VORGRIMLER

[64] Cf. especialmente *Gaudium et spes,* 21, 92; *Ad gentes,* 11.

[65] Secretariado de los no creyentes, *De dialogo cum non credentibus.* Comentario de H. Vorgrimler (Tréveris 1969).

[66] M. Buber, *Gottesfinsternis,* en *Werke* I (Munich 1962) 509s.

BIBLIOGRAFIA

I. REVISTAS, DICCIONARIOS, ETC.

«Concilium. Revista internacional de Teología» (Ed. Cristiandad, Madrid 1965ss). Los números 16 (junio 1966) y 23 (marzo 1967) están consagrados enteramente a este tema, que, por otra parte, aparece constantemente en sus secciones dedicadas a «cuestiones fronterizas» y «pastoral».
«Evangelische Kommentare», marzo 1969 (con bibliografía).
«Internationale Dialog Zeitschrift».
«Lumière et Vie», septiembre-octubre 1968.
Gottier, G. M. M.-Wetter, G. A., *Atheismus:* SDG I (1966) 409-426.
Kommentare zur Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des II. Vatikanischen Konzils.
L'Athéisme interroge, ed. C. Bruaire (París 1968ss).
Rahner, K., *Ateísmo,* en *Sacramentum Mundi* I (Barcelona 1972) 456-469.
Siewerth, G./Gómez Caffarena, J., *Ateísmo:* CFT I (²1979) 139-154 (con bibliografía).
Voprosy naučnogo ateizma (Preguntas del ateísmo científico) 4 tomos (Moscú 1966-67).

II. OTRAS OBRAS

Balthasar, H. U. v., *El problema de Dios en el hombre actual* (Ed. Cristiandad, Madrid 1960).
Bishop, J., *Die «Gott-ist-tot»-Theologie* (Düsseldorf 1968).
Borne, E., *Gott ist nicht tot* (Graz 1965).
Dewart, L., *El futuro de la fe* (Barcelona 1969).
Gardavský, V., *Gott ist nicht ganz tot* (Munich 1968).
Girardi, G., *El ateísmo contemporáneo.* 4 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1971-1973).
Kutschki, N. (ed.) *Gott heute* (Maguncia 1967).
Lacroix, J., *Wege des heutigen Atheismus* (Friburgo de Br. 1960).
Ley, H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* I (Berlín 1966).
Lubac, H. de, *Le drame de l'humanisme athée* (París 1944).
— *Athéisme et sens de l'homme* (París 1968).
— *Sur les chemins de Dieu* (París 1966).
Mauthner, F., *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* 2 tomos (Berlín 1920-23).
Schillebeeckx, E., *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970).
Schultz, H. J. (ed.), *Wer ist das eigentlich - Gott?* (Munich 1968).
Sölle, D., *Atheistisch an Gott glauben* (Friburgo de Br. 1968).
Zahrnt, H., *Dios no puede morir* (Bilbao 1971).

SECCION TERCERA

SOTERIOLOGIA Y RELIGIONES DE SALVACION NO CRISTIANAS

Al final de un volumen en el que se ha explicado el acontecimiento Cristo como acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, vamos a preguntarnos en qué relación está la soteriología cristiana con las religiones de salvación no cristianas. No es preciso que demostremos la importancia que reviste este pro-

blema para comprender el significado del acontecimiento Cristo en el marco de las grandes religiones aún vigentes y para un diálogo con ellas. La confrontación que llevemos a cabo en esta sección habrá de ser embrional: esbozaremos algunos tipos especialmente característicos de religiones de salvación no cristianas y las confrontaremos con los enunciados de la soteriología cristiana.

1. *Qué son las «religiones de salvación»*

Desde que existe la humanidad ha existido siempre en forma progresiva la creencia en la necesidad de redención [1]. Es algo que pertenece a la esencia del hombre y a su natural comprensión.

Entre todos los seres vivos, es notable lo débil e indefenso que el hombre llega al mundo. Sólo al cabo de mucho tiempo llega a desarrollarse por completo, dependiendo luego en gran medida de la comunidad para mantener un nivel de vida que le permita afirmar que vive «como hombre». Ya en los ritos y mitos más primitivos cuyo sentido nos es posible rastrear parece que el hombre está animado de la idea de que ciertos gestos y palabras, más allá de su utilidad inmediata, tienen el poder de conjurar ciertas amenazas que se yerguen en el horizonte de su mundo circundante. Aunque difíciles de precisar, dichos *peligros o amenazas tienen mucho que ver con la debilidad humana, con sus* puntos flacos.

Hambre, enfermedad y muerte han acompañado incesantemente a la humanidad a lo largo de su peregrinación. Ya antes de que el hombre logre darse cuenta del peligro y dar así un primer paso para dominar el mundo con la razón, y antes de que descubra el sentido y fin de lo que le sucede, ha visto que todo ello puede alcanzarle aun cuando se esconda en la guarida más segura. En todos los aspectos se mueve su vida dentro de la vulnerabilidad esencial de su naturaleza, y en todos ellos siente su «dependencia». Su relación con el grupo pertenece a esa dependencia y vulnerabilidad, sin que él se dé cuenta de ello. La vida del grupo depende de la experiencia de los «ancianos» *(seniores),* portadores privilegiados de los valores sobre los cuales se funda la unidad y la vida del grupo. El duelo y los ritos funerarios, atestiguados desde la más remota antigüedad, *tenían, sin duda,* el doble *significado de conjurar los poderes de la* muerte y complacer a las fuerzas de la vida. Desde este momento es posible hablar de religiones de salvación en el sentido amplio del término. Pero si se quiere hablar de «religiones soteriológicas o de salvación» en sentido más estricto, hay que excluir de esta categoría todas las «religiones tribales», pues en esa mentalidad «primitiva» se mezclan aún de modo inseparable el ámbito de lo sacro y lo profano, de la naturaleza y la sobrenaturaleza, del bien y del mal. En este estadio no existe otro mundo que el que aquí se está viviendo.

Incluso los muertos siguen formando parte de la única comunidad vital: aun sin dilucidarla y sin calificarla como tal, esa comunidad vital es el lugar de la seguridad, que coincide con la salvación. En esta estructura espiritual no tiene aún sentido hablar del «mal» *in genere.* Hay poderes hostiles, indeterminables y ciegos que irrumpen y cogen al hombre desprevenido. Cuando se les presta una figura determinada o se les conjura con palabras que pretenden calificarlos, pasan a ser más formidables y a la vez más escurridizos, parecido a lo que ocurre cuando un niño se «imagina» que la fuente de sus miedos está en un determinado rincón oscuro de su alcoba y forma así un mundo ordenado

[1] Sobre la distinción entre necesidad de redención e indigencia de salvación, cf. B Stoeckle: MS II, 791s.

en el cual el caos, aunque no dominado, está reprimido. En este estadio de evolución espiritual no se puede plantear aún conceptualmente la relación del mal con la «totalidad», aun cuando se comienza a hacer sitio a una localización —transmisible por tradición— de los poderes demoníacos, vinculándolos a ciertos lugares y a acciones determinadas. Lo demoníaco es todavía un poder ambiguo, cuya intervención puede unas veces traer fortuna y otras infortunio.

El mundo de lo numinoso no está todavía relacionado con puntos fijos que den lugar a un orden estable al cual pueda atenerse el hombre. En sus esfuerzos por crear una cultura, ordenará sus representaciones del mundo superior, dándoles generalmente la forma de un mito original que describe el paso del caos al cosmos. Aun cuando las fuerzas del caos son reprimidas por la sociedad cultivada, no por eso son menos operantes; de ahí que el mito cosmogónico tenga a menudo parecida o idéntica significación que el mito de la iniciación, que narra cómo el héroe cultural, el tipo del «hombre» cultivado, ha vencido a las potencias tenebrosas. Una vez que existe este orden de representaciones, ya es posible ampliar y ahondar el concepto de salvación. La prueba de iniciación consiste a menudo en una «muerte» mística: desaparecer tragado en las entrañas de un monstruo, que simboliza las fuerzas caóticas y a la vez las fuentes de la renovación. En su esfuerzo por pensar al «hombre» de cara a la muerte, la mentalidad primitiva alcanza, por medio del rito de iniciación, una altura *de comprensión que presenta la necesidad de salvación como una componente* explícita de la naturaleza humana [2].

Esta evolución lleva a la elaboración del concepto colectivo, no abstracto todavía, de «hombre» (miembro adulto de la sociedad) como portador de la conciencia «religiosa» y de la solidaridad necesaria para asegurar la salvación del clan. A la vez se va formando la imagen del mundo en relación con la vida, la guerra y el juego de los «hombres». La salvación aparece escuetamente vinculada a la comunidad, en forma de buena caza, de rica cosecha y de afirmación victoriosa contra el clan enemigo. Esto mismo es lo que recuerdan las festividades. Un tramo importante del camino hacia el «concepto» de salvación lo recorre la instauración de ritos colectivos de purificación. Entre ellos poseen un interés especial aquellos que señalan un «chivo expiatorio», animal u hombre. Así como la impotencia general se concentra en un solo individuo, que sirve de pararrayos, así se acumulan todos los valores de la comunidad en la persona del jefe. Sucede también que la función de señorío sacro y la de «chivo expiatorio» (περίψημα) llegan a juntarse en el jefe. Instintivamente, la comunidad sensibiliza y actualiza con dicho rito el contenido y la idea de lo que la sabiduría romana acuñó con la expresión de *corruptio optimi pessima.*

[2] «En el momento en que la muerte deja de ser un modo de existencia de los vivientes, nos encontramos con una visión nueva del mundo, guiada por cierta lógica, capaz de cambiar la perspectiva del hombre arcaico. El muerto, al corromperse, no vuelve enteramente a la tierra, sino que se convierte en un cadáver: se le separa del habitat y se le proporciona su propia tumba. El honor de tener una forma de existencia superior a la de los vivientes le hace elevarse por encima del mundo que le rodea. Se va perfilando un mundo supraterreno en el que esos antepasados que ya han conseguido liberarse de la limitación terrena se convierten poco a poco en objeto de culto. Semejante individualización, nacida de una penetración racional en el mundo del mito, acarrea cierta ruptura de equilibrio entre la concepción religiosa y la concepción social. El culto a los héroes y las peregrinaciones a los sepulcros van preparando una visión épica del mundo, que significa a la vez el progreso de la historia. En cambio, la conciencia individual interviene en otra transformación importante: el descubrimiento del cuerpo. El hombre abandona su máscara y su papel en el drama para llegar por fin a su autoconciencia» (A. Leenhardt, citado en E. Dardel, *L'homme dans l'univers mythique:* RHPhR 35 [1955] 172).

El concepto de caos original, presente a menudo en los mitos originales, ahonda la idea de una amenaza total: el caos original supone esa amenaza en la forma de profundos «abismos» que se abren. La lucha entre los gigantes y los dioses está expresando a su manera la amplitud cósmica de la necesidad de salvación. A la par que la idea del mal se desarrolla la idea de la naturaleza y de las propiedades de la salvación. El acontecimiento original que provocó la situación de desgracia no tiene en un principio matiz ético. Puede proceder de un despiste, de una falta de presencia de ánimo o de destreza, con resultados que no tienen relación con su causa.

Establecemos que se puede hablar de religión soteriológica o de salvación en sentido estricto cuando con sus doctrinas, ritos y otras prescripciones sacralizadas se propone fundamentalmente proporcionar al hombre —a todos los hombres— el medio y la explicación para poder escapar a una situación desgraciada global que atañe a la existencia de toda la humanidad. El «mal» del cual hay que liberarse puede aún concebirse de muy diversas formas, pero en todo caso se piensa que afecta a la «totalidad». El pesimismo adquiere coloración universal, no porque todo sea absolutamente malo, sino en el sentido de que se ve en peligro la existencia del hombre como tal.

Existe cierta correspondencia entre la naturaleza del medio de salvación que una religión propone y la naturaleza del mal del cual pretende salvar. Esto no quiere decir que, si clasificáramos las religiones de salvación tomando como criterio aquello *de lo cual* salvan, dicha clasificación correspondiera punto por punto con la obtenida tomando como criterio los medios de salvación que proponen y *cómo* salvan.

Ejemplos de lo que algunas religiones de salvación consideran como el «mal principal»:

— La corporeidad impuesta a seres espirituales (neopitagorismo).
— La mezcla del bien y del mal (maniqueísmo).
— La ilusión de que existen «yos» separados (vedanta).
— La esclavitud de la concupiscencia (budismo primitivo).
— La división de la sociedad en clases (comunismo).
— El pecado original transmisible (cristianismo).

A ello corresponden los siguientes modos de entender *cómo* se realiza la salvación:

— La ascesis y la «teoría» libran al alma de su dependencia de la materia.
— El elegido lucha vivamente contra el mal, y con ritos apropiados contribuye a separar lo bueno de lo malo, a la vez que ancla a sí mismo en el bien.
— La gnosis disipa la ilusión cósmica, manifiesta la unidad fundamental y con ella la felicidad.
— La meditación sobre la inconsistencia de las impresiones mundanas destruye el deseo y la «sed» de vivir, causa de una existencia dolorosa.
— La unión del proletariado y su dictadura conducen a una sociedad sin clases.
— Por el bautismo y la fe se restablece la unión con Dios en el amor.

Huelga decir que en la medida en que las diversas ideas del mal no son diametralmente opuestas, pueden también ser comunes los medios propuestos por las religiones de salvación, con sus correspondientes cambios de acento, más o menos grandes según los casos. En el plano de los medios salvíficos es evi-

dente la originalidad de la solución cristiana, puesto que la fe espera la salvación esencialmente de la gracia divina, que ningún medio auxiliar puede sustituir. Una garantía tan acusada de salvación por la gracia divina no es frecuente en el mundo de las religiones, aun cuando no falte por completo, como es el caso de ciertas sectas hinduistas y de la rama amídica del «gran vehículo». Hemos de volver sobre este dato, que, a nuestro parecer, no carece de relación con el intento de penetración racional que va apareciendo, según nuestra definición, en las religiones de salvación a medida que se va ampliando y universalizando la visión del mundo. En este contexto se ha acentuado el carácter paradójico del concepto de salvación. Una vez que la razón llega por sus propios medios a juzgar la condición humana, llega a confiar en sus propias fuerzas y a la vez a desesperar de las mismas. De ahí que algunos teólogos, no sin razón, hayan indicado la originalidad del «pesimismo» específicamente cristiano: el pecador no descubre su situación real sino a la luz de la fe, suponiendo este descubrimiento en sí mismo ya una primera gracia. Esta indicación nos obliga a aclarar que la definición por nosotros propuesta de religiones de salvación en sentido estricto ha de entenderse de modo «análogo» para que pueda responder a la naturaleza especial del «universalismo» cristiano, que es el resultado de una iniciativa divina, y no el logro de la razón humana. (Aunque esa iniciativa divina no contradice a la razón, sino que cumple sus apetencias, es el logro de una instancia superior a la razón). La visión universal propia de las religiones de salvación ha nacido siempre de una «conversión» radical, que puede no ser más que el resultado de una reflexión sobre la naturaleza de las cosas, como parece ser el caso de la «iluminación» de Sakyamuni. La visión paulina y joánica del mundo es el resultado de una conversión de otro tipo: la causa de la misma no ha sido una reflexión sobre la naturaleza de las cosas, sino una iluminación de fe sobrenatural en Jesús, el Justo crucificado y resucitado. Por consiguiente, si se habla de una salvación budista «por la gracia de Buda», eso sólo puede hacerse en un sentido analógico lejano.

Budismo y cristianismo pertenecen a la misma categoría si las religiones soteriológicas se clasifican según otro criterio: muchas de ellas atribuyen a una persona (Dios, un dios transformado o un héroe) el papel de protagonista en una «obra salvadora». Estas religiones hablan, por tanto, de un «salvador» (*mítico, histórico o escatológico*) que revela a los hombres un camino de salvación y le ayuda a recorrerlo hasta el final. Ese salvador actúa con su ejemplo, con su doctrina y con la victoria que logra contra los poderes hostiles. El creyente «toma parte» en su victoria, bien lográndola también él, bien por medio de una identificación mágica o de gracia, o bien de dos o tres de estas maneras a la vez.

Seguidamente examinaremos algunos tipos importantes de religiones soteriológicas que son de interés no sólo en sí, sino también en orden a una confrontación con el cristianismo. Hemos elegido formas que en un orden más o menos cronológico suponen una creciente desmitologización y universalización: la de Osiris, tipo de religión cosmobiológica; las religiones mistéricas; las antiguas religiones indias, típicamente místico-metafísicas; las formas teístas indias de piedad, y, finalmente, la gnosis. Por lo demás, con frecuencia nos desviaremos del hilo de la exposición cuando haya comparaciones que nos parezcan iluminadoras. El primer ejemplo está en el límite del grado de universalidad que hemos exigido para las religiones de salvación en sentido estricto. El último ejemplo lleva a la conciencia racional a negar el reconocimiento de su carácter religioso propio.

2. *Tipos de religiones de salvación no cristianas*

a) La religión de Osiris.

El caso de la *religión de Osiris* es interesante por diversos motivos. Nos dispensa de extender nuestro estudio a formas más o menos afines, bastante frecuentes en las antiguas culturas. Supone además la ventaja de poder explicar una evolución característica: comenzando por una divinización de la naturaleza, e incluso quizá por el ritmo del día y la noche, llega hasta los misterios de Isis, cuya soteriología adopta la forma clásica de las «religiones mistéricas», forma en la cual quisieron ver algunos el modelo de la salvación cristiana.

La religión de Osiris es una de las religiones de estructura «cosmobiológica», que ve en el ritmo de la naturaleza, en la vida de las plantas, los animales y los hombres, los coletazos fatales de un drama cósmico cuyos protagonistas eternos son en último extremo la vida y la muerte.

J. Sainte Fare Garnot *(La vie religieuse dans l'ancienne Égypte* [París 1948] 48) lo expresa así: «Un punto esencial parece, en todo caso, seguro. Osiris debe de haber sido originariamente un dios agrario, un genio de los cereales y de la flora. Los textos de los sarcófagos (ME) lo identifican con el grano y con los cereales. Más tarde se le atribuye el origen de las cosechas: 'yo hago *(sic)* la espelta y la cebada para dar vida a los dioses...' La relación entre Osiris y la flora es también clara cuando se estudia el rito. Lo que mejor sensibiliza esta relación es la acción de esparcir granos de trigo sobre un marco de madera cubierto por un paño tenso, en el que se había dibujado el perfil de un Osiris momificado, cuyo cuerpo se cubría de tierra. El grano germinaba. Cuando había alcanzado la altura deseada (de diez a quince centímetros), se conseguía un césped con el perfil de un hombre, imagen de un 'Osiris en crecimiento'... El cuerpo del dios soporta al universo terrestre, y la crecida de nivel del Nilo no es otra cosa que el sudor de sus miembros».

¿Qué idea del mal tiene este tipo de religiones? Las culturas antiguas de Egipto y de Mesopotamia ven el mundo como objeto de litigio en la lucha que sostienen las fuerzas de la vida y de la muerte. La matanza es a menudo inmensa, y llega a ocurrir que ambos campos se mezclan de modo tal que no se les puede desenmarañar. La situación es movida y atraviesa fases más o menos críticas. El mundo de los hombres, que, quiera o no, se ve implicado en la lucha, no está desprovisto de medios de acción. Pero no puede escapar al conflicto, cuando ni siquiera los dioses pueden proclamarse siempre vencedores. Lo importante para el hombre es que conozca en cada momento cuáles son las fuerzas aliadas y cuáles las hostiles. Con otras palabras: se trata de reconocer en cada situación la estructura arquetípica que dicha situación reproduce y de entender la situación mítica que dicha situación repite, para poder así adoptar en cada caso la actitud adecuada. La idea no cambia gran cosa en las religiones de Osiris. «Osiris representa las fuerzas invencibles de la naturaleza, que se ven sometidas a pruebas y preparan la victoria futura: el yugo que de momento soportan no es más que un tramo necesario en el camino hacia la regeneración» [3]. Osiris no corresponde a la idea griega del dios «inmortal» ni es tampoco un dios de la muerte. No administra un reino o un señorío, sino que produce ante todo el trueque regular entre estados alternantes. En este estadio de la reflexión sobre la muerte no se ha convertido aún en tema explícito la distinción entre «mortal» e «inmortal». Por eso hay que reconocer incluso que en un principio no fue considerado Osiris un dios salvador como el que pre-

[3] J. Sainte Fare Garnot, *op. cit.*, 55.

sentan las religiones soteriológicas en sentido estricto, aun cuando Osiris proporcione una nueva vida a los muertos «osirificados» por el rito de la momificación, rito que, en cierto sentido, podría calificarse ya de «misterio» [4]. No por ser Osiris el dios del retorno cíclico era incapaz de salvar realmente en el sentido que tiene la «idea de salvación» en las religiones soteriológicas, pues parece que el antiguo Egipto admitió la singularidad de la vida humana y con ella el carácter eterno de la estancia de los muertos en el *amentis* (o mejor, su carácter ilimitado). Pero, supuesto que la vida que Osiris proporciona a los muertos no es esencialmente otra que la vida cotidiana del egipcio, la diferencia, si existe, se reduce a un cambio semejante al que comporta el cambio de las estaciones. A diferencia de la viva conciencia con que el griego siente lo trágico de la muerte, el antiguo egipcio no valoró el oscuro misterio de la muerte lo suficiente como para dar toda su importancia a la esperanza de salvación. Vida y muerte son «situaciones» más o menos satisfactorias; pero la idea del bien o del mal absolutos no influye todavía en la concepción de la vida y de la muerte.

b) Los cultos mistéricos.

La religión de Osiris pudo ir preparando los espíritus para un concepto preciso de redención en cuanto que paulatinamente fue asumiendo el carácter de *religión mistérica.* Se caracterizan estas religiones por el especial relieve que otorgan a un rito secreto de iniciación con el cual el individuo participa del destino que el mito asigna a la divinidad. Por el embalsamamiento se realiza en el culto de Osiris la identificación mágica, por la que se les abre a los muertos la entrada en el reino del ocaso. Sin ser realmente esotérica, esta acción comporta, sobre todo en algunas de sus partes, un carácter misterioso e incluso mágico. Por lo demás, también la coronación del faraón incluye rasgos que recuerdan la «osirificación». Dicha coronación eleva la vida del faraón a un plano que le convierte en camarada de los dioses. No carece de todo fundamento Heródoto cuando piensa que Egipto es la tierra de origen de los misterios.

Bajo los Ptolomeos se helenizó la religión de Osiris con la figura híbrida de Serapis (Osiris+Apis), hasta dar, finalmente, lugar a los misterios isíacos, centrados en Isis [5].

El concepto de destino (εἱμαρμένη) domina la mentalidad religiosa de la época helenista. Por eso, cuando Isis enumera a sus fieles sus títulos de adoración, el más atrayente es su poder sobre el destino. Para responder a las necesidades religiosas del tiempo se varió claramente la figura de Isis. Isis adopta

[4] En el sentido propio del término, tampoco es Osiris un dios que resucita, puesto que, al igual que a Adonis y Attis, se puede aplicar también a Osiris la idea sugerida por Th. de Liagre-Böhl, *Anthropologie religieuse* (Leiden 1955) 43: «La resurrección periódica aparente de tales personajes no era sino un postulado lógico, consecuencia de la repetición regular de la representación del mito en el rito y en el drama cultual con ocasión de la fiesta».

[5] No cabe duda de que no fue puramente accidental el que la figura del rey de los muertos fuera perdiendo su posición central a lo largo de la evolución histórica. El tipo de supervivencia por él representado no gozaba ya del favor de los nuevos partidarios de las religiones mistéricas, para los que se había convertido en una imagen terrorífica. Por otra parte, parece ser que el entusiasta seguidor de Isis descrito en *El asno de oro* de Apuleyo esperaba que una iniciación cada vez mayor en los misterios le proporcionara una mejora en su destino terreno. M. P. Nilsson ha demostrado que Lucio no buscaba una esperanza de inmortalidad, al menos entendida en el pleno sentido de la palabra.

la forma de una diosa universal que puede imponer su voluntad incluso a las divinidades astrales.

A pesar de este cambio esencial que sufre con el helenismo la religión egipcia, el andamiaje fundamental sigue siendo en gran parte el trasfondo cosmobiológico. Lo mismo aquí que por doquier, la aportación de la teología helenista se nota en una nueva idea de salvación, que corresponde a una nueva visión del mundo. Por influjo de ideas filosóficas que favorecen la tendencia a un monoteísmo universal, los cultos mistéricos pasan a ser religiones soteriológicas propiamente dichas incluso allí donde la salvación no le supone al creyente más que una mejora de sus oportunidades frente al destino. Se busca ser «adicto» a la divinidad que se considera más poderosa, lo mismo que se busca ser adicto al César, el otro salvador (σωτήρ) universal.

La soteriología cristiana bebió del vocabulario de los cultos mistéricos. Además se fue elaborando poco a poco. Pero la fe cristiana en la salvación por Jesús, nacida inmediatamente después de la resurrección, poseía una fuerza totalmente distinta de las esperanzas que se despertaban en los creyentes de Eleusis o de otros cultos mistéricos. Aun cuando se probara que los evangelios y las cartas de Pablo llevan huellas de la teología de los misterios dionisíacos, adónicos o serápicos, eso no bastaría para probar que la persona de Jesús se entendió como salvador universal nada más que por afinidad con las figuras míticas heroicas que constituían el centro de los ritos de iniciación.

H. Jeanmaire, en su libro sobre Dióniso (*Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. L'Orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes* [París 1951] p. 415), ha sentado la tesis de que la religión de Baco podría haber proporcionado un modelo al mesianismo judeo-cristiano: se basa esta tesis en la afinidad entre la postura y el papel de Dios en la cosmogonía órfica y las esperanzas en un retorno de la edad de oro, características de la corriente de la literatura sibilina. Su argumento principal se funda en el resabio dionisíaco que descubre la expresión *domitor orientis* con la cual alude Tácito al Mesías judío. En sí no es imposible que los judíos alejandrinos, con fines propagandísticos, se sirvieran a veces de expresiones del culto dionisíaco oficial de los Ptolomeos. Es claro que muy pronto utilizaron los judíos la literatura sibilina para su proselitismo. Pero las débiles huellas de escatología y soteriología que se pueden detectar en la mitología de Dióniso no bastan para atribuirle un influjo importante en la génesis de la soteriología judía o cristiana.

c) Las antiguas religiones indias.

Para el tema de este capítulo nos proporcionan un rico material las *religiones que surgieron en la India.* El puesto obvio de este estudio está a continuación de la religión de Osiris. El viraje histórico que atrae aquí nuestra atención se sitúa inmediatamente antes del nacimiento del budismo, acontecimiento importante para la historia de las religiones de salvación. Aunque la religión védica presenta numerosas peculiaridades, sigue perteneciendo al marco general de las religiones cosmobiológicas en el que integramos la antigua religión egipcia. Como toda religión, aquella que atestigua el Rigveda conoce también un determinado concepto de salvación.

En algunos himnos a Varuna resuena un tono bastante raro de arrepentimiento, que parece incluir la idea de ofensa personal a la divinidad de cuya clemencia depende únicamente el perdón. Pero tales textos aparecen aislados y no son expresión de una concepción soteriológica extendida. Lo ordinario es que a base de adulaciones bastante rastreras se intente conseguir de los dioses

los bienes de este mundo: fecundidad de las personas y de los ganados, victoria sobre los enemigos, riqueza y salud.

Reflexionando sobre la eficacia de los ritos, llegaron los brahmanes a un ahondamiento del concepto de salvación. La fuerza del rito «edifica», en el sentido más auténtico de la palabra, la vida del «oferente» (*yajamâna,* aquel que hace presentar la ofrenda en provecho propio). Esta idea nace de una especulación que llega a atribuir a la acción sacrificial el mismo valor de la acción cósmica, cuya estructura cosmobiológica es patente. El cumplimiento minucioso de las innumerables prescripciones litúrgicas asegura a su persona una «integración» que corresponde a la perfecta integración de cada parte en el todo cósmico.

Estas ideas indias encuentran un eco en el centro mismo de la religión romana, como se ve por las palabras emparentadas etimológicamente con el latino *salvus.* El grupo indoiránico presenta las palabras afines *sarva* (en sánscrito) y *harva* (en persa antiguo), que significan pleno, completo e incólume. De ellos distingue el sánscrito el concepto de *viśva,* que corresponde al sentido del latino *omnis.* Para la palabra *salus* el latín conservó únicamente el sentido religioso, mientras que la acepción genérica de completo e incólume lo da con las palabras *totus* e *integer.* El sánscrito relegó, finalmente, la palabra *sarva* al ámbito profano a pesar de haber tenido un sentido religioso, como atestigua su uso con declinación nominal para calificar al dios Siva. Están además los textos védicos, que dan un elocuente testimonio de la importancia que en el ámbito indio había conservado la idea religiosa de totalidad. En el lenguaje del Avesta, la raíz de *salus* ha conservado un carácter religioso en la palabra *Haurvatat,* que denomina a una de las personalidades de la corte celeste de Ahuramazda. Por lo demás, el gótico *alls* y el griego ὅλος corroboran el sentido de completo e incólume, mientras que las lenguas germánicas confían a otra raíz (en gótico, *hails)* la función de expresar el aspecto religioso del concepto.

Esta idea de la salvación por la totalización e integración de los bienes de los «tres mundos» no pudo a la larga satisfacer a ciertos círculos de la religión védica, vinculados al parecer, por encima de la tradición indoaria, a ideas autóctonas más antiguas. La meditación sistemática sobre la fuerza creadora de la palabra ritual *(vâć)* había llevado a dar un sentido metafísico al concepto de *brahman,* que originariamente denominaba a la fórmula litúrgica. Esto dio pie a interpretar el universo como manifestación visible de un principio invisible: en la base de esta interpretación estaba la idea de que algo, en un principio nada más que germinal, va desarrollándose y adquiriendo forma. Una vez que la especulación de las Upanishads hubo elaborado esta idea de un principio «espiritual» del universo, concluyó que la base de la vida es «espiritual». Espiritual no puede tomarse aquí en el sentido absolutamente opuesto a «material». Se opone a la corporeidad únicamente en cuanto que la diversidad de formas corpóreas condiciona al conocimiento sensible. El *brahman* no manifiesto es la única causa sustancial (ὑποκείμενον) de las múltiples formas del universo sensible. En un tiempo que seguramente no se remonta más allá del siglo VII antes de Cristo, la mentalidad religiosa india elaboró un concepto que aún hoy domina su idea de salvación: el *âtman* o «mismidad». En este punto parece situarse a la vanguardia de la filosofía general de la religión y no se excluye que la corriente del pensamiento órfico-pitagórico le deba su origen. El sentido del término *âtman* es muy difícil de traducir a las lenguas de las tradiciones occidentales, pues sus expresiones, tras una especulación de siglos, han adquirido un sentido excesivamente preciso como para que de una u otra manera no hicieran violencia al pensamiento indio. En una primera aproximación y con todas las reservas, podríamos decir que en la elaboración del concepto de *âtman* la

India ha dado con la inmortalidad del alma. Pero esto mismo hay que corregirlo inmediatamente indicando que a la vida infrahumana no se le niega el *âtman*. En la tradición occidental pensamos con Aristóteles que el alma es la forma del cuerpo, con lo cual nos la representamos inmediatamente con rasgos individuales. Para indicar el factor individual, la India posee otro concepto, el de *ahaṃkâra* (de *ahaṃ*=ego y *kṛ*=hacer). Mientras el *âtman*, una vez liberado de las envolturas individuales, entra *ipso facto* en la bienaventuranza, el *ahaṃkâra* supone el obstáculo más difícil de vencer, el último obstáculo en el camino hacia la salvación.

El paso decisivo que va a determinar casi todo el curso ulterior de la búsqueda espiritual de la India se da cuando Yâjñavalkya enuncia la conclusión lapidaria de una larga serie de especulaciones y meditaciones sobre el sacrificio, el hombre y el universo, asegurando la identidad última de *brahman* y *âtman* y su carácter absolutamente trascendental, que no puede expresarse sino con el famoso *neti neti* («ni lo uno ni lo otro»). Algunas de las estaciones de este camino hacia la igualación conservarán su importancia en el curso de la historia de las religiones soteriológicas de la India. Una de estas etapas, que se desarrolla ampliamente en los Purana, compara el universo con un *macrohombre (mahâpuruṣa)*. Algunos buscan el origen de la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo en un mitologúmeno de este tipo, ya que la literatura helenista no ofrece ningún ejemplo tan claro como éste. La comparación del universo con un hombre sacrificado está en la India en la misma línea que la comparación con el caballo y el toro, los dos principales animales sacrificiales. Esta comparación se remonta hasta el décimo *mandala* de los Rigveda (10,90; hacia el siglo VIII antes de Cristo). Es probable que tal idea no deba separarse de la anteriormente citada, que presenta el sacrificio como una acción que concentra en el oferente todas las fuerzas que contribuyen al curso armónico del universo.

La genial visión de Yâjñavalkya presupone este trasfondo especulativo, pero lo supera simplificándolo. Si entre hombre y mundo existe una analogía y una correspondencia orgánica, eso es porque la existencia de cada uno tiene vital y místicamente sus raíces en el mismo principio indecible *(brahman)*, al cual consigue llegar quien se toma el trabajo de peregrinar al centro de sí mismo, al ámbito del corazón, donde se encuentra su *âtman*, su «mismidad». Esta peregrinación es la que emprendieron los poetas inspirados de los vedas; y el espíritu que anima sus cantos es idéntico al espíritu que sustenta a todo el cosmos, el impersonal, o mejor, el suprapersonal *brahman*, cuyo mensaje han captado ellos en las honduras secretas de su corazón a base de ascesis y meditación:

«Entonces le preguntó Ushasta Câkrâyana: 'Yâjñavalkya —dijo—, el *brahman* que tenemos ante nuestros ojos, que no se sustrae a nuestros ojos, el *âtman* que habita en todos, explícamelo'. 'Es tu mismidad, que habita en todos'. '¿Qué es eso que habita en todos?' 'Eso que tú inhalas al inspirar, eso es tu mismidad que habita en todos; eso que exhalas al expirar, eso es tu mismidad que habita en todo...' Entonces dijo Ushasta Câkrâyana: 'Con eso me explicas lo mismo que si me dijeras: esto es un buey, esto es un caballo. El *brahman* que tenemos ante nuestros ojos..., explícamelo'. 'Es tu mismidad que habita en todos'. '¿Qué es eso que habita en todos, Yâjñavalkya?'. 'Tú no puedes ver al que ve el ver, ni oír al que oye el oír, ni pensar al que piensa el pensar, ni conocer al que conoce el conocer. Es tu mismidad que habita en todos. Todo lo demás es penoso'. Entonces calló Ushasta Câkrâyana» *(Bṛhadâraṇyaka,* Up. III, 5, 1s). Esta respuesta de Yâjñavalkya nos ayuda a comprender cómo ha de entenderse el «alma», cuya «inmortalidad» ha descubierto la India no sólo a partir de la reflexión sobre la capacidad humana de captar el *genus* en

los individuos. Nos ayuda también a entender cómo el «alma» sigue claramente vinculada a la vida «corporal». En esa respuesta se ve también clara la divisoria entre el concepto brahmánico y el concepto budista de salvación. En relación con el tema del sufrimiento que se acaba de rozar, prosigue el texto: «'El *âtman* que vive en todo, explícamelo'. 'Es lo que se opone al hambre, a la sed, a la enfermedad, al error, a la vejez y a la muerte. Cuando los brahmanes conocen este *âtman,* dejan de apetecer un hijo o riquezas o cualquier tipo de bienes de este mundo y llevan la vida de los monjes mendicantes. Pues apetecer un hijo o apetecer riquezas, apetecer riquezas o apetecer los bienes de este mundo, eso es apetecer siempre. Por eso, si el *brahman* renunciara a saber, se contentaría con la ignorancia. Renunciando al saber y a la ignorancia se hace asceta. Y si además renuncia a la no ascesis y a la ascesis a la vez, es un *brahman'*. '¿Por qué medio es realmente *brahman?'*. '¿Por qué medio? Siéndolo. Todo lo que no sea esto (es decir, *brahman),* es penoso'. Entonces calló Kahola Kauṣîtakeya» *(ibid.,* 6, 1).

El contenido del discurso sobre las *Cuatro verdades nobles,* con el cual inicia *Buda* su mensaje de redención, cuyo camino ha descubierto él bajo el Banján de Bodh-Gaja, no se diferencia del contenido de las respuestas de Yâjñavalkya ni porque nos enseñe algo distinto o algo más sobre la naturaleza de las cosas, ni porque prescriba técnicas nuevas para llegar a la meta. La diferencia es patente en dos puntos: en primer lugar, Buda no cita expresamente ni el *brahman* ni el *âtman;* en segundo lugar, invierte el orden del discurso. El dolor lo coloca como *arjé* en la cima: su doctrina no se presenta ya, como es el caso de las *Upanishads,* como una respuesta al problema explícito de la esencia del *brahman* y del *âtman;* su doctrina se presenta más bien como respuesta al problema implícito de la esencia del dolor, del *duḥkha.* Buda presenta el dolor como una forma concomitante del mundo visible, también, por tanto, del *brahman* «que tenemos ante nuestros ojos» y sobre el cual le preguntaban explícitamente a Yâjñavalkya. Este último parte de la identidad metaempírica de *brahman* y *âtman* para justificar la forma ascética de vida que a los que la siguen les ahorrará el dolor, fruto de la ignorancia sobre la verdadera naturaleza de las cosas. Pero Sakyamuni parte de la experiencia del dolor y no abandona este terreno. Al fin justifica un modo similar de vida, al que también él asigna un fin más allá de la experiencia, ya que ese tipo de vida ha de llevar al misterioso e indecible *nirvâṇa,* invisible como el *brahman* mismo.

El antiguo pensamiento indio muestra con respecto a la salvación un radicalismo sin contemplaciones. El acceso a la salvación —al menos en el marco de un número limitado de existencias sucesivas— no puede esperarlo más que un grupo de selectos, lo suficientemente purificados del *karman* como para poder cargar con las exigencias del ideal «ascético» y «monástico» (sin paliativos): «ascesis» total y no sólo corporal, que es conversión (μετάνοια) constante; y «monacato», pensado para formar hombres verdaderamente aislados (μόναχοι), que son autónomos por estar por encima del mundo de las relaciones que obligan y condicionan.

Pero volvamos al viraje histórico, cuando Sakyamuni creyó que debía separarse de la tradición védica, a pesar de que en la forma que le había dado Yâjñavalkya fuera sorprendentemente cercana a su pensamiento. Quizá no esté de más recordar que, en ese mismo momento, el mundo griego está atravesando el período presocrático y que el acontecimiento que nos ocupa se sitúa en el tiempo en que Heráclito de Efeso y Pitágoras de Samos propagan en el mundo griego sus revolucionarias doctrinas. Al igual que Buda, tampoco los pensadores de las Upanishads confían en los dioses del panteón védico. En cambio, practican el método de concentración espiritual que más tarde sistematizará Pa-

tanjali con el nombre de *Yoga.* La coincidencia es aún mayor, pues también el nuevo maestro considera ilusorio el fin que se proponen los autores de los himnos del Rigveda y los oferentes cuyo proceder está codificado en los *Brahmana.* Entonces, ¿cuál es la diferencia tan fundamental que hace que el budismo, tan flexible y receptivo, se aparte de la tradición védica? Con la orientación fundamentalmente «ética» de su pensamiento —por decirlo en pocas palabras—, Buda trastrocó la doctrina «metafísica» de los pensadores de origen védico. Piensa Buda que todas las tesis «metafísicas» sobre la naturaleza del fin último y del alma son fuente de discusiones inútiles y de un contentamiento aún más vanidoso, que sirve de escape a aquellos que han prometido dedicar todas sus fuerzas a conseguir la liberación total. Buda se preocupa directa y exclusivamente de conseguir la salvación. Por eso se aparta de sus maestros, quienes, a pesar de haber renunciado a los ritos védicos, siguen especulando sobre el fundamento del *brahman,* idea desarrollada para fundar la eficacia ontológica de los ritos a los cuales Sakyamuni negó todo tipo de fuerza salvadora. En adelante dedicará toda su atención a la existencia dolorosa. Cuando ve en la sed *(tañhā)* el mayor obstáculo en el camino hacia la liberación, no está proclamando una idea nueva. Pero inaugura una época nueva en la «praxis soteriológica» india cuando espolea a sus discípulos a buscar continuamente todos los medios para «desarmar» (en el sentido de «distender») los principales resortes de la existencia sometida al apetito y al cambio, con sus miedos y esperanzas vanas. En su idea del mundo sometido al cambio apenas si se diferencia el budismo de la visión védica del mundo. Puede resumirse en dos conceptos básicos conexos: el *karman* y el *saṃsâra.*

Dejemos que Yâjñavalkya mismo defina el primero de estos dos conceptos: «Cuando decimos: 'El es esto o aquello', queremos decir que es como actúa, como procede. Si obra bien, es bueno; si obra mal, es malo. Es puro únicamente por la obra buena y es malo por la obra mala. Y se dice: 'El Purusha es deseo. Como desea, así quiere; como quiere, así actúa; como actúa, así es'. Es lo que dice el verso: 'Aquello de lo cual se prenda su espíritu es lo esencial, y va como nota característica a una con su obra'. Cuando uno ha recibido el salario por la obra que hace aquí, regresa de aquel mundo a este mundo y a una (nueva) obra. Esto se aplica a los llenos de deseo. Pero acerca de aquellos que no abrigan ningún deseo se dice: 'Aquel que no abriga ningún deseo, aquel que está libre de deseos, cuyo deseo está cumplido, cuyo deseo es la mismidad *(âtman),* a él no se le van los alientos. Ese es ya *brahman* y entra en el *brahman'*» *(Bṛhadâraṇyaka,* Up. IV, 4, 5-6).

Notemos que la palabra *karman* tiene la misma raíz *kṛ* que el verbo que significa «hacer». Si nos apoyamos en la etimología, la palabra *saṃsâra* significa «fluir», «pasar de un estado a otro». Pero en el lenguaje religioso tiene un sentido especial e indica el proceso cósmico en cuanto producto del *karman* individual y, a la vez, de la condición de existencia del ser humano, que sigue condicionado por la retribución de sus hechos pasados.

La doctrina del *karman* solucionó dos importantes problemas que se plantean a propósito de la moralidad de los actos humanos: el hundimiento de la moral es un peligro que nace del conocimiento de que hay diferencias considerables y al parecer inexplicables en el destino de los seres. Este peligro se conjura explicando de modo satisfactorio que dichas diferencias se deben al peso desigual del *karman* de existencias anteriores. Por otra parte, el hombre sigue siendo libre, responsable de las condiciones de su acción y capaz en todo momento de variar su camino y ponerse en vías de salvación. Esta idea satisface en tal forma, que es hasta hoy el único dogma común a todos los movimientos religiosos surgidos en la India. No queda sitio para una gracia divina que, por

uno u otro rodeo, no sea el resultado de méritos anteriores. Este es el punto flaco de esta «física de la acción», como la llama el especialista belga en budismo L. de la Vallée-Poussin. Si el movimiento hinduista de piedad, que entre los medios salvíficos concede el puesto de honor a la veneración interior de su dios *(bhakti),* no quiere ser infiel a su propio espíritu, habrá de encontrar un hueco para hacer sitio en determinados casos a la gracia divina. Ya la Bhagavadgîtâ aclara que sólo los actos animados de intención piadosa y nacidos del amor de Dios caben en la «física de la acción». Pero esto no significa aún que dichos actos sean el fruto de una gracia previa y no del *karman.*

Algunos quieren ver la fuente de su soteriología en el momento en que el príncipe Gautama ve de súbito que la miseria es la forma concomitante del *saṃsâra.* En cierto sentido, el *pensamiento fundamental de Buda* es menos calculador y más directo y simple. Descubierta la vanidad de la esperanza en las cosas inferiores, las abandona todas, sin intentar conservar nada, y sólo se preocupa de que la desesperación no venga a ocupar el vacío que con ello ha creado. Desarrolla sus ideas en un análisis lógico de la acción humana *(pratîtyasamutpâda),* que es uno de los resultados y la causa a la vez de una serie de factores psicológicos y ontológicos cuya concatenación constituye el *saṃsâra.* Pero en lugar de buscar el sentido ontológico de la ley del *karman,* lo que esta investigación persigue esencialmente es un fin pedagógico. Quiere disipar la ignorancia, ya que de sus nieblas puede servirse siempre el apetito como de «resorte». A esta «in-sapiencia» *(avidyâ)* se le opone la «sapiencia» *(prajñâ),* la cual conduce hasta los umbrales de la bienaventuranza, hasta el *nirvâṇa.* Echar una mirada al «óctuple sendero» que contiene la cuarta «verdad noble» debiera bastar para probar que el interés del budismo original es esencialmente ético y psicológico, y en modo alguno místico y metafísico. De ahí que la sabiduría budista *(prajñâ),* al menos en el «pequeño vehículo», no lleve aún rasgos gnostizantes. No se puede decir lo mismo de la idea de *jñâna* que elaborarán los Vedanta sobre base upanishádica.

En lugar de intentar reconstruir el microcosmos humano por el modelo perfecto de la armonía cósmica (doctrina védica de los sacrificios), en lugar de intentar llegar al mismo resultado atajando con la gnosis místico-metafísica a base de identificarse con la fórmula secreta *(brahman)* (especulación upanishádica) y, finalmente, en lugar de eliminar uno tras otro a base de la ascesis los obstáculos del *karman* en el camino hacia el *nirvâṇa* (ascesis jaina), Buda condujo a los hombres por un camino más realista a un intento nuevo, purificado de todo apetito de existencia *(bhava)* y de todo rechazo de la existencia *(abhava).* Llegó a ello por haber visto que todo apetito de felicidad no convertido no hace más que acumular nuevos obstáculos en el camino que quiere recorrer. A base de meditación llegó a darse cuenta de lo atomizador y fragmentario del momento: distendió así los resortes de la mutación y rebatió con su «conversión» del tiempo la ley inexorable del *karman.*

En el gesto de la mano con el que ha representado normalmente a Buda el arte budista, un conocedor del simbolismo budista puede leer la actitud salvadora recomendada por Buda: es el gesto de la *abhaya* (del «no temer»). Con un ojo atento a los peligros del camino y con un ánimo decidido que los «desmitologiza», Buda conduce a sus discípulos hacia una meta cuya representación en «imagen» rechaza él por miedo a que pueda convertirse en objeto de una «sed» que la «mundanizaría», privándola así de la cualidad de ser lo «totalmente distinto». Por primera vez, al parecer, en la historia de la soteriología, pudo el budismo, a base de una especie de aproximación «fenomenológica» a la situación humana, dar claramente con las condiciones *negativas* que deben cumplir

las religiones soteriológicas para ser fieles a los presupuestos implícitos de su visión.

En el curso de su larga historia, el budismo ha vivido muchos renacimientos que querían recuperar la visión original del fundador, quitando la costra secular que doctas escolásticas y la piedad popular habían ido formando sobre ella. Tales intentos lograron no pocos resultados indiscutibles. De entre ellos, y dado su actual relieve en Occidente, hay que nombrar al Zen, una forma religiosa rara en la historia. De hecho, esta técnica soteriológica tradicional consigue seguir fiel a la forma original, ya que extiende la desmitologización incluso a la idea de «fundador», «escritura» y «tradición». El éxito extraordinario del budismo en el campo de la soteriología ha tenido repercusiones incalculables en el clima religioso del Extremo Oriente.

No ha de excluirse que, sobre todo a partir de la actividad misionera que se desarrolló hacia Occidente durante el reinado de Asoka, ciertas influencias budistas contribuyeran en parte a variar el clima filosófico y religioso del mundo helenista. Ya antes de Platón puede sospecharse la presencia de ideas indias en la doctrina órfico-pitagórica, cuya idea de un alma separable recuerda ideas indias de transmigración de las almas. Pero, dada la orientación peculiar del mundo griego, ya antes del desarrollo de la ciencia y la filosofía, esa visión hubo de chocar con una oposición cerrada. Aun cuando en la India no faltaran fuerzas opuestas, no lograron éstas, como en Grecia, marginar de la mentalidad racional las ideas de la pervivencia del alma tras la muerte. Esto se debe a que la soteriología estaba hondamente anclada desde un principio en el esfuerzo racional por lograr una explicación del cosmos. La concepción del destino del alma individual estuvo también en el mundo griego influida por la evolución de la visión del mundo; pero la relación entre cosmología y soteriología siguió siendo más bien externa y secundaria.

d) Formas indias de religiosidad teísta.

Antes de ocuparnos de las soteriologías del mundo griego a comienzos de nuestra era debemos proseguir la línea iniciada, para mostrar la conexión de la soteriología de las sectas teístas del *visnuismo* y del *shivaísmo* con las antiguas soteriologías indias, que no creen todavía en un supremo principio personal. Comencemos por las ideas soteriológicas de las sectas visnuistas, en cuyo centro están los avatares de Krishna. La doctrina teológica de Krishna tiene fundamentalmente sus raíces en la Bhagavadgîtâ y en los grandes Purânas de la secta, compilaciones que contienen, más bien yuxtapuestos que relacionados, elementos de la mayor parte de los movimientos espirituales anteriores, con predominio de los Vedanta. En problemas importantes de la soteriología hallamos una diferencia, e incluso una oposición, entre los dos mayores teólogos vedánticos, cuales son Shankara y Râmânuja. Esto nos está hablando de la dificultad de interpretar teísticamente las Upanishads, base de la tradición ortodoxa. En la soteriología de Shankara, el efecto de la piedad sobre la transformación personal no es más que preparatorio. Por eso se ha comparado esta teología con la del maestro Eckhart, ya que en él la cima de la vida espiritual la ocupa la unión mística del hondón del alma con la divinidad informe. Una conclusión así es lógica en el sistema de Shankara, ya que el mundo de las formas diferenciadas no posee en él más realidad propia que las olas en la superficie del océano. La soteriología de Shankara adopta lógicamente rasgos gnósticos, al menos en sus estadios superiores. El camino de la piedad *(bhakti)* hacia Ishvara (el Señor personal) no puede dar acceso más que a una forma menos perfecta de felicidad «cualificada» *(saguṇa)*. El *jñâni* (el conocedor, el «gnóstico») sigue

ahondando en el misterio del Absoluto indeterminado, más allá que el *bhakta* (el que se consagra al servicio del Señor, el «piadoso»), por haber llegado a la experiencia metafísica de la vanidad de todas las diferencias, disipando así el velo de la *mâyâ* (la ilusión cósmica del *saṃsâra)* y las nieblas del *avidyâ* (la ignorancia —inexperiencia— práctica de la identidad de *brahman* y *âtman* descubierta en las Upanishads). El vuelo místico y metafísico de los vedantas shankáricos elevó a los espíritus a cimas en las cuales el aire se hacía difícilmente respirable. En un tiempo en que el budismo —cuyo influjo en Shankara es indiscutible— había perdido buena parte de su predicamento, volvió a dedicarse Râmânuja a la interpretación de los textos upanishádicos que Shankara había comentado magistralmente, con el fin de justificar su interpretación teísta. La soteriología teísta que de ahí resulta provocará una controversia sobre la gracia, que no carece de analogía con la controversia que tan decisivamente marcó la historia occidental.

No hay duda de que mucho antes de que tuviera el honor de entrar en la literatura brahmánica, la veneración del dios Krishna era ya un hecho en círculos populares de algunas regiones, por superposición de antiguas religiones prearias. Tanto más interesante es por ello ver cómo el krishnaísmo se fue acomodando más y más a un marco especulativo de los Vedanta, marco que hubo de reducir su libertad de movimiento, aun cuando lo enriqueciera con una antropología y cosmología que servían de base para construir una soteriología sistemática. El resultado fue de la mayor importancia para la cultura religiosa india, ya que se trataba de establecer un lazo entre la piedad de carácter personalizador y los hábitos mentales de un grupo espiritual selecto, preferentemente del grupo brahmánico.

El calendario y las fórmulas litúrgicas del visnuismo popular están indicando inequívocamente el origen agrario de esta religión: su raíz primaria es semejante a la de la «religión de Osiris» y a la de los «cultos mistéricos» del mundo helenista. Pero Krishna no es un dios que muere y resucita; y las pruebas que refiere su historia se parecen más a los hechos de Hércules que al sufrimiento de Adonis y Atis. La religiosidad hinduista (que no es exclusivamente visnuista, sino que se encuentra también en las sectas de Shiva y de deidades de nombres distintos como Kâli, Durgâ, Parvatî, etc.) tiene su característica principal en la *bhakti.* Una valoración precisa de este concepto sería del mayor interés para juzgar de la soteriología de estas sectas. Pero hay que reconocer que, a pesar de los magníficos estudios recientes, no se ha disipado aún la oscuridad que recubre la historia del movimiento *bhakta,* e incluso del concepto mismo de *bhakti.* La Bhagavadgîtâ es el «evangelio» de la *bhakti.* Velada pero activa, puede encontrarse ya en ella la idea de una redención por gracia divina.

La etimología de *bhakti* nos lleva a la raíz del verbo *bhaj,* que puede significar partir, repartir, compartir...; y también (a modo de «medio») gozar de, tener que ver con, servir, preferir y estar determinado. El dios antropomorfo en quien los *bhakta* ven la representación suprema del Absoluto se llama Bhagavant, el Señor, una denominación que procede de la misma raíz que *bhakti.*

La *bhakti* cobró un gran relieve en el sur de la India cuando estuvieron en acción los *a.l.var,* poetas religiosos cuyos representantes máximos vivieron entre los siglos IX y XI de nuestra era. No se excluye del todo un influjo sobre la soteriología cristiana, que pudo darse a través de los puertos de Malabar. Algunos *bhakta* valoran tanto la importancia de la piedad personal, que rechazan los demás caminos tradicionales de salvación por considerar que no conducen a la meta.

Cuando esta idea de redención se codificó en los Bhaktisûtra, se puso de relieve que la esencia de la bienaventuranza no ha de buscarse en otro sitio que

en la *bhakti* y que las «obras» sólo tienen valor en cuanto están al servicio de la *bhakti*. «Si llega a producirse este amor supremo, se da (redención) para todos». Nacimiento y muerte se basan «en la presencia de la *bhakti* y no en la ignorancia *(avidyâ)*». No se rechaza el tema central de las Upanishads: que el «conocimiento» *(jñâna)* es necesario para conseguir la salvación. Pero el objeto de dicho conocimiento se determina de otro modo. Se trata de reconocer la unicidad del Dios personal, al cual está subordinado incluso el *brahman* impersonal. Este conocimiento constituye la cima de la *bhakti:* «Cuando la *bhakti* no se orienta a ninguna otra cosa, al disiparse la *buddhi* (distinción, apetito), nace dicho conocimiento». El alma del devoto se desposa con su Señor: la salvación consiste en un matrimonio místico. Para Râmânuja es «la salud eterna... un feliz estar con Dios por la gracia, no un perderse en el *brahman* impersonal». La historia del *bhaktimarga* posterior a Râmânuja pone de manifiesto que en el campo de la conciencia religiosa penetraron en ciertos casos imágenes y emociones de una religiosidad con una fuerte carga erótica. Pero hay también muchos datos que apuntan a una valoración cada vez más «cristiana» del sufrimiento salvador de los «peregrinos» *(viatores)*. El tono devoto de la poesía religiosa *bhakta* no se diferencia frecuentemente del de poesías cristianas. Al leerla no hay que olvidar que el trasfondo de la piedad india sigue siendo la especulación místico-metafísica de las Upanishads, mientras que la espiritualidad cristiana reposa en el fundamento totalmente distinto que es el monoteísmo profético. La metafísica de la causalidad no pasó nunca en la India a través del fuego purificador de un encuentro con el dogma de la creación. De ahí que el modo como se comunica la gracia «auténtica» (la transformación divina) se piense según el modelo de la continuidad física y eche con ello mano de las emanaciones de las cosmogonías védicas.

e) El gnosticismo.

Es preciso que penetremos ahora en el ámbito mediterráneo de los comienzos del cristianismo. Al hacerlo no podemos pasar en silencio un problema que hoy se discute vivamente. ¿Qué imagen de «Salvador» predominaba en dicho mundo espiritual cuando se comenzó a predicar el cristianismo? Dado que este problema, que ha dado lugar a una bibliografía inabarcable no podemos tratarlo a fondo aquí, nos contentaremos con esbozar algunos de sus aspectos, que nos llevarán a nuestra conclusión, en la cual juzgaremos de la relación existente en punto a la idea de salvación dentro y fuera del cristianismo.

Entre tanto, es cosa hecha que nuestra idea del judaísmo tardío ha variado notablemente y se ha perfilado desde que se descubrieron y descifraron los textos de Qumrán. Ello trajo consigo una revisión de toda la documentación. Hoy vemos con mayor claridad que el judaísmo no pudo escapar a la ley general de que todo pensamiento religioso, para seguir vivo, ha de pasar por la confrontación con el desarrollo general de la historia del espíritu. En este caso las confrontaciones correspondientes ejercieron un profundo influjo en la soteriología judía, preparando así la soteriología cristiana. Entre las corrientes espirituales más activas de la época hay que contar el platonismo medio, el cual, como reacción contra una crítica infecunda, puso en el candelero una imagen platónica del hombre que puede llamarse «mística». La filosofía de aquel tiempo contaba con una rica gama de conceptos y esquemas mentales acumulada por una tradición de escuelas y ampliada por dicha tradición, a veces a costa del nivel de sus exigencias críticas. Un laudable deseo de ser constructivos llevó a los filósofos a una popularización cada vez más acusada de las doctrinas capaces de elevar el nivel moral y hacer al hombre consciente de su dignidad y respon-

sabilidad. Esto trajo consigo que se redujera cada vez más la diferencia entre las soteriologías religiosas, influidas también por la filosofía popular, y la pedagogía de los filósofos.

Desde Epiménides, por ejemplo, se generalizó la idea de que las estrellas son «dioses visibles». El alma del sabio que guiara su vida por el modelo de su curso regular y armónico podía contar con que seguiría viviendo más allá del reino de las mutaciones sublunares, entregado con las estrellas durante siglos a la contemplación de las ideas eternas. Como se ve por el arte sepulcral, estaba entonces de moda el tema de la divinización por la contemplación filosófica. Además, el vocabulario de los misterios se afinca en la literatura estoica y neoplatónica, pues los filósofos tenían el prurito de dar a su especulación el prestigio de la antigüedad, y para ello la revestían alegóricamente con nombres biensonantes y con gestos dramáticos de héroes del mundo de la leyenda. Al ser tan buenas las posibilidades de comunicación en el ámbito de la *diadojé,* y al estarles a muchos orientales abierto el acceso al mundo de la cultura helenista, este ambiente espiritual típicamente sincretista se abrió ampliamente a los influjos del Oriente y se enriqueció con aportaciones de la India y de Persia. Se ha llegado a demostrar, por ejemplo, que algunas doctrinas de los brahmanes pudieron llegar hasta Hipólito de Roma sin perder sus precisos perfiles.

Sobre la base de esta situación general, se intenta, desde hace casi un siglo, dar con el origen preciso de un esquema soteriológico que caracteriza una buena parte de la doctrina gnóstica, que vivió su época florida en el siglo II de nuestra era. Quizá este esquema sea aún más antiguo. Más o menos orgánicamente relacionados se encuentran la mayor parte de sus elementos ya en autores del siglo I. Filón de Alejandría salpica su obra con todos los temas del gnosticismo y proporciona argumentos de peso, que hacen pensar que dichas ideas eran conocidas en amplios círculos del llamado «judaísmo marginal». Parece también que Pablo y Juan, y en menor proporción los demás autores neotestamentarios, se sirven de esas ideas en textos que fueron de importancia extraordinaria para la ulterior evolución de la soteriología cristiana. Huelga decir que esta situación plantea problemas agudos de interpretación y ordenación cronológica en los cuales no podemos entrar aquí. Sin querer anticiparnos a la respuesta que a este problema dará la historia, el estado actual de la investigación permite sacar del cúmulo de datos y teorías una conclusión para el cotejo de la soteriología comparada.

Fueron numerosos y de origen muy diverso los elementos que influyeron en la forma definitiva del esquema soteriológico de la gnosis. Pero es cada vez más probable que sus rasgos básicos se deban a una interpretación de los tres primeros capítulos del Génesis, en concreto de los versículos 1,1-2; 1,27; 2,7, a base de principios exegéticos determinados por los intereses y hábitos mentales de la filosofía del momento. Esta exégesis se ocupaba ante todo de problemas cosmológicos y antropológicos y servía de propaganda a una determinada forma de vida. Dicha exégesis pretendía lograr que el judaísmo fuese capaz de competir con las escuelas filosóficas paganas, ya que podía darle prestigio la antigüedad de los libros de Moisés. Dicho toscamente, de lo que se trataba era de destacar la importancia universal de la «arqueología» bíblica para ganar los espíritus a las ideas «escatológicas» del judaísmo.

Considerando adónde fueron a parar esas pretensiones, se ve uno tentado a hablar de una ironía de la historia. El instrumento filosófico de que se sirvió esta interpretación fue algo así como el eslabón que transmitió a la historia entera del espíritu las fuerzas explosivas represadas en la mentalidad judía durante siglos de esperanzas frustradas. Pero también el judaísmo sufrió la fragmentación interna. Esa diversidad se refleja en la interpretación peculiar que

cada dirección dio a los versículos clave. De ahí que en Filón de Alejandría se puedan encontrar ya prácticamente todos los elementos especulativos de que se había de servir la soteriología gnóstica, sin decir por ello que Filón fuese un gnóstico. Prescindiendo de la novedad de conceptos que su exégesis introdujo en el Pentateuco, Filón sigue siendo esencialmente fiel a la revelación monoteísta y se opone a una desviación hacia el dualismo. En cambio, el gnosticismo trasladó a categorías de la cosmología y antropología helenista la conciencia que el pueblo elegido tiene de ser distinto de los demás pueblos por sacar de la ley mosaica el conocimiento privilegiado de la voluntad de Dios.

Este «trueque», que tenía a la vez algo de «encantamiento», dio lugar a un esquema soteriológico que reserva la felicidad suprema, la participación en los misterios de la vida divina, al privilegiado que logra penetrar en el misterio de la revelación divina a base de una exégesis esotérica. Poseyendo en la gnosis la llave de la Escritura, era él el único capaz de distinguir lo que en el cúmulo de escritos transmitidos por la tradición era de origen divino y lo que venía de los ángeles, de los hombres o de Satanás. La gnosis nace así del encuentro de una tradición filosófica, cuyas tendencias monoteístas se afianzan cada vez más y que llega a una visión verdaderamente universal del hombre, con una tradición religiosa de innegables vuelos universales. Y, sin embargo, paradójicamente, la gnosis desarrollará una soteriología esotérica y exclusivista. Lo más asombroso de todo ello es que una buena parte de los gnósticos judíos dispensó al kerigma apostólico una acogida entusiasta. Quizá fueron ellos los descubridores de la cristología del segundo Adán. Sea lo que fuere de este discutido problema, es seguro que vieron en Jesús al tipo del hombre «salvado», según su imagen de salvación. Ahí se ve lo notable de su ingenuidad y de su ceguera ante el verdadero sentido de la predicación, el sacrificio y la persona del Crucificado. Aun cuando contribuyeran en gran medida a reunir y desarrollar todo un arsenal de conceptos y esquemas para formular la cristología, fallaron de lleno en el punto clave que su luz habría debido iluminar. No comprendieron que el carácter central del mensaje de la ἀγάπη condenaba sin apelación posible la exclusividad de los judíos, que ellos trasladaron con su esoterismo gnóstico a sus propios «elegidos».

Este error increíble puede explicarse por el hecho de que el interés que los judíos gnostizantes mostraron por la salvación cristiana respondía a un interés especulativo, ya que las escuelas rivales ejercitaban normalmente su capacidad exegética en los mitos y misterios para descubrir en ellos su propio sistema. Doctos gnósticos lograrán así a veces elegantes construcciones, dando en todo caso prueba de una brillante destreza y de una fantasía desbordada. Pero sus doctrinas no llevan únicamente el sello del nombre salvador. Esas doctrinas «conservaban su aspecto» en tanto que externamente se atenían lo más estrictamente posible al kerigma y a los ritos de la gran Iglesia. Al igual que los mitos de Hércules y Hermes, el «mito» cristiano es para ellos una ilustración del esquema soteriológico universal, cuya estructura depende *a priori* de una determinada visión del mundo.

En cuanto es posible reducir a una sola fórmula el cúmulo extraordinario de sistemas gnósticos, esa estructura común es más o menos como sigue. Apartándose de su origen «pneumático», algunos «espíritus» que participaban del *pléroma,* un mundo perfecto e invisible, se degradaron convirtiéndose en «almas» que están encarceladas en este mundo visible regido por las «fuerzas» del destino. Con la redención recuperan la conciencia de su nobleza natural, que revela y proclama un ser enviado desde el *pléroma.* Ese ser logra allanar el camino hacia la verdadera «identidad», porque, al ser consciente de su origen, puede burlar a los poderes que vigilan las esferas celestes y transmitir a

los espíritus predestinados, cuyo tipo perfecto es él, el «misterio» que descorre los cerrojos de la cárcel. Según la doctrina gnóstica correspondiente, ese misterio es un «carácter» sacramental que opera de modo «mágico» o una «fórmula» mágica que abre las puertas de la cárcel del destino.

Esta soteriología responde a una visión que equipara con el mal la existencia en el mundo de la generación y la corrupción, es decir, de la corporeidad y la temporalidad. Todo el sistema es el producto típico de una mentalidad sincretista que no carece de habilidad, pero que tampoco responde a un espíritu filosófico. Con un espíritu de «mitologización» reúne fragmentos de doctrinas cosmogónicas, epistemológicas, astrológicas y antropológicas, y construye con todos ellos un esquema soteriológico que puede cautivar la fantasía, pero que ha perdido sus raíces de fe.

Cabe preguntarse si será de más valor la «filosofía cristiana» de los Padres de la Iglesia. Si se la juzga en cuanto filosofía, también ella aparece a menudo como subproducto sincretista, surgido en un período decadente de la historia de la filosofía, y que se inclina más del lado del eclecticismo que del de un serio trabajo de búsqueda de nuevos fundamentos. Pero la unidad de la doctrina de los Padres de la Iglesia es de otro orden y no sucumbe necesariamente con las debilidades de su pensamiento especulativo. A su paso por la historia del pensamiento humano, la revelación cristiana dejó tras sí un reguero de construcciones dotrinales más o menos deficientes y rivales, animadas todas por el intento de definir de una vez para siempre en conceptos asequibles los fundamentos de la salvación. El *maniqueísmo* fue una de las más importantes de esas construcciones y pudo mantenerse vivo durante más de diez siglos. Este caso único de longevidad no se debe a su intento enciclopédico de incluir en la soteriología una explicación completa del mundo, sino a la expresión simple y devota de sus himnos, con los cuales el pecador podía recoger algunas migajas de la mesa del evangelio. Resulta difícil de reconocer el mensaje de la cruz bajo la sobrecarga y el disfraz cosmológico que le prestó la palabrería falsamente docta de Mani.

Hasta el día de hoy han surgido al margen de la historia de la Iglesia otros sistemas soteriológicos, «inducidos» en su mayor parte por el curso de dicha historia. Los cátaros, la alquimia, los cruzados de la rosa, los mormones, el *caodai*, el *tenrikyo*, los cultos de Kargo y el psicoanálisis de Jung están demostrando con la estructura de su soteriología que dependen del cristianismo. Pero la soteriología cristiana no es un complejo del cual se pueda entresacar una parte desechando el resto. En la historia de la Iglesia es la soteriología como un fermento en «activo» y constante proceso. Está originando continuamente nuevos procesos a base de las esperanzas siempre renovadas que despierta su mensaje. La Iglesia es así, paradójicamente, portadora de un mensaje de salvación siempre joven y «revolucionario». Parece que siempre está en peligro de perecer devorada por el tumulto que provoca su paso. Pero al fin acaba llevando las olas hacia la meta de su propio curso.

En la medida en que el comunismo actúa como una mística capaz de hacer nacer esperanzas en la sociedad humana, no constituye una excepción a la regla general de las soteriologías poscristianas. Por ser de todos conocida, no necesitamos exponer aquí la intención de Hegel de extraer la quintaesencia del cristianismo purificándolo del ropaje fabuloso e inaceptable para la razón crítica sin eliminar su eficacia «divinizante». La orientación escatológica de la dialéctica marxista se remonta a la soteriología que anima la esperanza cristiana, en la versión dada por Hegel. Ahora bien, así como la gnosis desarrolló, antes que la teología de la gran Iglesia, categorías y esquemas nuevos, que lograron prestar al misterio de la salvación una expresión más adecuada, nada impide que *a priori* acep-

temos la posibilidad o *a posteriori* comprobemos que la filosofía de Marx y Hegel puede abrir caminos a la soteriología ortodoxa. En el intento marxista, al igual que en las sectas gnósticas, la diferencia radica en el principio por el cual la evolución depende en ambos casos de una visión certera y segura del sistema y no de la «fe» en el misterio redentor. La inmediata disolución que afecta a todas las sociedades humanas lleva necesariamente a una depuración, a la ruina y a la casa «en sí misma dividida», siempre que la «piedra de escándalo» (y de impulso) para la salvación se conciba como una fórmula mágica cuya aplicación exige, a lo más, un esfuerzo de la inteligencia técnica y utópica y un cumplimiento mecánico de los planes, y no un cambio «desgarrador» en el cual el «juez» se hace «víctima» para sensibilizar la verdad en la *kénosis* de su propia condena.

Con su intento de justificarse a base de una visión completa del mundo, las soteriologías no cristianas no tienen más remedio que dar fe de su incapacidad de realizar su programa. La soteriología cristiana está siempre «en sementera» y «en crecimiento». De ahí que en los siglos pasados no decepcionara a quienes en ella esperaban y que por la fe se vieron con ella elevados a herederos del reino.

3. *La salvación en Cristo y las religiones de salvación no cristianas*

Por lo dicho hasta ahora se habrá visto que en nuestra descripción de algunos de los exponentes representativos de las religiones de salvación partimos siempre, aunque no expresamente, del patrón cristiano. Si nuestro trabajo no ha errado el tiro, ha debido quedar clara ya la originalidad de la salvación cristiana. Pero esa originalidad resaltará aún con más vigor si resumimos los datos y realizamos un cotejo explícito. Este cotejo puede llevarse a cabo desde distintos puntos de vista. Puede, por ejemplo, subrayar las peculiaridades del esquema soteriológico y limitarse a mostrar las diferencias, sin emitir un juicio de valor. Pero si se quiere emitir un juicio así, pueden aplicarse criterios de diversos tipos. Pueden estudiarse los presupuestos antropológicos de cada una de las soteriologías para emitir un juicio filosófico. Si quisiéramos llevar a cabo esa tarea con el cuidado preciso necesitaríamos mayor espacio del que disponemos. Si se quisiera realizar el cotejo a nivel teológico habría que describir la teología de las religiones no cristianas, capítulo éste que no está aún suficientemente aclarado por no estar aún resuelto el problema metodológico[6].

El cotejo se hace en todos los terrenos más difícil aún si se tiene en cuenta que las diversas conformaciones de una religión a lo largo del tiempo no pueden armonizarse sin más, sobre todo desde el momento en que distintos grupos se remiten a ellas y las viven cada uno a su modo. Así, por ejemplo, en el pueblo sencillo la religión egipcia es politeísta; en cambio, en ciertos círculos ilustrados nos encontramos ya muy pronto con corrientes que entienden que los innumerables dioses son «formas» de una divinidad única, referidas a situaciones diversas de la espera humana de salvación. La fecunda comparación de R. Otto entre Shankara y el maestro Eckhart muestra también que entre teólogos y místicos de tradiciones religiosas diversas puede darse una gran proximidad, pero que eso no da pie para sacar conclusiones espectaculares por la que toca a representantes normales de las religiones en cuestión. Si nos atuviéramos a las formas externas más «llamativas», no tendríamos más remedio que poner al cristianismo en relación primordial con las religiones soteriológicas que incluyen

[6] Sin embargo, cf. sobre esta cuestión B. Stoeckle: MS II, 807-825 (con bibliografía).

un «salvador» personal. Pero no sería correcto dejar de lado afinidades menos patentes. Así, por ejemplo, no se puede pasar por alto que la soteriología cristiana está profundamente emparentada con ciertas corrientes judías, aun cuando éstas no atribuyan a un mesías personal un papel realmente salvador. El campo de las comparaciones está sembrado de trampas, y no hay parecido ninguno que no pueda ser rechazado con buenas razones.

Otra objeción que se plantea contra el plan mismo no ha de tomarse menos en serio. Hay quien rechaza todo intento de cotejo por considerarlo inadecuado a la esencia del cristianismo. Otra dificultad práctica, que tiene su parentesco con la anterior, es que existe el peligro de que, de modo inconsciente e incontrolable, proyectemos nuestras propias estructuras religiosas sobre datos que proceden de una religión extraña y los aprobemos o condenemos superficialmente, según a primera vista nos resulten familiares o raros. Una interpretación magnánima que elija como base el «alma naturalmente cristiana» puede fácilmente errar, tanto a la hora de ver cuáles son realmente los datos que hay que interpretar como a la hora de elegir el sentido de los elementos cristianos que entran como afines en el cotejo.

Para no salirnos del modesto espacio de que disponemos para desarrollar nuestro amplio programa limitaremos a tres tipos de religión nuestro intento de probar la originalidad del cristianismo: con relación a la religión cosmobiológica, a la religión místico-metafísica y al budismo. Bien sabemos que las dos primeras categorías habría que justificarlas antes de emplearlas como base para una comparación. Lo haremos de una forma en extremo concisa.

a) Salvación cristiana y religiones «cosmobiológicas».

La soteriología cristiana condujo al desarrollo de una antropología independiente, ni griega ni semita[7]. La imagen del hombre de las religiones cosmobiológicas se distingue notablemente de la cristiana. De las diferencias podríamos hablar largamente. Bástenos aludir de pasada a la larga escala de «tipos de alma» que incluyen muchas de las llamadas culturas «primitivas». Entre los pueblos de elevada cultura es el antiguo Egipto un ejemplo extraordinario de semejante situación. El titubeo de la Iglesia de los dos primeros siglos en este terreno, de vital importancia a la larga para el cristianismo, nos está indicando que la solución del problema antropológico, a pesar de toda su importancia, es secundario comparado con otras consideraciones aún más importantes. Al contrario que ciertas soteriologías «cultas», la soteriología cristiana no toma como punto de partida una teoría sobre el hombre, sino la obra de Cristo. En cambio, las religiones cosmobiológicas no atribuyen una importancia tal a una acción redentora.

No necesitamos volver aquí sobre todo lo que acertadamente se ha dicho acerca de la diferencia del concepto de tiempo en dichas religiones y en el cristianismo. Para prevenir de toda contraposición simplificadora recordemos que algunos egiptólogos no excluyen la posibilidad de que el dios Osiris sea la «mitificación» de una figura histórica y de que la persona de Jesús de Nazaret haya sido vista e interpretada por los evangelistas en el marco de las leyendas del judaísmo tardío. De ser así, se acortaría la distancia que media entre ambas formas religiosas.

Pero no está ahí el auténtico problema, sino en la cuestión de si el teólogo puede interpretar tales semejanzas como el resultado de una intervención de la

[7] Cf. sobre este tema F.-P. Fiorenza-J. B. Metz: MS II, 486-511.

providencia que conduce a la humanidad hacia el misterio del cumplimiento de la salvación en Cristo. Nosotros nos inclinamos a admitir que en ciertos casos es así. Las razones son las siguientes. Las religiones en general quieren «asignar al hombre su puesto» con toda claridad; y las religiones cosmobiológicas no constituyen una excepción a esta regla. Responden estas religiones a esa tarea haciendo del *mito* el reflejo de la solidaridad que une al hombre con todo el cosmos y haciendo que el *rito* sea una asunción del mundo en su totalidad. En este estadio, el hombre aparece como un ser humilde y altivo a la vez, que, aun estando sometido al juego de los elementos, sabe que tiene el derecho inalienable de dominarlos con medios que sólo a él pertenecen. Donde más claramente se sensibiliza esta situación es en la categoría mítica de «realeza sacra». Esta categoría desempeña un papel capital en la religión de Osiris. Consiste en que todo el sistema de valores que «constituye» una determinada cultura se proyecta sobre un miembro del grupo elegido por su prestigio o nacimiento, e incluso sobre un «hombre» arquetípico y mítico. La educación para esos valores adopta normalmente la forma de una consagración; por medio de ritos y mitos que asimila el discípulo al «arquetipo», dichos valores se imprimen hondamente en la conciencia y en el corazón. El «consagrado» queda con ello definitivamente «orientado». Ha aprendido a vivir y a morir. Lo conserva todo si se atiene al terreno de la «totalidad», pues es capaz en todo momento de «salvar» lo esencial. Esto es lo que lo salva. Tal concepción es optimista no porque elimine las pruebas —la iniciación consiste precisamente en «pasarlas»—, sino porque se considera que el iniciado es capaz de superarlas «heroicamente», siendo indiferente que tales pruebas se sitúen en el mundo de los vivos o en el de los muertos.

Un hito importante se alcanza cuando ese optimismo se hace más difícil porque se cae mejor en la cuenta de que el mal está arraigado en el centro mismo del corazón. La religión de Osiris había alcanzado este hito, como indica su idea del «lastre del corazón». Al popularizarse esta idea descendió a la categoría de formalidad de eficacia mágica. Pero las palabras de confesión negativa puestas en boca de los muertos están a todas luces atestiguando que se ha dado una profundización radical al sentimiento de pecado. La religión de Osiris es un ejemplo de religión cosmobiológica que ha llegado a concebir una orientación tan absoluta, que incluye una responsabilidad total del hombre. No es casualidad el que el rito siga intentando, paradójicamente, proporcionar un auxilio mecánico: se explica por el hecho de que al hombre se le ha hecho insoportable el peso de su responsabilidad y siente la necesidad de una seguridad «total» no equivalente al precio que haya de pagar por ella. Una vez que cayó en la cuenta más exactamente de la hondura insondable de su indigencia, hubo de evolucionar necesariamente la postura del hombre ante los medios salvíficos. Su postura evolucionará bien hacia la fe en un poder «mágico» que desencadena el juego de fuerzas totalmente desproporcionado al «objeto de litigio» que es el hombre, bien hacia una concepción religiosa que se expresa en el rito, pero que mira hacia una voluntad libre superior, frente a la cual desempeña el rito el papel de invocación. Ya la forma misma del rito permite a menudo emitir un juicio sobre la postura correspondiente; o, por decirlo con más claridad, todo rito sigue siendo en este punto francamente ambivalente.

Ninguna religión está a cubierto del peligro de caer en la magia. Pero ninguna religión es magia, la cosmológica igual que las demás. La cosmológica, es cierto, *se inclina* más fácilmente hacia la magia, porque en ella no se ha dado aún la ilustración mental que desmitologice sistemáticamente la tendencia a lo universal. De ahí que la conexión entre religión y moral, aunque no falte, sea muy débil. A través del grueso sedimento residual de tabús tradicionales, va

tomando desde el principio forma cada vez más precisa el concepto de pecado, aun cuando normalmente vaya «camuflado» en forma de miedo supersticioso.

b) Salvación cristiana y religiones «místico-metafísicas».

Propusimos que no se hablara de religión soteriológica en sentido estricto más que cuando la salvación que aquélla incluye se opone a un mal que se cree que afecta —actual o potencialmente— a la condición humana y consiguientemente a la del «mundo» entero. Una vez que el espíritu humano, en un punto cualquiera de su conciencia religiosa, ha relacionado expresamente su apetencia con un absoluto, tiende naturalmente a abarcar con esa relación todo el ámbito religioso; y lo hace con una formalización teológica cuya clave ya posee. A la concienciación reflexiva en la teoría sigue una toma metódica de posesión en la praxis: el hombre erige un sistema de iniciaciones místicas y ascéticas [8]. En tales procesos se pone claramente de manifiesto la problemática típica de todas las soteriologías sistemáticas, problemática que se le impone a todo aquel que quiera pensar a la vez la idea de salvación y la de Absoluto. Al descubrir las condiciones que ha de tener toda felicidad realmente perfecta, la experiencia metafísica del ser está invitando a dar el salto temerario de la mística natural. Esta visión remonta el mal a sus raíces metafísicas: la falta de ser. Donde mejor se descubre normalmente esta falta es en el contraste entre el concepto universal de ser hipostasiado en la divinidad y la existencia sometida a las condiciones de espacio y tiempo. La salvación consiste en la liberación de la limitación espacio-temporal, en la glorificación que sitúa al sujeto en el plano de los principios eternos y universales. Todas las grandes soteriologías están construidas sobre un modelo más o menos similar a éste. Pero se dan variaciones importantes que es preciso citar aquí, aunque sea brevemente.

Una soteriología que pretende la universalidad, pero que está aún bastante lejos del esquema ideal, es la forma persa, caracterizada por un dualismo «horizontal» que ve en el mundo dos campos «ontológicamente» enfrentados. Está más cerca del esquema ideal, en cambio, el dualismo «vertical» de la gnosis valentiniana, que contrapone al «mundo espiritual» superior el «mundo material» inferior. Puede decirse que las soteriologías monísticas le son asintóticamente próximas. Culminan en los sistemas profundamente religiosos, y profundamente metafísicos a la vez, de Plotino y Shankara. Estos dos genios captaron la problemática soteriológica en todo su rigor. Su solución es que el «mundo» es una «ilusión», una *mâyâ* sin densidad sustancial, fugaz imagen reflejada en la dura superficie del ser; o una materia cuyo único valor propio es el de ser el límite extremo del desarrollo de las posibilidades del Uno.

Si intentamos comparar este tipo de soteriologías con la cristiana, descubrimos una extraña paradoja. Ya desde muy pronto, y por necesidad interna, el cristianismo llamó en su ayuda al pensamiento griego. Pero la salvación que una mentalidad místico-metafísica concibió espontáneamente como «rememoración» del Ser no podía ser ya para los teólogos creyentes el punto final de una ascensión continuada que corresponde a los grados de una progresiva purificación. Para la fe monoteísta en un Dios creador, el «antes» *(prius)* es a la vez un «arriba» *(supra)*: entre criatura y Creador existe una distancia de planos que sólo la gracia puede, hasta cierto punto, salvar; y eso no sólo porque únicamen-

[8] La unión del *sâmkhya* y el *yoga* es quizá el mejor ejemplo de la realización sistemática de semejante programa, pero no cabe duda de que también el movimiento místico-ascético de comienzos del cristianismo responde en gran parte a la búsqueda de la *theoria* neoplatónica de su tiempo.

te la iniciativa «de arriba» pueda volver a sanar la humanidad herida, sino también por aquello del «*mirabilius* reformasti». Por otra parte, la problemática soteriológica no se soluciona «mágicamente» a base de la palabra «gracia». Vuelve a aparecer con otra forma, aunque sin haber perdido nada de su mordiente, en el punto medular de la cristología, cuando ésta encuentra su expresión clásica en el dogma calcedoniano de las dos naturalezas en una sola persona. Ahora bien, esta formulación encierra el peligro de velar el «desgarramiento» que realmente se pone de manifiesto en la «muerte sacrificial» del Crucificado y en la *kénosis* de la gracia que de ahí procede. Dicho de otro modo: en el plano teórico la dificultad sigue sin resolverse, mientras que se resuelve y «desaparece cumplida» en el plano de la vida de «seguimiento» de Jesucristo.

De este modo se cumple también en Cristo toda religión auténtica, puesto que toda auténtica religión alimenta la esperanza de una salvación humanamente imposible; tan imposible que todo intento de definirla, todo «proyecto de salvación», ataca y destruye en sus cimientos la tendencia religiosa. Todos los hombres realmente religiosos perciben nítidamente —y los filósofos pueden comprobarlo con una expresión paradójica— que es razonable reconocer el derecho a una apetencia extra- (pre-, supra- o infra-) racional, y que negarlo no es razonable.

c) Salvación cristiana y budismo.

En este punto preciso de la problemática soteriológica sitúa el budismo su original concepto de salvación, que le asegura un lugar privilegiado en el grupo de las religiones universalistas o místico-metafísicas. Podría intentarse ordenar todas estas religiones en una escala valorativa según la acogida que encuentre en ellas la exigencia crítica, sin que esa acogida signifique la destrucción de su entramado religioso vivo. En este proceso parece haber alcanzado el budismo un hito que no es posible sobrepasar sin franquear el umbral de un agnosticismo incompatible con la esperanza de salvación.

La meta de la esperanza del budismo más fiel a la iluminación de Sakyamuni está todo lo desmitologizada que cabe: está más lejos de todo tipo de representación que el *saccidânanda* del Vedanta, que el «abismo» de los valentinianos e incluso que la divinidad de Eckhart. Por otra parte, en ningún sitio como aquí se subordina tan totalmente la teoría soteriológica a la praxis. La implacable dialéctica de un Nâgârjuna, por ejemplo, se sirve de las más potentes cualidades espirituales para llegar a la mayor humillación posible del espíritu humano. Para el budismo más puro la salvación se encuentra realmente al final de una larga peregrinación hasta lo más hondo del alma, allí donde la problemática soteriológica conduce hasta el abismo de una noche interminable. Un desvelamiento de la «inconsistencia» radical del sujeto cognoscente llega incluso a desmitologizar el concepto de «apetito natural». Todo lo que este apetito puede encerrar de individualismo, incluso del más noble, es objeto de una desmitologización implacable. Con una imagen atrevida, pero que no hay duda que responde al auténtico budismo, habremos de decir que el apetito que se alimenta de la idea de salvación queda en el budismo sublimado por «autodigestión».

Para ilustrar nuestra idea, imaginémonos que Buda hubiera intentado resumir la quintaesencia de su pensamiento en una fórmula del tipo del *cogito* de Descartes. Este *cogito* budista habría rezado así: «salvandum non est». Esta fórmula paradójica habría de dividirse en dos fórmulas derivadas distintas, pero que se incluyen mutuamente: «(aliquid quod) salvandum (esset) non est», fórmula que expresa la doctrina del *anatta,* es decir, de la negación de la existencia de alguien que reciba la salvación. «(Est aliquid quod) salvandum non est»: esta

segunda fórmula derivada expresa la doctrina del *nirvâṇa,* que, aun implicando una felicidad positiva, está libre de toda esperanza psicológica o metafísica, la cual implicaría necesariamente contagiarse de las limitaciones de la existencia humana de aquel que la siente o la expresa. La esperanza o no existe o ha de ser tan «sobrenatural» como eso.

La nitidez, la sencillez, la compasión y, por decirlo todo con una sola palabra, el sublime humanismo de quien osó predicar una soteriología tan poco halagüeña para los oídos y corazones de los hombres son, a nuestro entender, un signo apenas rebatible por los teólogos cristianos de que ahí ha intervenido la gracia, y en concreto la gracia de la cruz, que a aquel que la recibe lo lleva a las orillas del inmenso océano del plan universal de salvación *(integrum salvandum).*

Debemos insistir en estos aspectos, pues a primera vista se cree ver en el budismo los antípodas de la soteriología cristiana, tan sentimentalmente cargada de imágenes, de carne y de sangre en casos como el de la Semana Santa sevillana o granadina. Pero para quien sabe percibir lo esencial no es insalvable la distancia, a menos que reduzca el misterio cristiano al orden de la piedad del *bhakta* de Shiva o Krishna. El hindú piadoso conoce la noche de los sentidos y la mística de la búsqueda dolorosa del alma en pos del «matrimonio» celeste. Pero el trasfondo vedántico de la soteriología hinduista le exime de la noche del espíritu, que al cristiano le sale necesariamente al paso en la relación del Hijo con el Padre. Esta relación, en la cual está llamado a participar el cristiano al recibir el Espíritu, supera toda imagen, incluida la del matrimonio místico, puesto que la relación de filiación divina, tal como aparece en el grito del Hijo y en el silencio del Padre, se le descubre al hombre a la vez que su pecado. Le hunde en un abismo de desesperación sin fondo (psicológico y metafísico) en el preciso momento en que, sin él saberlo, ese descubrimiento está salvándole. Esto alcanza y supera el grado de desmitologización del *anatta* y del *nirvâṇa.* El pecador, conquistado y «sacrificado» por la gracia, puede recuperar su «yo». No tiene ya importancia. Puede volver a creer en el paraíso. Tampoco eso tiene importancia. La levadura desmitologizada de la salvación por la cruz no dejará por eso de proseguir su labor secreta, implacable y divinamente compasiva. Pero el descubrimiento del misterio cristiano no quita su sentido al descubrimiento de Buda. ¿No se pierde completamente el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo? ¿No es ése el «cumplimiento» del más inesperado y del más absoluto *anatta?* Y aun siendo persona, ¿no se opone el Espíritu a toda representación, tanto como el *nirvâṇa?*

Toda religión salvífica puede sufrir una sutil deformación y transformarse en «gnosis». Siempre que, al elaborar —cosa inevitable— una doctrina de la salvación, se acentúa el aspecto sistemático y teórico de la soterio-*logía,* se pierde el contacto con las fuentes del misterio, y en el culto por él creado el espíritu humano, en un intento de autosalvación, se sustrae a la eficacia crucificante y salvadora de la paradoja soteriológica, brecha abierta en la condición humana por la que tiene Dios acceso a la criatura.

ÉTIENNE CORNÉLIS

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS, OBRAS EN COLABORACION, REVISTAS

CFT I (²1979) 957-970: *Mal* (J. Bernhart).
CFT II (²1979): 484-499: *Redención* (J. Gnilka/W. Dettloff).
CFT II (²1979) 542-551: *Religiones* (H. R. Schlette).
CFT II (²1979) 616-626: *Salvación* (J. Gnilka/W. Dettloff)
ERE X, 455-505: *Purification* (E. N. Fallaize, C. H. W. Johns, C. A. F. Rhys Davids, R. F. Johnston, H. C. Townsend, A. M. Blackman, L. R. Farnell, S. M. Cooke, J. Jolly, A. J. Carnoy, M. Stevenson, T. Harada, W. Popper, J. S. Reid, B. S. Phillpotts).
ERE XI, 109-151: *Salvation* (T. G. Pinches, C. A. F. Rhys Davids, T. B. Kilpatrick, A. M. Blackman, A. S. Geden, L. C. Casartelli, M. Joseph, E. Sell, S. G. Youngert).
ERE XI, 528-571: *Sin* (H. B. Alexander, S. H. Langdon, T. W. y C. A. F. Rhys Davids, J. A. McCulloch, J. Dyer Ball, H. R. Mackintosh, A. M. Blackman, A. W. Mair, W. H. Bennett, A. B. Keith, L. C. Casartelli, M. Revon, E. Sell, J. S. Reid, S. G. Youngert).
ERE XI, 694-725: *Soteriology* (T. B. Kilpatrick).
RGG I, 1343-1344: *Das Böse* (G. Mensching).
RGG II, 576-579: *Erlöser* I: *Religionsgeschichtlich* (F. Bammel).
RGG II, 584-586: *Erlösung* I: *Religionsgeschichtlich* (F. Bammel).
RGG II, 599-600: *Erlösungsreligionen* (F. Bammel).
RGG II, 1630-1632: *Gnade Gottes* I: *Religionsgeschichtlich* (N. J. Hein).
RGG III, 143-145: *Heiland* (K. Latte, K. Goldammer).
Fröbe-Kapteyn, O. (ed.), *Eranos-Jahrbuch 1936: Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West* (Zurich 1937).
Esnoul, A.-M., y Garelli, P. (eds.), *Le Jugement des Morts,* en «Sources orientales», 4 (París 1961).
SM V (Barcelona 1974) 758-776: *Redención* (K. Rahner).
SM V (Barcelona 1974) 1023-1028: *Religiones no cristianas* (H. R. Schlette).
SM VI (Barcelona 1976) 212-231: *Salvación* (A. Darlap/K. Rahner).

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL

Bleeker, C. J./G. Widengren, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones,* 2 tomos: I, Religiones del pasado; II, Religiones del presente (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
Bleeker, C. J. (ed.), *Anthropologie religieuse* (Leiden 1955).
Brandon, S. G. F., *Man and his Destiny in the Great Religions* (Manchester 1962).
— *Diccionario de religiones comparadas,* 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Cornélis, H., *La libération de l'homme dans les religions païennes* (París 1958).
Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1979ss).
Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961).
Jeremias, A., *Die ausserbiblische Erlösungserwartung. Zeugnisse aller Jahrhunderte* (Leipzig 1927).
Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la religión* (México 1964).
Mensching, G., *Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents* (Leipzig 1931).
— *Gut und Böse im Glauben der Völker* (Stuttgart ²1950).
Wach, J., *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung* (Leipzig 1922).
Widengren, G., *Fenomenología de la religión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).

Abegg, E., *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlín 1928).
Angus, S., *The Mystery Religions and Christianity* (Londres 1925).
Budge, E. A. W., *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londres 1911).
Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule* (Gotinga 1961).
Devanandan, P. D., *The Concept of Mâyâ* (Londres 1950).
Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1960).
Eliade, M., *El mito del eterno retorno* (Madrid 1974).
— *Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne:* «Eranos» 1951 (Zurich 1952), 219-252.
— *Le Yoga, immortalité et liberté* (París 1954).
— *Paganismo, cristianismo y gnosis,* en *Historia de las creencias,* II: De Buda al triunfo del cristianismo (Madrid 1979) 353-384.
— *La promesa de salvación,* ibíd., 273-299.
Erman, A., *Die Religion der Ägypter* (Berlín 1934).
Frazer, J. G., *Adonis, Attis, Osiris* (Londres 1936).
Glasenapp, H. von, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen* (Berlín 1938).
Günther, H., *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus* (Constanza 1919).
Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935).
Hartmann, S. S., *Gayômart. Étude sur le Syncrétisme de l'ancien Iran* (Upsala 1935).
Johanns, P., *Ver le Christ par le Vedânta* (Lovaina 1932-33).
— *La Pensée religieuse de l'Inde* (París 1952).
Kennedy, H. A. A., *St. Paul and the Mystery-Religions* (Londres 1913).
Lacombe, O., *L'Absolu selon le Vedânta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les Systèmes de Çankara et Râmânuja* (París 1937).
Lévy, P., *Buddhism a «Mystery Religion»?* (Londres 1957).
Lubac, H. de, *Amida. Aspects du bouddhisme* (París 1954).
Morenz, S., *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960).
Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion,* tomo I (Munich ²1955).
Ogawa, K., *Die Aufgaben der neueren evangelischen Theologie in Japan* (Basilea 1965).
Otto, W. F., *Dionysos. Mythos und Kultus* (Francfort 1933).
Panikkar, R., *Christus der Unbekannte im Hinduismus* (Lucerna 1965).
Pétrement, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (París 1947).
Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo de Br. 1943).
Puech, H. C., *La Gnose et le Temps:* «Eranos» 1951 (Zurich 1952), 57-154.
Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion* (Zurich 1951).
Rhys Davids, C. A. F., *Moksa:* ERE VIII (Edimburgo 1915) 770-774.
Rudolph, K., *Die Mandäer,* I: *Prolegomena: Das Mandäerproblem* (Gotinga 1960).
Schenke, H. M., *Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Gotinga 1962).
Schomerus, H. W., *Indische Erlösungslehren* (Leipzig 1919).
Söderblom, N., *La vie future d'après le Mazdéisme* (París 1901).
Wesendonk, O. G. van, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung* (Hannover 1924).
Zandee, J., *Death as Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden 1960).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss).
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. por E. Schwartz (Berlín 1914ss).
AdPh	Archives de Philosophie (París 1923ss).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Ratisbona 1950ss).
AnGr	Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita (Roma 1930ss).
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma 1865-1908).
ATh	L'année théologique (París 1940ss).
BarthKD	K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I-IV, 3 (Zollikon-Zurich 1932ss).
BHK	*Biblia Hebraica,* ed. por R. Kittel (Stuttgart ^{7}1951).
Bijdragen	Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie (Nimega 1938ss).
Billerbeck	(H. L. Strack y) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-IV (Munich 1922-28; reimpresión 1956); V. Rabbinischer Index, ed. por J. Jeremias y K. Adolph (Munich 1956).
BK	*Biblischer Kommentar. Altes Testament,* ed. por M. Noth (Neukirchen 1955ss).
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por F. X. Reithmayr, continuada por V. Thalhofer, 79 vols. (Kempten 1869-88).
BKV^{2}	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por O. Bardenhewer, Th. Schermann, 83 vols. (Kempten 1911ss).
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse 1899ss).
BM	Benediktinische Monatsschrift (Beuron 1919ss).
BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina 1929ss).
BZ	Biblische Zeitschrift (Friburgo de Brisgovia 1903-29; Paderborn 1931-39, 1957ss).
Cath	Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie ([Paderborn] Münster 1932ss; revista trimestral).
CathEnc	*The Catholic Encyclopedia,* ed. por Ch. Herbermann y otros, 15 vols. (Nueva York 1907-1912); Index, 1914, y Suppl., 1922.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington 1939ss).
CCath	*Corpus Catholicorum,* fund. por J. Greving (Münster 1919ss).
CChr	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout-París 1953ss).
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología,* ed. por H. Fries, 4 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid ^{2}1979).
Chalkedon	*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, I-III (Wurzburgo 1951-54).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma 1850ss).
ClP	*Clavis Patrum latinorum,* ed. por E. Dekkers (Steenbrugge 1951).
ColLac	*Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* ed. por jesuitas de Maria Laach, 7 vols. (Friburgo de Brisgovia 1870-90).

CR	*Corpus Reformatorum* (Berlín 1834ss; Leipzig 1906ss).
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium* (París 1903ss).
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena 1866ss).
CSs	*Cursus Scripturae sacrae* (París 1884ss).
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio,* edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, hasta ahora 13 vols. (Friburgo de Brisgovia 1901ss).
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* ed. por F. Cabrol y H. Leclercq (París 1924ss).
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* ed. por A. d'Alès (París ⁴1909-1931).
DB	*Dictionnaire de la Bible,* ed. por F. Vigouroux, 5 vols. (París 1895-1912).
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* ed. por L. Pirot, continuado por A. Robert (París 1928ss).
DR	Downside Review (Stratton on the Fosse n. Bath 1880ss).
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo ³³1965).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* ed. por M. Viller (París 1932ss).
DTh	Divus Thomas (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; desde 1954: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie; Friburgo).
DThA	*Die deutsche Thomasausgabe* (Salzburgo 1933ss).
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique,* ed. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann (París 1930ss).
DTh(P)	Divus Thomas (Piacenza 1880ss).
EBB	*Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabetico digestus.* Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Palaestina (Jewish Agency) et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens (Jerusalén 1950ss).
ECatt	*Encyclopedia Cattolica* (Roma 1949ss).
EE	Estudios Eclesiásticos (Madrid 1922-36, 1942ss).
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch,* ed. por H. Brunotte y O. Weber (Gotinga 1955ss).
ELit	Ephemerides Liturgicae (Roma 1887ss).
EnchB	*Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma ³1956).
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics (Edimburgo 1920ss).
EstB	Estudios Bíblicos (Madrid 1941ss).
EtB	Études Bibliques (París 1907ss).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Brujas 1924ss).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich 1934ss).
FlorPatr	*Florilegium Patristicum,* ed. por J. Zellinger y B. Geyer (Bonn 1904ss).
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; 1914-54: DTh, Friburgo).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss).
Gott in Welt	*Gott in Welt* (Homenaje a Karl Rahner), ed. por J. B. Metz, H. Vorgrimler, A. Darlap y W. Kern, 2 vols. (Friburgo 1964).
Gr	Gregorianum (Roma 1920ss).

GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947: ZAM; Wurzburgo 1947ss).
HaagBL	*Bibel-Lexikon,* ed. por H. Haag (Einsiedeln 1951ss). Ed. española: Barcelona 1963.
HarnackDG	A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (Tubinga ^{4}1909s; reimpresión fotomecánica, Tubinga ^{5}1931s).
HarnackLit	A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 3 vols. (Leipzig 1893-1904).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament,* ed. por O. Eissfeldt (Tubinga 1934ss).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* ed. por M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier (Friburgo de Brisgovia 1951ss).
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament,* fund. por H. Lietzmann (ahora ed. por G. Bornkamm), 23 secciones (Tubinga 1906ss).
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart,* ed. por F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, vol. I (Friburgo 1964).
HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass. 1908ss).
IThQ	The Irish Theological Quarterly (Dublín 1864ss).
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster 1921-41) (ahora: ALW).
JThS	The Journal of Theological Studies (Londres 1899ss).
K	C. Kirch-L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo de Brisgovia 1956).
Kalt	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon,* 2 vols. (Paderborn ^{2}1938-39).
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por Th. Zahn, 18 vols. (Leipzig 1903ss).
KuD	Kerygma und Dogma (Gotinga 1955ss).
LandgrafD	A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I-IV, 2 (Ratisbona 1952-56).
Leiturgia	*Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel 1952ss).
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster 1951ss).
LM	*Lexikon der Marienkunde,* ed. por K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes y J. Tyciak (Ratisbona 1957ss).
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* ed. por J. Höfer y K. Rahner, vols. I-X (Friburgo ^{2}1957-65).
LumVitae	Lumen Vitae, ed. por el Centre international d'Études de la formation religieuse (Bruselas 1946ss).
LVTL	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden 1948-53).
Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. (Florencia-Venecia, 1757-98); reimpresión y continuación ed. por L. Petit y J. B. Martin en 60 vols. (París 1899-1927).
MD	Maison Dieu (París 1945ss).
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Munich 1950ss).
NovT	Novum Testamentum (Leiden 1956ss).
NR	J. Neuner y H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona ^{5}1958).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lovaina-París 1879ss).
OrChrP	Orientalia Christiana Periodica (Roma 1935ss).
PG	*Patrologia Graeca,* ed. por J. P. Migne, 161 vols. (París 1857-66).
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Fulda 1888ss).

PL	*Patrologia Latina,* ed. por J. P. Migne, 217 vols. y 4 vols. de índices (París 1878-90).
PLSuppl	*Supplementum zu Migne,* ed. por A. Hamman.
POr	*Patrologia Orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París 1903ss).
PrümmChG	K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* I-II (Leipzig 1935).
PrümmRH	K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo de Brisgovia 1943); reimpresión (Roma 1954).
PS	*Patrologia Syriaca,* ed. por R. Graffin, 3 vols. (París 1894-1926).
QLP	Questions liturgiques et paroissiales (Lovaina (1921ss).
R	M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Friburgo de Brisgovia [19]1956).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. por Th. Klauser (Stuttgart 1941 [1950ss]).
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse 1920ss).
RB	Revue biblique (París 1892ss).
RBén	Revue bénédictine (Maredsous 1884ss).
RET	Revista Española de Teología (Madrid 1941ss).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1909ss).
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina 1900ss).
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Estrasburgo 1921ss).
RHR	Revue de l'histoire des religions (París 1880ss).
RivAC	Rivista di archeologia cristiana (Roma 1924ss).
RNPh	Revue néoscolastique de philosophie (Lovaina 1894ss).
RPhL	Revue philosophique de Louvain (Lovaina 1945ss).
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (París 1907ss).
RSR	Recherches de science religieuse (París 1910ss).
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Lovaina 1929ss).
RThom	Revue Thomiste (París 1893ss).
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, 1.ª serie (Lausana 1868 hasta 1911); 2.ª serie (Lausana 1913-1950); 3.ª serie (Lausana 1951ss).
SC	La Scuola Cattolica (Milán 1873ss).
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen (Brujas 1948ss).
SourcesChr	Sources chrétiennes, ed. por H. de Lubac y J. Daniélou (París 1941ss).
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense (Lovaina 1922ss).
StdZ	Stimmen der Zeit (antes de 1914: Stimmen aus Maria-Laach; Friburgo de Brisgovia 1871ss).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn 1909ss).
ThLBl	Theologisches Literaturblatt (Leipzig 1880ss).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig 1878ss).
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a.d.D. 1848ss).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss).
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga 1897ss).
ThRv	Theologische Revue (Münster 1902ss).
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich (Stuttgart 1933ss).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea 1945ss).
Tixeront	L. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* 3 vols. (París [11]1930).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (hasta 1944: Pastor Bonus; Tréveris 1888ss).

VD	Verbum Domini (Roma 1921ss).
VigChr	Vigiliae christianae (Amsterdam 1947ss).
VS	La Vie Spirituelle (París 1869ss).
VT	Vetus Testamentum (Leiden 1951).
WA	M. Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Edición de Weimar») (1883ss).
WiWei	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf 1934ss).
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (desde 1947: GuL) (Wurzburgo 1926ss).
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín 1881ss).
ZEvE	Zeitschrift für Evangelische Ethik (Gütersloh 1957ss).
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Viena 1877ss).
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster 1950ss).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen 1900ss; Berlín 1934ss).
Zorell	F. Zorell y L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1940ss).
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie (Berlín 1923ss).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga 1891ss).

INDICE ONOMASTICO

Abegg, E.: 1055
Abelardo: 579
Abramowski, R.: 352, 354, 356-360, 361
Acacio de Berea: 367
Achtemeier, P. J.: 662
Adam, A.: 380, 504
Adler, N.: 731
Aeby, G.: 325
Aelredo de Rieval: 582
Agatón I: 376
Agustín: 93, 277, 334, 369, 378, 383, 545, 547, 562, 578, 581, 583-585, 633, 637, 640, 676, 678s, 683, 692, 700, 702, 706s, 724, 733, 739, 747s, 751, 753, 759, 806, 850, 853, 855, 859, 875, 886, 893s, 906, 935, 937, 943, 994-997, 999-1001, 1010
Alain de Lille: 694, 750
Alameda, S.: 881
Aland, K.: 573
Albareda, A. M.: 584
Alberto Magno: 546, 583, 709, 860, 894
Albright, W. F.: 97
Aldama, J. A. de: 29, 52, 575, 955
Alejandro de Hales: 548, 702, 894, 1001
Alès, A. d': 659
Alexander, H. B.: 1054
Alfaro, J.: 29, 52, 81, 509, 520, 557, 560, 822, 831, 845, 850, 859s, 955
Algermissen, K.: 955
Alonso Díaz, J.: 116
Alt, A.: 96, 104, 122, 167
Altaner, B.: 575, 667, 875
Althaus, P.: 70, 81s, 264, 504, 610, 680, 719, 733, 751, 765, 794, 810, 812
Altizer, T.: 985, 1021s
Amsler, S.: 96, 202
Anderson, B. W.: 183
Alvarez de Paz: 704
Allo, E.-B.: 303
Ambrosiaster: 759
Ambrosio: 91, 347, 547, 620, 633s, 639, 672, 707, 733, 739, 855, 875, 921, 996, 998, 1001, 1007, 1010
Amman, E.: 361
Anastasio Sinaíta: 678
Anastos, M. V.: 361
Andrés de Creta: 894, 943
Andresen, C.: 325s, 853, 865
Anfiloquio de Iconio: 349
Angela de Foligno: 684, 703
Angus, S.: 1055
Anselmo de Canterbury: 547, 581, 684, 706s, 724s, 860, 862, 1009
Apolinar de Laodicea: 341-347, 350, 352s, 360, 364, 366, 368, 371, 578, 675, 817
Apuleyo: 1035
Argyle, A. W.: 310, 660
Aristóteles: 384, 996, 1038
Arnobio: 996
Arnold, F. X.: 686
Arnoldo de Bonneval: 626
Arrio: 342-344, 351, 675, 817
Atanasio: 277, 341, 344-349, 351, 368, 374, 562s, 577, 666, 668, 671, 675, 682s, 731, 739, 750, 856-858, 995
Atenágoras: 667
Aubert, R.: 29, 52
Aubineau, M.: 575, 754
Audet, J.-P.: 320s, 731s
Auer, J.: 850, 1006
Aulén, G.: 854
Ausejo, S. de: 535
Ayrer: 760

Baader, F. v.: 695, 737, 754
Bacon, B. W.: 238
Bacht, H.: 380, 505, 580
Baer, H. v.: 243, 824
Baier, W.: 820
Baillie, D. M.: 681
Balic, C.: 956
Baltensweiler, H.: 661
Balthasar, H. U. v.: 23s, 55, 82, 89s, 92, 376, 412s, 453s, 456, 477, 480, 482, 488, 491s, 504, 577, 579, 585s, 637, 667, 700, 733, 738, 786, 831, 854, 960, 984, 1012, 1016, 1029
Baltzer, K.: 106
Balz, H.-R.: 52, 187, 310
Bammel, E.: 196, 763, 865, 1054
Bandt, H.: 737
Baraúna, G.: 956
Barbel, J.: 176, 348
Bardy, G.: 342, 350, 683
Barnard, L.: 325
Barré, H.: 943, 956
Barreto, J.· 273, 275s, 314

Barrett, C. K.: 271, 281, 310, 536, 568, 984, 1008
Barth, K.: 24, 55s, 66, 70, 82, 232, 236, 428-433, 439, 447, 452, 456, 460, 462, 471s, 493, 504, 591, 596, 610, 615, 642, 668, 704, 714, 719, 725, 727, 761-763, 765, 772, 774, 778, 780, 787, 799, 802, 812, 831, 866, 987s, 1011s, 1014, 1020
Barth, Chr.: 130
Bartmann, B.: 546
Bartolomei, T. M.: 878, 945, 952, 956
Bartsch, H. W.: 617, 659, 721, 764, 766s, 810, 813
Basílides: 855
Basilio: 348, 581, 639, 683, 875, 974, 994-998
Basilio de S. Pablo: 685
Bauer, J. B.: 796
Bauer, M.: 758
Bauer, W.: 214, 217, 520, 576, 662, 723, 804
Bauernfeind, O.: 206, 224, 662
Baumbach, G.: 660, 1003, 1008
Baumgärtel, F.: 184, 979
Baur, F. C.: 787
Bavel, T. v.: 334, 378
Bayard, L.: 335
Bayle, P.: 987
Bayo: 1000, 1002
Bea, A.: 183, 685
Beauchamp, P.: 202
Beck, H.-G.: 575
Becker, J.: 822, 860, 865
Becker, U.: 662
Beda, 683, 747, 855
Begrich, J.: 99
Béguin, A.: 1009
Behm, J.: 256, 281s, 536, 968
Belarmino: 709
Benckert, H.: 1017, 1020
Bengsch, A.: 327
Benito: 684
Bennett, W. H.: 1054
Benoit, A.: 327
Benoit, P.: 543, 721, 723, 790, 795, 797, 810, 813
Bensow, O.: 674, 679
Bentzen, A.: 129, 137, 144, 156, 185
Benz, E.: 693, 780
Benzo, M.: 1012
Berdiajew, N.: 88, 1000
Berkhof, H.: 343
Bernard, J. H.: 811
Bernard, R.: 881
Bernardakis, P.: 671
Bernardino de Siena: 583
Bernardo de Claraval: 582s, 683s, 703, 715, 728, 894, 951, 1012
Bernhardt, K. H.: 100, 162, 175
Bertetto, D.: 956
Bertram, G.: 810, 813
Bertrams, H.: 984
Bertrand, F.: 337, 577, 683
Bertrangs, A.: 660, 988
Bertsch, L.: 577
Bérulle, P. de: 709, 773
Best, E.: 222, 271, 310, 613, 625-627, 659, 660
Betz, J.: 578, 852
Betz, O.: 267, 281s, 286, 622, 958
Beumer, J.: 28, 52
Bieder, W.: 612s, 617, 620, 623, 659, 740s, 743-745, 752, 757, 811
Biehl, P.: 27
Bieler, L.: 267, 662, 965
Bieneck, J.: 239s, 310, 568
Bihler, J.: 248
Billerbeck, P.: 116, 124, 147, 153s, 160, 213, 512, 538, 597-604, 608, 610, 696, 976
Billicsich, F.: 1013.
Billot, L.: 881, 1026
Biser, E.: 811
Bishop, J.: 1029
Bizer, E.: 1013
Black, M.: 115, 146, 271
Blackman, A. M.: 1054
Blancette, O.: 866
Blank, J.: 200, 279, 310, 568, 575s, 623, 726s, 737, 865
Blass, F.: 212, 531
Bleeker, C. J.: 1054
Blinzler, J.: 69, 183, 208, 286, 422, 611-613, 635, 638, 659, 661, 720, 746, 809, 924, 926, 955s
Bloch, E.: 1012
Bloch, R.: 148
Blondel, M.: 1026
Bloy, L.: 1009
Bodelschwingh, Fr. v.: 533
Boecio: 438, 997
Böer, L.: 955
Boer, P. A. H. de: 96
Boer, S. de: 347
Boers, H.: 310
Böhme, J.: 989
Boismard, M.-E.: 214, 217, 285, 310, 520, 535s, 731, 790, 813, 933s, 956
Boman, Th.: 296
Bonhoeffer, D.: 384, 395, 985, 1020s, 1023
Bonnard, P.: 259, 314, 610
Bonnefoy, J. F.: 568, 889, 896s
Bonoso de Sardica: 875
Bonsirven, J.: 527, 533, 538s
Boobyer, G. H.: 190, 222, 224, 661s
Borgen, P.: 280
Borig, R.: 281, 310

Born, A. v. d.: 819s
Borne, E.: 988, 1013, 1029
Bornhäuser, K.: 793
Bornkamm, G.: 52, 191, 194, 232, 236, 237, 246, 251, 259, 260, 281, 310, 314, 387, 418, 474, 572, 615, 642, 662
Boros, L.: 736, 757, 948, 1026
Bosch, A. v. d.: 582
Bošnjak, B.: 1019
Boso: 725
Bossuet, J.-B.: 709, 727
Botte, B.: 575, 728
Botterweck, G. J.: 80
Bouëssé, H.: 505, 728
Bourdaloue, L.: 709
Bourgoing, F.: 709
Bourguet, P. du: 118
Bourke, M. M.: 234
Bousset, W.: 267, 310, 580, 691, 741, 746, 783, 788, 810
Bouyer, L.: 581, 684, 810, 851, 856-858, 866, 1002, 1004
Bover, J.: 881, 888, 956
Brandenburg, A.: 956
Brandenburger, E.: 260, 271s, 291, 310
Brändle, M.: 624, 629s, 660
Brandon, S. G. F.: 1054
Braumann, G.: 296
Braun, F.-M.: 273, 310, 535, 568, 730, 811, 933s, 937-939, 956
Braun, H.: 267, 305s, 611, 659, 696, 962, 1020
Braun, R.: 332-334
Breen, R. B.: 811
Bréhier, L.: 93
Bremond, H.: 685, 746, 773
Brentz, J.: 678
Breton, S.: 684, 694
Bretscher, P. G.: 613, 659
Breuning, W.: 505, 860, 866
Brière, M.: 352
Brinkmann, B.: 543
Broglie, G. de: 877, 880s
Broke, B. H.: 987
Bröking, E.: 1013
Bromiley, B. W.: 659
Brown, R. E.: 115, 126, 274s, 281, 289, 310, 314, 610
Brownlee, W. H.: 146, 509
Brox, N.: 191, 193, 298, 310, 699
Bruaire, C.: 1029
Brugger, W.: 1011
Brun, L.: 791, 813
Brunec, M.: 98, 102
Brunner, E.: 56, 70, 82, 504s, 611
Brunner, H.: 175
Brunner, P.: 505
Bruno, G.: 748
Bruns, J. E.: 301
Bsteh, A.: 866
Buber, M.: 621, 1028
Büchner, G.: 987
Büchsel, F.: 84, 292, 310, 526, 831
Bückler, F. W.: 728
Buda: 1039-1041, 1052s
Budge, E. A. W.: 1055
Buenaventura: 546, 548, 577, 583-585, 684, 715, 751, 894
Bulgakow, S. N.: 681
Bultmann, R.: 29, 32, 50, 52, 83s, 89, 184, 191, 196, 198, 217, 260, 264, 267, 271, 279, 287, 290, 304-306, 310, 519, 568, 573, 579, 613, 647, 649, 662, 711, 720, 726, 763s, 768s, 771, 775, 778, 780s, 784, 791, 805, 813, 815s 965, 1004, 1019s
Buren, P. M. v.: 985, 1021
Burkill, T. A.: 222, 262s, 810
Buse, I.: 650, 659, 663
Bussche, H. v. d.: 90, 275
Buttrick, G. A.: 988
Buytaert, E. M.: 352, 357

Cabrol, F.: 811
Caird, G. B.: 661, 811
Calderón, P. J.: 96, 172
Calvino, J.: 546, 751s, 1000
Callaey, F.: 684
Camelot, P. Th.: 336, 361, 385, 851
Campenhausen, H. v.: 772, 788, 792-795, 805, 813, 956
Camus, A.: 986, 988, 1012
Canivet, M.: 859
Cantalamessa, R.: 323, 332, 334, 575, 866
Cantinat, J.: 284
Caprile, G.: 945, 956
Caquot, A.: 96, 107, 111, 123, 140, 177
Caracao, A.: 988
Cardon, R.: 988
Carlson, R. A.: 96
Carlston, C. E.: 661
Carmignac, J.: 148
Carmody, J. M.: 381
Carnoy, A. J.: 1054
Carol, J. B.: 889, 896, 955
Carra de Vaux Saint Cyr: 728
Carré, A.-M.: 988
Carrer, R. E.: 576
Casartell, L. C.: 1054
Casel, O.: 685
Casey, R. P.: 304, 310
Casiano: 362, 583s, 760
Castel S. Pietro, Th. da: 533
Catalina de Siena: 583, 684, 703, 709
Cayetano: 546, 891, 896s, 996
Cazelles, H.: 129, 148, 521, 659
Ceccarini, L.: 945, 956

Cecchetti, J.: 875, 956
Celestino: 363
Celso: 326, 333
Cepko: 702
Cerfaux, L.: 240, 251s, 258s, 262-264, 267, 298, 310, 509, 524, 526s, 538, 543, 674
Cerinto: 318
Cesáreo: 740, 760
Ceuppens, F.: 919, 926, 956
Ciappi, L.: 956
Cipriano: 335, 547
Cirilo de Alejandría: 277, 346, 348, 351, 353s, 363-375, 385, 388, 405, 562, 577, 672, 675, 678, 754, 759, 875, 937, 1001
Cirilo de Jerusalén: 691, 731, 740, 998
Clarke, Th. E.: 381
Claudel, P.: 760, 1006, 1008
Clavier, H.: 811
Cledonio: 347
Clemen, C.: 812
Clemente de Alejandría: 89, 335-337, 339, 577, 759, 854, 995, 998
Clemente Romano: 683
Clements, R.: 98
Closs, A.: 869
Coathalem, H.: 874, 956
Cobb, J.-B.: 1017
Cock, J. de: 612, 659
Cognet, L.: 585
Colpe, C.: 156, 261, 280, 769, 1055
Combes, A.: 988
Comblin, J.: 297-300, 310
Conche, M.: 986
Condren, Ch. de: 585, 773
Congar, Y.: 118, 505, 685, 956
Connoll, D.: 663
Constantino IV: 376
Conzelmann, H.: 46, 53, 81, 194, 196, 206, 208, 212, 218, 242-245, 288s, 291, 310, 314, 568, 644-646, 651, 763, 767, 793, 798, 813, 822-828, 830, 834-838, 841-847, 851, 865, 1013
Cooke, B.: 660
Cooke, G.: 174
Cooke, S. M.: 1054
Coppens, J.: 96-99, 101, 104, 106, 129, 141, 154, 156-158, 509, 520s, 538s, 659
Cornélis, H.: 1054
Cornelius, G.: 758
Corwin, V.: 323, 325
Coste, J.: 668
Cothenet, E.: 173, 943, 945
Courcelle, P.: 748
Cranfield, C. E. B.: 228
Criado, R.: 97
Cross, F. M.: 116, 285
Crossan, J.: 663
Crouzel, H.: 337, 854
Cuervo, M.: 956
Cullmann, O.: 53, 82, 84, 87, 89s, 125, 129, 146, 156, 185, 187, 212, 213, 228, 239, 248, 258, 260, 267, 270, 289, 291s, 310, 505, 509, 524, 533, 539, 543, 568, 585, 611, 613, 659, 732, 790, 802, 976, 984
Cunradi, C.: 988
Chaîne, ᵀ: 811
Chardin, T. de: 692s, 736, 787
Chardon, L.: 685, 709s
Charlier, J. P.: 933, 956
Chemnitz, M.: 678
Chenu, M.-D.: 584
Chevallier, M.-A.: 228
Childs, B. S.: 184
Chopin, G.: 504
Christ, F.: 958

Dabeck, P.: 661
Dabrowski, E.: 661
Dahl, N. A.: 194, 238, 263, 310, 721, 784, 810
Dahnis, E.: 156
Dahood, M.: 80, 99
Dalman, G.: 512
Dalton, ᵀ: 812
Dalton, W. D.: 218, 311, 744
Dámaso I: 347
Daniélou, J.: 318, 380, 585, 616, 618, 659, 851
Dardel, E.: 1031
Darlap, A.: 25, 53, 440, 818, 1054
Daube, D.: 211
Dautzenberg, G.: 285
Davey, J. E.: 273, 311
Davies, J. G.: 984
Davies, W. D.: 232, 236, 238s
Davis, Ch. T.: 684
Debongnie, P.: 584
Debrunner, A.: 212, 531
Decloux, S.: 1013
Dehau, P.-Th.: 732, 735
Deichgräber, R.: 115, 251, 311
Deiss, L.: 905, 908s, 919, 933, 956
Deissler, A.: 81, 99
Deissmann, A.: 266
Delcor, M.: 113, 156
Delius, W.: 956
Delling, G.: 296s, 663, 735, 762, 764, 769, 772, 781, 783, 812s, 955
Deman, Th.: 1013
Dembowski, H.: 505
Deneffe, A.: 881
Denis, A.-M.: 661
Denzinger, H.: 851
Dequeker, L.: 157, 539
Dermenghen, E.: 703
Descartes, R.: 1052

Dessauer, F.: 988
Dettloff, W.: 583, 865, 1054
Devanandan, P. D.: 1055
Devreesse, R.: 354s, 358
Dewart, L.: 1029
Dhanis, E.: 538, 663
Diadoco de Fotique: 702s
Dibelius, M.: 195, 218, 225, 244, 256-258, 288s, 291, 320, 579, 613, 647, 663, 720, 787, 956
Dídimo de Alejandría: 347, 359s, 373
Dídimo el Ciego: 277, 350
Diekamp, F.: 546, 755
Diepen, H. M.: 311, 361, 364, 378, 505, 568
Dietelmayer, J. A.: 811
Dieterich, A.: 812
Dietrich, E. L.: 81, 205
Dietrich von Freiberg: 702
Dilthey, W.: 655
Dillenschneider, C.: 877, 879-882, 886, 943, 952, 956
Dillinstone, F. W.: 810
Dinkler, E.: 612, 691, 810, 831
Diodoro de Tarso: 352ss, 365, 368s
Dióscoro: 369, 372s
Dobbe, P.: 660
Dobschütz, E. v.: 788, 813
Dodd, C. H.: 195, 202, 242, 270, 273, 311, 314, 543, 568, 795
Dodds, E. R.: 1055
Dölger, F. J.: 616, 618-620, 659, 759
Domno de Antioquía: 369
Dondorp, A.: 660
Dorner, I. A.: 757
Doroteo de Marcianópolis: 362
Dörries, H.: 580, 702
Dossetti, G. L.: 852
Dostoievski, F. M.: 695, 986, 1008s, 1011s
Dreves, G. M.: 951
Dubarle, A. M.: 731
Duchesne-Guillemin, J.: 989
Duguet, J. J.: 685, 746
Dumon, A.: 581
Dunker, P. G.: 10[illegible]
Duns Scoto: 438, 894
Dupont, J.: 195, 240, 244, 251, 259, 267, 273, 311, 625, 660, 674, 796, 865
Duprez, A.: 266
Duquoc, Ch.: 314, 504s, 660, 956
Durand, A.: 924
Dürr, L.: 137s, 153, 185
Durwell, F. X.: 198, 311, 543, 661, 762, 764, 769, 773, 803s, 813
Dutheil, J.: 659
Dyer Ball, J.: 1054

Eadmero, 894
Earle-Ellis, E.: 202
Ebeling, G.: 46, 53, 222, 224, 406, 491s, 505, 737, 773, 1017
Ebert, H.: 813
Ebneter, A.: 955
Eckhart: 584, 1006, 1042, 1048, 1052
Edsman, C.-M.: 810
Efrén: 875
Egberto de Schönau: 582
Eguiluz, A.: 956
Ehrhard, A.: 575
Eichholz, G.: 773
Eichrodt, W.: 126, 965, 993s, 1013
Eizenhöfer, L.: 754
Elert, W.: 375s, 380
Eliade, M.: 1054s
Eltester, F. W.: 296
Elze, M.: 584
Elliger, K.: 121, 151, 182
Elliott, J. H.: 286
Emerton, J. A.: 156, 162
Engnell, J.: 100, 137
Epicuro: 995
Epifanio de Salamina: 347, 740, 852, 874s, 921, 943, 945, 994
Erman, A.: 1055
Eröss, A.: 866
Escoto Eriúgena: 702, 748, 754
Esnoul, A. M.: 1054
Esquerda-Bifet, J.: 957
Esteve, E. M.: 533
Eudes, J.: 585
Euler, K. F.: 145
Eusebio de Cesarea: 342s, 351s, 545, 577, 619, 760, 852, 994
Eusebio de Emesa: 357, 577
Eustacio Antioqueno: 351s, 360
Euterio de Tiana: 353
Eutimio: 639
Eutiques: 369, 371s, 578, 675
Euzet, J.: 945, 957
Evagrio: 683, 702s
Evans, E.: 332

Faber F. W.: 709
Fairbairn, A. M.: 679
Fallaize, E. N.: 1054
Farnell, L. R.: 1054
Fascher, E.: 81, 129, 626, 660, 762, 772, 813, 1008
Favre, R.: 810
Faye, E. de: 854
Fayuel, P.: 505
Feckes, C.: 881, 914, 955, 957
Feine, P.: 83
Ferland, A.: 952
Férotin, M.: 563
Ferraresi, G.: 957
Festorazzi, F.: 187
Feuerbach, L.: 694, 1015

Feuillet, A.: 101, 143s, 153s, 178, 259, 284, 301s, 521, 526, 536, 568, 612s, 616, 626, 634, 638, 659s, 662, 674, 735, 865, 933s, 957
Fichtner, J.: 509
Ficino, M.: 748
Fiebig, P.: 663
Filastrio de Brescia: 759
Filón de Alejandría: 160, 165, 272, 545, 729, 1045s
Filson, V.: 311, 783
Fiorenza, F.-P.: 1049
Fírmico Materno: 691
Fischer, J.: 522, 871
Fitzmyer, J. A.: 126, 160, 189, 251, 314, 318s
Flacius, M.: 996
Flaviano: 369s, 372, 374, 394, 578, 975
Flavio Josefo: 124, 152, 165, 545, 729
Flender, H.: 35, 53, 242, 245, 251, 644, 650
Florand, P. F.: 685, 709s
Flusser, D.: 160, 1018
Foerster, W.: 257s, 288, 492, 543, 839, 970
Fohrer, G.: 153, 165, 174, 177, 185, 992s
Folch Gomes, A.: 660
Ford, J. M.: 286
Forell, U.: 640, 663
Forster, K.: 850
Forsyth, P. T.: 682
Fourure, G.: 1000, 1013
Fraine, J. de: 100, 142, 271, 471, 520, 660
Francisco de Asís: 583, 683s, 755
Francisco de Sales: 703, 709
Franck, S.: 702
Franco, R.: 1021
Frank, F. H. R.: 576, 679
Frankfort, H.: 100
Franz, A.: 685
Frazer, J. G.: 1055
Freedman, D. N.: 116
Freundorfer, J.: 218, 289
Fridrichsen, A.: 663
Friedrich, G.: 126, 211, 248, 257, 267, 296, 311, 568, 650, 663
Friedrich, Ph.: 970
Fries, H.: 53, 81, 478, 662, 852, 1021
Frings, J.: 812
Frisch, M.: 1009
Frisk, H.: 831
Fröbe-Kapteyn, O.: 1054
Fuchs, E.: 46, 53, 83, 306, 311
Fuchs, J.: 546
Füglister, N.: 78, 126, 128, 149, 184, 611, 730
Fulgencio de Ruspe: 578, 747
Fuller, R. M.: 200, 251, 276, 279, 308s, 311, 640, 642s, 646, 649, 651s, 654, 658, 663
Furness, J. M.: 252

Gabathuler, H. J.: 265, 311
Gadd, C. J.: 100
Gaechter, P.: 795, 813, 905s, 919, 933s, 936-938, 957
Gagg, R. P.: 211
Gaidioz, J.: 371
Galitis, G. A.: 212, 311
Galot, J.: 812, 820, 860, 866, 957
Galtier, P.: 504s, 706s
Galloway, A. D.: 311
Garaudy, R.: 1018
García Garcés: 886
García Jiménez de Cisneros: 584
Garelli, P.: 1054
Gaschienietz, R.: 812
Gardavský, V.: 1029
Gaudel, A.: 893
Gaugler, E.: 273, 311
Geden, A. S.: 1054
Geiger, L.-B.: 1002, 1013
Geiselmann, J. R.: 81, 191, 194, 220, 251, 258, 270, 311, 505, 568
Gelin, A.: 96, 104, 116, 185, 521, 538
Genadio: 578
George, A.: 242, 246, 250, 311
Gerber, W.: 662
Gerhardson, B.: 191, 660
Gerhardt, C. J.: 987
Germán de Constantinopla: 943
Gerson, J.: 877
Gertrudis de Helfta: 684
Gesché, A.: 343s, 350s, 354
Gese, H.: 119
Gesenius, W.: 102
Gess, W. F.: 679
Gewiess, J.: 242, 256, 257, 311, 456, 526, 543, 674, 865
Geyer, B.: 714, 767, 813
Ghellinck, J. de: 575
Giblet, J.: 146, 277, 311, 509
Gierens, M.: 750
Giet, S.: 320
Gilg, A.: 380, 389, 505, 568
Gils, F.: 248, 311, 510
Gilson, E.: 582
Ginsberg, H. L.: 144
Giono, J.: 1012
Giorgi, F.: 748
Girardi, G.: 1024s, 1029
Glasenapp, H. v.: 1055
Glasson, T. F.: 207
Glombitza, V.: 250
Gnilka, J.: 81, 124, 245, 251, 311, 474, 662, 728, 757, 810, 821, 839, 865, 1054
Goethe, J. W.: 695, 988

Gogarten, F.: 455, 505
Gögler, R.: 337
Goldammer, K.: 53, 81, 1054
Gollwitzer, H.: 1020s
Gomá, J.: 314
Gómez Caffarena, J.: 81, 1017, 1029
González, S.: 348
González de Cardedal, O.: 314, 505, 984
González Faus, J. I.: 314, 505, 660, 866
González Núñez, A.: 520, 568
González Ruiz, J. M.: 264, 865
Goossens, W.: 952, 957
Goppelt, L.: 761s, 764-767, 769, 772, 774s, 793, 813
Gordon, C. H.: 102
Gore, Ch.: 680s
Gorodetsky, N.: 681
Görres, J. J.: 703
Gössmann, E.: 957
Gottier, G. M. M.: 1029
Goubert, P.: 375
Graber, R.: 895, 957
Grabner-Haider, A.: 813
Gräf, H.: 957
Graham, E.: 661
Grandchamp, F.: 712
Grant, R. M.: 663
Grass, H.: 762-765, 768s, 772, 778, 781, 783, 787-800, 802, 813
Grässer, E.: 46, 53, 245, 296, 311
Gréban, A.: 685
Green, R. B.: 758
Green, T. H.: 679
Greer, R.: 354
Greeven, H.: 237, 612, 663
Gregorio Magno: 634, 750, 755, 759, 805, 855
Gregorio de Elvira: 680, 734
Gregorio de Nisa: 348s, 353, 357, 359, 365, 562, 580s, 618, 620, 672, 680, 691, 702, 750, 852, 855, 906, 994-996, 998, 1000
Gregorio Nacianceno: 277, 347s, 359, 365, 562, 666, 672, 685, 759, 760, 859, 996s
Grelot, P.: 114, 141, 156, 182, 184, 731s, 810, 812
Gressmann, H.: 137, 185, 746
Grether, O.: 153
Gretser, J.: 685
Grillmeier, A.: 41, 53, 81, 92, 220, 311, 318, 336, 339, 343s, 349, 351s, 354, 361, 365, 380, 449, 504s, 568s, 576, 578s, 714, 810-812, 817, 835, 839, 852, 853s, 859, 863, 865s, 969, 972
Gronau, K.: 994, 997s, 1000
Groot, A. de: 663
Gross, H.: 101, 165, 179, 181, 184, 185, 203
Gross, J.: 856, 866, 990
Grossouw, W.: 536, 543
Gruber, G.: 337, 854
Grundmann, W.: 492, 536, 568, 570, 591, 597, 602, 610, 662, 966
Grünhut, L.: 702
Gschwind, K.: 742, 744s, 812
Guardini, R.: 663, 986
Güder, E.: 812
Guénon, R.: 692, 694
Guérard des Lauriers, M.-L.: 957
Gügler, A.: 754
Guillermo de Saint-Thierry: 582
Guillermo de Ware: 894
Guillet, J.: 311, 812
Guillermo de Auxerre: 860
Gummersbach, J.: 546
Gunkel, H.: 99, 801
Günther, H.: 1055
Guny, A.: 685
Gutbrod, K.: 663
Güter, E.: 757
Guthrie, W. K. C.: 1055
Güttgemanns, E.: 256, 262, 264, 311, 710, 735, 775, 810
Guttmann, A.: 663
Gutwenger, E.: 446, 505, 813
Gutzwiller, R.: 297
Guyau, M.: 986
Gyllenberg, R.: 865

Haag, H.: 107, 129, 572, 574, 635, 660-662, 701, 746s, 819s, 822, 825s, 831, 836, 838s, 851, 897, 924
Haardt, R.: 852
Haarlem, A. v.: 344
Häberlin, P.: 988
Haecker, Th.: 1013
Haedeke, H. U.: 810
Haekel, J.: 81
Haenchen, E.: 195, 200, 206, 212, 277, 311, 789
Hahn, A.: 342
Hahn, F.: 50, 53, 125, 129, 146, 156, 185, 187, 192, 196, 204-207, 214s, 228s, 231, 237, 239, 246, 248, 258, 263, 267s, 270, 307s, 311, 385, 416, 491, 505, 568, 613, 662, 795, 965-968, 970-972
Hajdánek, L.: 311
Halbfas, H.: 815, 817, 837
Halder, A.: 43
Hamann, J. G.: 695s
Hamilton, W.: 985, 1021
Hamman, A.: 82, 84s, 92s
Hammer, F.: 866
Hammerich, L. L.: 257
Hamon, M.: 703
Hamp, V.: 153, 663
Harada, T.: 1054
Hardy, E. R.: 381

Häring, B.: 1025
Harl, M.: 337
Harlé, P. A.: 712
Harnack, A. v.: 83, 403, 763, 851
Hartmann, C.: 673
Hartmann, E. v. 988
Hartmann, S. S.: 1055
Hasenfuss, J.: 809
Hasenhüttl, G.: 53, 985, 1020s
Hasenzahl, W.: 728, 810
Haspecker, J.: 81, 98, 663
Haubst, R.: 446, 505
Haugg, D.: 906, 957
Hauret, Ch.: 98, 128
Hausherr, I.: 580, 702s
Haverott, J.: 625, 661
Hay, C.: 353
Hebert, A. G.: 650, 663
Heer, F.: 988, 1009, 1012
Heer, J.: 234, 685, 729-731, 734, 810
Hegel, G. W. F.: 679, 681, 693s, 757, 1009, 1047s
Hegermann, H.: 146, 197, 311, 699
Hegesipo: 926
Heidegger, M.: 1023
Heidsieck, F.: 986
Heiler, F.: 869, 1054
Hein, N. J.: 1054
Heinemann, I.: 663
Heinisch, P.: 152, 185
Heising, A.: 650s, 663
Heislbetz, J.: 49, 53, 819
Held, J.: 232s, 235, 615, 642s, 645s, 649, 663
Helvidio: 875
Hempel, J.: 663, 990
Hennecke, E.: 323, 576, 874s
Henninger, J.: 989
Henry, P.: 251, 257s, 311, 674, 677, 681s
Hentrich, G.: 944, 957
Heráclito de Efeso: 1039
Heraclio: 376
Héring, J.: 260
Hermann, I.: 81, 264, 312, 527, 963, 984
Hermas, 318, 320s, 741, 759, 968
Herrmann, S.: 96, 118, 185, 764
Hertzberg, H. W.: 95, 130, 182
Heuschen, J.: 831
Heuser, A.: 860, 866
Heussi, K.: 580
Hick, J.: 988
Higgins, A. J. B.: 124, 192, 279, 312
Hilario de Poitiers: 547, 562, 627, 672, 676s, 679s, 714, 749, 752
Hildebrand, D. v.: 731
Hilgert, E.: 664
Hilton, W.: 703
Hillmann, W.: 720
Himeneo de Jerusalén: 342
Hipólito de Roma: 92, 319, 332s, 334s, 365, 575, 577, 619, 672, 750, 972, 1045
Hirsch, S.: 661s, 790, 813
Hirscher, J. B.: 996
Hockel, A.: 568
Hodges, Z. C.: 664
Hoffmann, A.: 579
Hofmann, F.: 375, 853
Holte, R.: 853
Holtz, T.: 297-300, 302, 312
Holwerda, D. E.: 283
Holzmeister, U.: 174, 626, 661, 810
Holl, K.: 347, 349, 353, 768, 804
Holladay, W. L.: 128
Holland, H. S.: 693
Höller, J.: 662
Homero: 731
Honorio de Autún: 578, 702
Honorio de Roma: 376s
Hörgl, Ch.: 818, 834
Hormisdas: 755
Hornschuh, M.: 691
Horst, F.: 120, 870
Horváth, A.: 257
Houbat, H.: 659
Houssiau, A.: 327
Hruby, K.: 116, 146
Huber, M.: 866
Huby, J.: 520
Hugo de S. Víctor: 548, 715
Huidekoper, F.: 741
Hulsbosch, A.: 659
Hülsbusch, W.: 810
Humbert, P.: 146
Hume, D.: 988
Hummel, R.: 232s, 236
Hünermann, P.: 1010
Hunger, W.: 855
Hunter, A. M.: 240
Hunzinger, C.-H.: 865
Hyldal, N.: 631, 661

Ibas de Edesa: 369, 375
Iber, G.: 280
Iersel, B. M. F. v.: 213, 229, 239, 241, 312, 568, 613, 650, 664, 813
Ignacio de Antioquía: 322-325, 581, 591, 620, 683, 871, 874, 972
Ignacio de Loyola: 584, 684, 703
Imschoot, P. v.: 509, 572, 574, 836, 838
Innitzer, Th.: 720
Ireneo: 88, 89, 317s, 322s, 327-331, 332s, 334s, 337, 339, 344, 369, 374, 545, 547, 632, 634, 672, 682s, 690, 707, 728, 740, 748s, 755, 759, 853-855, 859, 873-875, 888, 911, 914, 951, 994, 998s, 1001, 1010
Isaac de Nínive: 702
Isabel de Turingia: 684

Isidoro de Sevilla: 756
Iwand, H. S.: 764

Jacopone de Todi: 684
Jansenio: 727
Jean de la Ceppède: 685
Jeanmaire, H.: 1036
Jenni, E.: 976
Jeremias, J.: 50, 53, 111, 129s, 146-148, 191, 193, 196s, 211, 218, 222, 227s, 232, 248, 253-255, 261, 272, 274, 289, 291, 296, 303, 521, 536, 569, 711, 746, 762, 768, 770, 791s, 795s, 804, 812, 1054
Jerónimo: 94, 545s, 619, 695, 875, 1007
Jervell, J.: 260, 272
Joest, W.: 763, 815, 865, 983
Johanns, P.: 1055
Johns, C. H. W.: 1054
Johnson, A. R.: 100
Johnson, S. E.: 812
Johnson, Sh.: 238
Johnston, R. F.: 1054
Jolly, J.: 1054
Jonas, H.: 319
Jones, G.: 312
Jonge, M.: 160, 173
Joppich, G.: 327
Joseph, M.: 1054
Jossua, J. P.: 569, 673
Jouassard, G.: 727, 945, 957
Journet, C.: 810, 988, 999s
Juan Clímaco: 581, 584
Juan Crisóstomo: 277, 353s, 363, 373, 578, 581, 631, 633, 638, 672, 678, 706s, 759, 805, 875, 937
Juan Damasceno: 378, 682, 943
Juan de Antioquía: 363s, 366s
Juan de la Cruz: 684, 702, 704
Juan Hircano: 124, 165
Jugie, M.: 942s, 945, 957
Julián de Eclana: 894
Jüngel, E.: 200, 405, 505, 1020
Jungmann, J. A.: 750
Junker, H.: 101, 168
Justino: 147, 317s, 320, 323, 325-327, 330, 332, 335-337, 545, 629, 731, 740, 853, 871-874, 998
Juvenal de Jerusalén: 363

Kähler, M.: 224, 312, 579, 628, 668, 810
Kaiser, O.: 129, 138, 141, 151, 505
Kallas, J.: 664
Kamphaus, F.: 664
Kant, I: 29, 988, 998, 1012
Käsemann, E.: 35, 46, 53, 194, 251, 260, 294, 296, 307, 623, 648, 652s, 662, 674, 699, 707, 726, 762, 810, 831-834, 865
Kasper, W.: 314, 419, 505
Kassing, A.: 939, 957
Kattenbusch, F.: 737
Kautzsch, E.: 102
Keck, L. E.: 222, 312, 613
Kee, H. C.: 645, 664
Kehl, N.: 265, 312, 831-834, 865
Keith, A. B.: 1054
Keller, C. A.: 178, 664
Kellermann, U.: 114
Kelly, J. N. D.: 380, 569, 661, 851
Kemmer, A.: 581
Kennedy, H. A.: 1055
Kenny, A.: 662
Kern, W.: 30, 53, 985, 987, 995, 1006
Kertelge, K.: 664
Kessler, H.: 866
Ketter, P.: 661
Kettler, F. H.: 865
Kierkegaard, S.: 688, 695, 709
Kilpatrick, T. B.: 232, 1054
Kirchgässner, A.: 865
Kittel, G.: 296, 512, 783
Klappert, B.: 761, 763s, 769, 775, 781, 796, 798, 813
Klausner, J.: 96, 114, 185
Klein, G.: 35, 53, 664, 748
Klinger, E.: 50, 53
Klostermann, E.: 351, 682, 780, 1008
Knackstedt, J.: 650, 659, 664
Knauber, A.: 854
Kneller, K. A.: 684, 937
Koch, G.: 354, 762-764, 767s, 772, 778-781, 783s, 787, 792s, 797s, 803, 813, 865s, 971
Koch, K.: 106
Koch, R.: 173, 228
Koehler, Th.: 937
Koepp, W.: 778
Köhler, L.: 182
Kolakowski, L.: 1013
Kolping, A.: 639, 662
Kolwitz, J.: 545
König, J. L.: 185, 741, 811, 1017
Kopp, C.: 945, 957
Köppen, K. P.: 626, 661
Köster, H. M.: 914, 951-955, 957
Krämer, H.: 126
Kramer, W.: 204, 259, 262-264, 268-270, 312, 543, 545
Kraus, H. J.: 81, 99, 118, 128, 520, 865
Krebs, E.: 702
Kreck, W.: 808, 813, 1013
Kremer, J.: 312, 735, 739, 762-764, 768, 780s, 783, 788, 793-796, 802, 813, 987
Krinetzki, L.: 251, 260s, 674, 677
Kroll, J.: 741, 812
Kruijf, Th. de: 189, 213, 238-241, 312, 539, 613
Kruse, H.: 156, 810

Kudasiewicz, J.: 659
Kuhl, C.: 509
Kuhn, G. H.: 810, 989
Kuhn, H. W.: 115
Kuhn, J. E.: 996
Kuhn, K. G.: 204, 543
Kühn, M.: 813
Kümmel, W. G.: 28, 53, 192, 200, 272, 284, 313, 651, 787, 798
Küng, H.: 35s, 53, 57, 505, 812s, 991
Künneth, W.: 762, 764s, 767-770, 772, 774, 781, 783s, 787, 793s, 798, 813
Kurz, P. K.: 987
Kürzinger, J.: 843
Kuschk, A.: 130
Kuss, O.: 196, 214, 217, 271, 291, 312, 521, 527, 533, 617, 660, 971
Kutsch, E.: 173
Kutschki, N.: 1029
Kyburtz, A.: 987

Lacombe, O.: 1055
Lacroix, J.: 1017, 1029
Lachenschmid, R.: 585, 811
Lack, R.: 957
Lactancio: 691, 731, 853, 994s, 1001
Lafont, F. G.: 271
Lagrange, J. M.: 535, 538
Lais, H.: 952, 957
Lakner, F.: 865
Lambert, W. G.: 990
Lambertz, M.: 234
Lamarche, P.: 112, 251, 312, 664
Lammers, K.: 802
Lämmerzahl, E.: 988
Lampe, G. W. H.: 242s, 312, 856, 866
Lanczkowski, G.: 865
Landersdorfer, S.: 906
Landgraf, A.: 690, 751
Langdon, S. H.: 1054
Langkammer, H.: 292
Länple, A.: 987
Larcher, C.: 202
Largement, R.: 118
Larsson, E.: 253, 312
Latour, J.-J.: 505, 728
Latourelle, R.: 545, 664
Latte, K.: 1054
Läuchli, S.: 297
Laurentin, R.: 603, 607, 611, 777, 871, 875, 905s, 908s, 911s, 921, 926, 929s, 940, 951, 957
Lavalette, H. de: 483
Lavanchy, A.: 839
Lavelle, L.: 988
Le Bachelet, X.: 955
Le Déaut, R.: 148, 161
Leal, J.: 810
Lebon, J.: 375
Lebreton, J.: 810
Leč, St. J.: 1012
Lechmann, K.: 53
Leclercq, H.: 809
Leclercq, J.: 581s
Leclercq, L.: 545, 569
Leder, H. G.: 626, 629, 661
Leenhardt, A.: 1031
Leese, K.: 693
Leeuw, G. v. d.: 129, 138, 1054
Lefèvre, Y.: 578, 581, 662
Legault, A.: 613, 660
Lehmann, K.: 796, 814
Lehmann, W.: 703, 727
Leiber, R.: 1024
Leibniz, G. W.: 987s, 996
Leibrecht, W.: 696
Leipoldt, J.: 869s
Lempp, O.: 987
Lengsfeld, P.: 271, 312, 505
Lenin: 1028
Lennerz, H.: 952, 957
Léon-Dufour, X.: 189, 314, 664, 809, 812, 814
León Magno: 369, 371-374, 376s, 383, 385, 394, 547, 562, 576, 578, 611, 672, 675s, 706, 734, 975, 1001
Leonardi, G.: 625, 661
Leonardi, T.: 709
Leoncio: 353, 358
Lerch, D.: 266
Lercher L.: 546
Lescow, Th.: 101
Lévy, P.: 1055
Lewis, C. S.: 664, 988
Ley, H.: 1029
Leys, R.: 466
Liagre-Böhl, Th. de: 1035
Lichtenstein, E.: 196, 772, 814
Lieb, F.: 696
Liébaert, J.: 361, 380, 569, 968, 972
Liebner, K. T. A.: 679
Liégé, P. A.: 664
Lieske, A.: 337
Lietzmann, H.: 196, 272, 343, 346, 563, 830
Lightfoot, J. B.: 324, 569
Ligier, L.: 527
Lindars, B.: 202
Lindau, H.: 987
Lindblom, J.: 101, 126, 164
Lindeskog, G.: 729
Lindhagen, C.: 130
Lindijer, C. H.: 660
Lipinski, E.: 99
Locher, G. W.: 281
Loewenich, W. v.: 737
Lohff, W.: 456

Lohfink, G.: 98, 206, 797-799, 801, 814, 820, 825, 990, 1005, 1012
Lohmeyer, E.: 236, 251s, 257, 260, 312, 512, 569, 661, 699, 729, 770, 788, 792, 814
Lohse, B.: 575
Lohse, E.: 116, 129, 145, 174, 191, 197, 209, 380, 710, 716, 730, 735, 767, 775, 784, 793, 796, 810, 814, 831
Lonergan, B.: 505
Loofs, F.: 361s, 365, 812
Loos, H. v. d.: 653, 664
Lorenzmeier, Th.: 1019s
Lorenzo de Brindisi: 877
Loretz, O.: 162, 178, 991, 1013
Lossky, V.: 87, 556, 678
Lot-Borodine, M.: 702
Lotz, J. B.: 81
Lövestam, E.: 211, 213, 312, 613
Lubac, H. de: 93, 582, 585, 666, 673, 683, 685, 691, 693, 702, 740, 851, 1022, 1026s, 1029, 1055
Lucchesi-Palli, E.: 809, 811
Luciano: 343
Luck, U.: 242, 243
Ludolfo de Sajonia: 583s, 758
Luis, A.: 958
Luis de Granada: 676
Lundberg, P.: 616, 660, 812
Lustrissimi, P.: 877, 958
Lutero, M.: 584, 684, 687s, 693s, 703, 737s, 751, 810
Lütgert, W.: 90, 273, 277, 312
Lüthi, K.: 718s
Luz, U.: 190, 222
Lyonnet, S.: 264, 312, 526s, 533, 536, 712, 725, 742, 865, 984
Lys, D.: 545, 970, 984

Llamera, P.: 952, 958

McCarthy, D. F.: 96
Mac Culloch, J. A.: 812, 1054
Macdonald, J.: 148
McGinley, J.: 664
MacKencie, J. L.: 178, 182
Mackenzie, R.: 126, 327
Mackintosh, H. R.: 1054
McPhail, J. R.: 662
Machen, J. G.: 958
Machovec, M.: 1018
Magdalena de Pazzis: 703
Mahieu, L.: 727
Maier, J.: 286
Mair, A. W.: 1054
Maisch, I.: 81, 865
Malet, A.: 859
Malevez, P.: 673, 702
Malmberg, F.: 378, 504s, 563, 569, 714
Malquión: 341-343, 357
Mani: 1047
Manoir de Juaye, H. du: 361, 363, 955
Manson, T. W.: 251, 273
Marcelo de Ancira: 343, 739
Marchel, W.: 512, 569
Marciano: 369
Marción: 328, 694, 852, 855, 995
Marcozzi, V.: 664
Marcus, R.: 153
Margarita Ebner: 684, 703
Margerie, B.: 958
Marheineke, Ph.: 757
María de la Encarnación: 684
María des Vallées: 703
Mariès, L.: 126
Maritain, J.: 988, 1012
Marlow, R.: 192
Marquardt, G.: 664
Marshall, J. H.: 192, 312
Martin-Achard, R.: 179, 251
Martin, R. P.: 312
Martínez, P.: 952, 958
Martini, C. M.: 814
Marx, K.: 1024, 1048
Marxsen, W.: 53, 191, 222, 697, 761, 765, 781s, 792, 814
Mason, T. W.: 526, 539
Massi, P.: 129
Masure, E.: 664
Mateos, J.: 84, 185, 194, 273, 275s, 314, 802, 843, 865, 903, 934
Matilde de Magdeburgo: 684, 703
Matthiae, K.: 53, 191, 506, 617, 721
Matthijs, P. M. M.: 958
Maurer, C.: 222, 227, 312
Mauser, U. W.: 629, 661
Mauthner, F.: 1029
Máximo de Turín: 691
Máximo el Confesor: 376, 378s, 672, 683, 703, 856, 858s
Maxsein, A.: 731
May, E.: 281
Mead, R. T.: 664
Medico, H. E. del: 520
Medina, B. de: 546
Meester, A. de: 811
Mehlmann, J.: 865
Meinertz, M.: 252, 262, 289, 312
Melanchton, Ph.: 752
Melitón de Sardes: 322s, 333, 575s, 620
Ménard, J. E.: 731
Menoud, Ph. H.: 664
Menschling, G.: 81, 662, 664, 1009, 1013, 1054
Mertens, H.: 240

Merx, A.: 148
Messner, R. O.: 1013
Metodio de Olimpia: 995, 998
Metz, J. B.: 461, 662, 864, 902, 1013, 1023, 1025, 1049
Meyer, A.: 661, 791
Meyer, R.: 126, 146, 160, 509
Michaelis, W.: 768, 790, 793, 814
Michel, A.: 504
Michel, O.: 160, 196, 236, 262, 266s, 296, 312, 520, 533, 569, 674, 737, 958, 976s, 984
Michl, J.: 301, 955
Miguéns, M.: 281
Mildenberger, Fr.: 796
Miller, A.: 99
Minette de Tillesse, G.: 222, 312
Miquel, P.: 662
Mitterer, A.: 958
Moeller, Ch.: 375
Moffat, J.: 533
Mohlberg, K.: 563
Moingt, J.: 334.
Molari, C.: 505
Molin, G.: 147
Moltmann, J.: 803, 808, 812
Mollat, D.: 520, 535, 652, 664
Möller, T: 81
Monden, L.: 662, 664
Mondesert, C.: 153
Mondin, B.: 1021
Monnier, J.: 758, 811
Montalverne, J.: 366
Montcheuil, Y. de: 550
Moos, R. v.: 944
Moraldi, L.: 526, 825
Moran, W. L.: 97, 178
Morenz, S.: 175, 1055
Moret, J.: 958
Morgenstern, J.: 156
Morris, L.: 712, 810
Mossay, J.: 346
Most, W. G.: 865
Moule, C. F. D.: 204, 285
Mouroux: 446
Mowinckel, S.: 96, 99, 114, 129, 131, 136-138, 142, 144, 156, 185, 197, 314, 538
Mühlen, H.: 502, 958, 961s, 964, 968-970, 973-975, 977, 979-982, 984
Müller, K.: 263
Müller, H.: 104, 165, 659, 662, 733, 871, 873s, 882, 938, 955, 958
Munck, J.: 263
Murphy, R. E.: 126, 182, 217
Muschalek, G.: 1005
Mussner, F.: 55, 101, 192, 201, 276, 284, 312, 536, 543, 569, 579, 652, 664, 765, 802, 814, 823, 865
Nacchiante, J.: 710
Nâgârjuna: 1052
Napiórkowski, S.: 958
Nau, F.: 361, 363
Nauck, W.: 793, 814
Nautin, P.: 332s, 575, 680, 691, 729, 851
Nazari, J.-P.: 710
Neher, A.: 509
Nelis, J.: 607, 701, 746s, 821s, 826
Nemeshegyi, P.: 337
Nepper-Christensen, P.: 232
Nestorio: 346, 361-369, 371, 374s, 385, 405, 466, 578, 675
Neumann, J.: 1020
Neunheuser, B.: 572
Neuenzeit, P.: 269, 824
Newman, J. H.: 664
Neyrinck, F.: 984
Nicolaipen, A.: 814
Nicetas de Remesiana: 739
Nicolas, J. H.: 958
Nicolas, M.-J.: 371, 563, 890-892, 958
Nicolás Cabásilas: 672
Nicolas de Cusa: 702, 748, 752s
Niebuhr, R. R.: 53
Nieder, L.: 492
Nierenberg. J. E.: 704
Nietzsche, F.: 628, 863, 988, 1009
Nipp W.: 798
Nikolainen, A. T.: 298
Nilo: 683
Nilsson, M. P.: 1035, 1055
Nisin, A.: 660
Noeto: 972
Norris, R.: 354
North, C. R.: 142, 144, 150, 197, 521
Nötscher, Fr.: 796
Novaciano: 332, 334, 342
Nyberg, H. S.: 137
Nyssens, A.: 546

Ochagavía, J.: 327
O'Connor, E.: 958
Odenkirchen, P. C.: 814
Oepke, A.: 188, 205, 291, 533, 659, 669, 814
Oetinger, F.: 754
Ogawa, K.: 1055
Ogden, S.: 1017
Oggioni, G.: 866
Olier, J.-J.: 585
Oliva, A.: 945, 958
Olphe-Galliard, M.: 809
O'Neill, J. C.: 195, 211, 242, 312
Orbe, A.: 327, 380, 545, 569
Orígenes: 93, 326, 333s, 337-340, 341s, 344, 348, 350s, 365, 374s, 379, 577, 581-583, 617s, 623, 630, 632, 678, 682s,

702, 727, 754, 757, 759, 780, 853-856, 875, 937, 997s
O'Rourke, J. J.: 616
Ortiz de Urbina, I.: 344, 347, 852
Ortkemper, F. J.: 810
Oto Rigaldo: 714
Ott, M.: 53, 244, 384, 395, 546, 866, 1017, 1023
Otto, R.: 1048
Otto, W. F.: 1055

Pablo de Constantinopla: 377
Pablo de Emesa: 367
Pablo de la Cruz: 684
Pablo de Samosata: 340s, 351, 362, 367
Pacomio: 580
Palmero, R.: 958
Pánfilo: 342s
Panikkar, R.: 1055
Pannenberg, W.: 41, 53, 70, 81s, 195, 312, 314, 386, 420-422, 424s, 436-438, 441-443, 446, 448, 452, 454-456, 471, 499, 501, 505, 569, 611, 763, 765, 767, 769, 772, 786s, 799, 814, 963, 983, 1017
Paredi, A.: 563
Parente, P.: 505, 958
Paris, G.: 685
Pascal, B.: 695, 810, 1010
Pascasio Radberto: 943
Pascher, J.: 810
Pasolini, P.: 1018
Patanjali: 1039s
Paul, J.: 687
Paulino: 345s
Pax, E.: 288, 312, 662, 955
Pedro Crisólogo: 546, 750, 754
Pedro de Alejandría: 875
Pedro de Constantinopla: 377
Pedro Lombardo: 578, 894, 1001
Peinador, M.: 958
Pelster, F.: 690
Pelletier, A.: 729
Penna, A.: 106
Percy, E.: 225, 253, 312, 569
Perdelwitz, R.: 812
Perels, O.: 664
Perler, O.: 575, 944, 958
Pernveden, L.: 320s
Pesch, Ch.: 546, 550
Pesch, R.: 50, 215, 234, 865, 1020
Petavio, D.: 811, 859
Peterson, E.: 204, 696
Petit, F.: 988
Petitjean, A.: 108
Pétrement, S.: 1055
Pfammatter, J.: 814, 830, 1026
Philipp, W.: 662
Philo Carpasius: 756
Phillpotts, B. S.: 1054
Phytiam-Adams: 732
Picard, M.-J.: 584
Pieper, J. B.: 1013
Pierre de Bérulle: 584
Pinches, T. G.: 1054
Piolanti, A.: 504
Piper, O. A.: 192
Pirro de Constantinopla: 377
Pitágoras de Samos: 1039
Plagnieux, J.: 380
Platón: 690s, 693, 747, 754, 989, 995, 1042
Plessis, P. J. du: 296, 569
Plöger, O.: 120, 156
Ploig, D.: 812
Plotino: 337, 682s, 747, 754, 1000, 1051
Podechard, E.: 99
Pohle, J.: 546, 750
Poirier, L.: 298
Pokorný, P.: 311
Policarpo: 323, 749
Popkes, W.: 699s, 717-719, 767
Popper, W.: 1054
Porteous, N. W.: 156
Post, R.: 584
Porret, E.: 88
Potterie, I. de la: 174, 545, 613, 660, 827, 970s, 984
Prat, F.: 262, 312, 526s
Práxeas: 972
Preisker, H.: 285
Prenter, R.: 866, 1004
Press, R.: 130
Prestel, J.: 684
Prestige, G. L.: 343, 381
Preuss, R.: 823
Prigent, P.: 297, 301, 333
Proclo: 362, 370, 374, 756
Proksch, O.: 153
Prümm, K.: 830, 1055
Przywara, E.: 810, 1006
Puccini, V.: 703
Puech, H. C.: 1055
Pulleyn: 748

Quell, W.: 664
Quesnel, P.: 1002
Quillet, H.: 811
Quispel, G: 1055

Rabano Mauro: 637
Rad, G. v.: 99, 101, 116, 118, 121s, 126s, 129, 131, 137, 142, 144, 150, 168, 184, 203, 510, 765, 990-992
Rahner, K.: 29, 38, 43, 49, 53, 57, 59, 81s, 86s, 203, 229, 314, 383s, 391s, 403, 410s, 419, 424, 433-438, 444, 446, 450s, 454s, 461, 463-467, 469, 479, 483, 485s,

488s, 499, 504, 506, 569, 571, 579, 584, 598, 685, 691, 714, 731s, 736, 757, 810, 812, 814, 816, 819, 834, 850, 859, 862s, 865, 878, 880, 882, 885, 921, 955, 958, 963, 983s, 1006, 1018, 1025-1027, 1029, 1054
Rahner, H.: 812
Raimundo Lulio: 894
Râmânuja: 1042, 1044
Ramsey, A. M.: 662, 664, 674, 679, 762, 814
Ratzinger, J.: 53, 711, 851, 865, 1015-1018, 1020, 1024, 1027
Rauh, Fr.: 818, 834
Raven, C. E.: 343, 692
Rawlinson, A. E. J.: 187, 273, 312
Raynaud, G.: 685
Read, D. H. C.: 728
Régnon, Th. de: 859
Rehm, M.: 102, 112, 728
Reicke, B.: 604, 744, 811s
Reid, J. S.: 1054
Reidick, G.: 818, 834
Reidinger, W.: 870
Reitzenstein, R.: 664
Renard, H.: 101
Renaud, B.: 106
Rendtorff, R.: 106, 126, 509
Rengstorf, H.: 84, 188, 616-620, 662, 762-765, 768s, 771s, 774, 777, 780, 790, 793, 801, 803, 814
Renié, J.: 189
Renner, R.: 664
Resch, A.: 777
Rese, M.: 146
Reuss, J.: 277
Reventlow, H. v.: 128
Revon, M.: 1054
Rey, B.: 272
Rhys Davids, C. A. F.: 1054s
Ricardo de S. Victor: 548, 678, 709, 750
Ricken, F.: 817
Ricoeur, P.: 1013
Rich, A.: 839
Richard, L.: 569, 860, 866
Richard, M.: 344-346, 352, 354, 358s, 370, 375
Richardson, A.: 569, 664
Richardson, G. C.: 381
Richter, G.: 147
Richter, L.: 865
Richtstätter, C.: 685
Ridder, C. A.: 958
Riedl, J.: 312, 958
Riedlinger, H.: 446, 506, 569
Riedmatten, H. de: 341-343
Rienecker, F.: 533
Riesenfeld, H.: 191, 312, 661s, 812
Rigaux, B.: 35, 53, 98, 182, 208, 252, 312
Riggenbach, E.: 737, 810
Rinaldi, G.: 108
Ringgren, H.: 96, 144, 152, 185
Rissi, M.: 296
Ristow, H.: 53, 191, 506, 617, 721
Ritschl, A.: 973
Ritter, A. M.: 347
Rivera, L. F.: 635, 637, 662
Rivière, J.: 550, 569, 865s, 1008s
Robert, A.: 126s, 137, 144, 153, 284, 526, 536, 865
Roberto de Melún: 690
Roberto Pullo: 714, 747, 758
Robinson, J. A. T.: 205, 207s, 304, 312, 1021
Robinson, J. M.: 27s, 54, 194, 222, 506, 1017
Robinson, J. W.: 591
Roey, A. v.: 375
Rohof, J.: 984
Romaniuk, K.: 266, 313
Romano el Músico: 687
Römer, G.: 809
Rondet, H.: 685, 958
Röper, A.: 1026
Rosa de Lima: 703
Rosenthal, K.: 682
Roschini, G.: 877, 880s, 886, 888-890, 894-896, 945s, 958, 988
Rost, L.: 96, 156
Roth, F. T. E.: 582
Rothemund, H.: 758
Rousseau, J.-J.: 988
Rousseau, O.: 812
Rousset, D.: 1012
Rousset, J.: 685
Rowley, H. H.: 129, 137s, 142, 144, 522
Rozemond, K.: 375
Rücker, A.: 671
Ruckstuhl, E.: 814
Rudasso, F.: 347
Rudolph, K.: 1055
Rufino: 739
Rühmkorf, P.: 987
Ruperto de Deutz: 582, 937
Rusch, P.: 958
Rushforth, G. M.: 812
Ruysbroquio, J.: 709
Ryckel, D.: 546

Saab, K.: 257
Sabbe, M.: 661s
Sabourin, L.: 539
Sagi-Bunic, Th.: 366
Sagnard, F. M. M.: 855
Sahlin, H.: 650, 664
Sainte Fare Garnot, J.: 1034
Salaville, S.: 671
Salazar, Q. de: 951

Sánchez-Céspedes, P.: 884, 896, 958
Sanders, J. A.: 133
Sanna, A.: 569
Sarano, J.: 988
Sartre, J. P.: 988
Sasse, H.: 976
Sauer, J.: 659, 809
Sauser, E.: 659
Sauter, G.: 809
Savignac, J. de: 175
Scipioni, L.: 361
Scelzi, G.: 945, 958
Scroggs, R.: 271, 313
Schäder, E.: 769, 814
Schäferdiek, K.: 690
Schaefers, D.: 809
Scharbert, J.: 63, 96, 116, 126s, 129, 133, 137, 144s, 168, 179, 185, 991s
Scharl, E.: 327
Schauf, H.: 984
Scheeben, M.: 82s, 504, 546, 550, 611, 758, 880-882, 951, 958, 973
Scheffczyk, L.: 81, 866, 1004
Schelkle, K. H.: 217s, 284s, 314, 569, 718, 720, 811, 826s, 856, 865, 955
Schell, H.: 664
Scheller, E. J.: 545
Schelling, F. W.: 49, 681, 989
Schenke, H. M. 261, 271, 281, 769, 1055
Schierse, F. J.: 81, 206, 292, 294, 296, 313, 403, 475, 533, 617, 829, 961, 963
Schildenberger, J.: 184, 538
Schille, G.: 222, 292, 296, 313, 664, 720
Schillebeeckx, E.: 314, 506, 811, 814, 1000, 1017, 1029
Schimmel, A.: 869
Schlatter, A.: 617, 642, 649, 664, 725, 811
Schleiermacher, F.: 29, 757, 764
Schlette, H. R.: 49, 54, 819, 1054
Schlick, M.: 27
Schlier, H.: 50, 54, 68, 263, 385, 414, 416, 427, 543, 569, 692, 718, 727, 743, 745, 761s, 768, 771s, 778, 780s, 784, 786, 791, 793, 797-799, 803, 814, 822, 842-845, 851, 866, 966
Schlingensiepen, H.: 665
Schlink, E.: 81, 391
Schmauch, W.: 236, 251
Schmaus, M.: 43, 57, 82, 504, 546, 611, 894, 955, 959
Schmid, J.: 226, 284, 513, 523, 539, 596s, 602, 610, 635, 662, 721
Schmidt, C.: 812
Schmidt, K. L.: 720, 741
Schmidt, W. H.: 811, 984
Schmithals, W.: 35, 54, 200, 263
Schmitt, E.: 297
Schmitt, J.: 196, 313, 543, 706, 814
Schnackenburg, R.: 35, 54, 59, 68, 77, 81, 147, 187, 190, 193s, 201s, 214, 245, 261, 273s, 276, 278-280, 302, 313, 468, 475, 488, 490, 493, 509, 513, 524, 536s, 539, 569, 622, 624, 626, 629, 633, 651s, 656, 660s, 674, 771, 811, 822-824, 826s, 829, 843, 866, 903, 961, 965
Schneemelcher, W.: 576, 611, 690, 692, 740, 759, 765, 793
Schneider, G.: 636, 661
Schneider, J.: 83, 273, 285, 617, 635, 660, 810s
Schneider, R.: 695
Schneyer, J. B.: 575
Schniewind, J.: 642, 764, 775, 798, 1008
Schoeps, H. J.: 132, 318s
Schökel, L. A.: 843, 993
Schomerus, H. W.: 1055
Schönmetzer, A.: 851
Schönwolf, O.: 758
Schoonenberg, P.: 54, 506, 856
Schopenhauer, A.: 988
Schram, D.: 704
Schreiber, J.: 313
Schreiner, J.: 98, 118, 128, 179, 180, 222
Schrenk, G.: 512, 520, 533
Schubert, K.: 115, 147, 185, 189, 191, 313, 509, 814
Schulte, R.: 25, 59, 150, 152, 829, 929
Schultze, B.: 758
Schulz, H. J.: 758, 812
Schulz, S.: 204, 207, 222, 225, 273, 281, 287, 313
Schumacher, H.: 674
Schürmann, H.: 191, 237, 313, 512, 569, 782, 823-825, 864
Schütz, Ch.: 92, 421, 628
Schütz, H. J.: 665
Schwarz, H.: 640, 665
Schweitzer, A.: 28s, 54, 192, 313, 579, 767s
Schweizer, E.: 174, 190, 216-219, 222, 243, 251, 261, 264s, 269, 527, 613, 642, 711, 716, 730, 767, 811, 832
Schwendimann, F.: 685
Sebastián Aguilar, F.: 959
Sedulio: 938s
Seeberg, E.: 693, 737
Seemann, M.: 150
Seesemann, H.: 625, 660
Seibel, W.: 856
Seidensticker, Ph.: 54, 696, 763, 766s, 772, 777, 784, 787s, 790, 792, 795s, 802s, 814
Seierstad, I. P.: 509
Séjourné, P.: 862, 866
Seleuco: 349
Selwyn, E.: 812

Sell, E.: 1054
Sellers, R. V.: 369, 381
Semmelroth, O.: 81, 865, 876, 882, 952s, 955, 959
Sergio de Constantinopla: 375-377
Sertillanges, A.-D.: 1002, 1013
Seuse, H.: 1010
Sevenster, G.: 81, 187, 273, 288, 297, 313
Shankara, 1042s, 1048, 1051
Shaw, J. M.: 811
Shepherd, M. H. Jr.: 297
Sibedottom, E. M.: 273, 279, 313
Siewerth, G.: 731, 1017, 1029
Silesio: 702
Silva-Tarouca, C.: 578
Simonelli, N.: 583
Simons, E.: 81
Sint, J.: 188, 814
Sjöberg, E.: 157, 222, 225, 313, 767
Skard, B.: 381
Slenczka, R.: 54
Smitmans, A.: 665, 933
Smulders, P.: 318, 352
Sócrates: 693
Soden, W. v.: 100, 811, 869
Söderblom, N.: 1055
Sofronio de Jerusalén: 376
Soggin, J. A.: 96
Sohm, R.: 804
Söhngen, G.: 665
Solá, F. de P.: 945, 959
Solowjew, W.: 681
Sölle, D.: 1021, 1029
Spanneut, M.: 351s
Spedalieri, F.: 959
Speyr, A. v.: 687, 754, 806
Spiazzi, R.: 959
Spicq, C.: 285, 289, 291s, 520, 527, 533, 569, 712, 734, 744, 812
Spindeler, A.: 666, 671, 675, 866
Spitta, F.: 812
Splett, J.: 81
Staab, K.: 352
Staehelin, E.: 575
Staerk, W.: 185, 272
Stählin, R.: 257, 1021
Stalder, K.: 264, 984
Stamm, J. J.: 101, 133, 182, 699, 992
Stammler, W.: 582
Stanley, D. M.: 198, 264, 313, 543, 777, 814
Starcky, J.: 115, 153
Stauffer, E.: 92, 569, 688, 705, 769, 794
Steckx, D. S.: 691
Steffen, B.: 811
Stegmüller, O.: 875, 959
Stein, C.: 731
Steiner, M.: 626, 629, 661
Stendahl, K.: 202, 233s
Stenzel, A.: 575
Stevenson, J.: 381
Stevenson, M.: 1054
Stiassny, M. J.: 147
Stibbs, A. M.: 712
Stockmeier, P.: 353
Stoeckle, B.: 819, 1030, 1048
Stommel, E.: 731, 811
Stonehouse, N. D.: 238, 313
Strack, L.: 512, 538, 610, 696
Strange, M.: 661
Sträter, P.: 955
Strathmann, H.: 298, 535
Straubinger, J.: 684
Strauch, Ph.: 703
Strauss, D. F.: 29
Strecker, G.: 190, 222, 232s, 236s, 238, 251, 253s, 260, 313, 318s
Strobel, A.: 245, 814
Stuhlmacher, P.: 725
Stuiber, A.: 575, 667
Stummer, F.: 121
Sturhahn, C. L.: 313
Styler, G. M.: 222, 313
Stys, S.: 871
Suárez, F.: 546, 549, 579, 666
Subilla, V.: 988
Sucenso: 368
Sudbrack, J.: 584s
Suhl, A.: 665
Sullivan, F.: 351s, 354
Surin, J.: 703
Surkau, H.-W.: 699
Suso: 684, 703
Sutcliff, E. F.: 101
Swedenborg, E.: 754
Swete, H. B.: 354
Szczesny, G.: 1009

Taciano: 995, 998
Tácito: 1036
Taille, M. de la: 773
Tappolet, W.: 955
Tarejew: 681
Tasker, R. V. G.: 202
Taulero: 684, 703, 709, 727
Taylor, V.: 240, 262, 313, 526, 537, 539, 569, 629, 661, 811
Teeple, H. M.: 148, 229, 313
Temple, W.: 682
Teodoreto de Ciro: 357, 366s, 369, 373, 375, 577, 994, 997
Teodorico da Castel S. Pietro: 292, 313
Teodoro de Bizancio: 972
Teodoro de Mopsuestia: 351, 354-360, 365, 368s, 375, 385, 630
Teofilacto: 639
Teófilo de Alejandría: 353, 363, 998

Terán Dutari, J.: 1006, 1009
Teresa de Avila: 704
Ternus, J.: 506, 973
Terrier, P.: 1009
Tertuliano: 323, 332-335, 339, 341, 350, 371, 373s, 383, 385, 547, 619s, 629, 631s, 671, 678, 683, 749, 859, 875, 921s, 994-996, 998s
Testa, E.: 832
Testuz, M.: 575
Thielicke, H.: 665
Thils, G.: 580
Thomasius, G.: 679, 757
Thomassin, L.: 90, 549
Thompson, G. H. P.: 629, 661
Thornton, T. C. G.: 285
Thum, B.: 662
Thunberg, L.: 376
Thurian, M.: 959
Thurn, H.: 577s
Thüsing, W.: 201, 205, 254s, 259, 268, 275, 294, 304, 313, 506, 519, 543, 569, 726, 978, 984
Tillich, P.: 504, 670, 1017
Tillmann, Fr.: 535
Timoteo de Alejandría: 620
Tito de Bostra: 995
Tobac, E.: 509
Tödt, H. E.: 192, 197, 214s, 230, 237, 246s, 313, 539, 569
Toit, A. B. du: 823
Toledo, F. de: 546
Tomás de Aquino: 426, 429, 436, 444, 448, 465, 486, 546, 548s, 555, 579, 583, 626, 679s, 706, 733, 748s, 751, 756, 760, 778, 860, 862, 894, 899, 902, 914, 943, 962, 964, 973, 975, 982, 996, 999-1001, 1009
Tomás de Kempis: 584, 709
Tondini, A.: 889, 891, 895, 959
Tonneau, R.: 355
Torrance, T. F.: 297
Tournay, R. J.: 113, 116, 129, 141, 153, 522
Townsend, H. C.: 1054
Toynbee, A.: 987
Toynbee, Ph.: 987
Tresmontant, C.: 998s
Trilling, W.: 222, 232s, 236, 313, 665, 721, 865
Tromp, S.: 732
Truhlar, K. V.: 580
Trütsch, J.: 29, 54, 1026
Turmel, J.: 812
Turner, H. E. W.: 381, 851, 853, 856, 866
Tyciak, J.: 955
Tyson, J. B.: 222
Ubertino de Casale: 684
Unger, R.: 696
Vacas, F.: 879, 959
Vagaggini, C.: 86
Vahanian, G.: 985, 1021
Valencia, G. de: 546
Valentín: 690, 855
Vallé-Poussin, L. de la: 1041
Van du Wijngaert, L.: 1013
Vandenbroucke, F.: 581-584
Vanhoye, A.: 533, 569
Vattioni, F.: 137
Vaux, R. de: 96, 116, 172s
Vázquez, G.: 546
Venard, L.: 202
Verhoeven, Th.: 332
Vermès, G.: 148
Verneaux, R.: 1013
Veugelers, P.: 99
Vielhauer, Ph.: 192, 207, 222, 313, 612s, 865
Vierig, F.: 811
Vigilio papa: 375
Villarroel, A.: 959
Villette, J.: 758
Virgulin, S.: 281
Vischer, W.: 95, 101, 538
Vogel, H.: 504, 506
Vogelsang, E.: 751
Vogt, J.: 671
Vögtle, A.: 35, 54, 81, 189, 192s, 197, 206, 222, 228s, 234, 237, 313, 499, 506, 513, 569, 611, 653, 660, 662, 665, 955
Volk, H.: 585, 959
Völker, W.: 335-337, 339, 854
Voltaire, F. M.: 988
Völter, E.: 758
Volz, P.: 114, 129, 160, 538, 746
Vollborn, W.: 662
Vollert, C.: 959
Vorgrimler, H.: 229, 409, 812, 985, 1016, 1028
Voss, G.: 206, 210, 242s, 245s, 313
Vosté, J.-M.: 355, 661s
Vosté, V.: 811
Vriezen, Th. C.: 165
Wach, J.: 1054
Waldhäuser, M.: 674, 752
Walsh, J. J.: 504
Wallace, D. H.: 187
Wank, G.: 118
Weber, A.: 343, 1025
Weber, J. J.: 959
Wegener, R.: 987
Weigl, E.: 343
Weil, S.: 695

Weinreich, O.: 665
Weis-Liebersdorf, J. E.: 702
Weischedel, W.: 998, 1012
Weiser, A.: 99, 640, 665
Weiss, H. F.: 322
Welch, A. C.: 509
Welte, B.: 54, 451, 506, 860, 866, 988
Wellhausen, J.: 718, 789
Wendland, H. D.: 264
Wenger, L.: 266
Wenz, H.: 803
Wenzl, A.: 989
Werner, M.: 54
Wesendonk, O. G. v.: 1055
Wessels, C.: 959
Westermann, C.: 129, 131-133, 137, 143, 182-184, 1013
Weston, F.: 680s
Wetter, P. G.: 267, 313, 1029
Weyer, H.: 342
Whiteley, D. E. H.: 262, 313
Wibbing, S.: 662
Wichmann, W.: 699, 716
Wickert, U.: 354
Widengren, G.: 100, 137, 171, 1054
Wiederkehr, D.: 464
Wiegand, A.: 989
Wiencke, G.: 811
Wikenhauser, A.: 264, 278, 284, 535
Wikgren, A.: 296
Wilkens, U.: 153, 194, 204, 206, 242, 244, 263, 313, 669, 689, 716, 762s, 773, 775s, 781, 814
Wilkens, W.: 613, 617, 619, 660
Wildberger, H.: 104, 118
Willems, B. A.: 860, 866
Williams, C.: 812
William, F. M.: 959
Willis, J. T.: 106
Windisch, H.: 281, 285, 288s, 292, 296, 314, 965
Wingren, G.: 327, 1005
Wintersig, A.: 866
Wolf, E.: 224
Wolff, Ch.: 987
Wolff, H. W.: 101, 178, 261, 314, 699
Wölfl, K.: 332
Wood, J. E.: 613
Woude, A. S. v. d.: 115, 160
Wrede, D. H.: 83, 222, 224, 314
Würthwein, E.: 81, 151

Xiberta, B. F. M.: 506, 545, 563

Yâjnavalkya: 1038-1040
Ysambert, N.: 546
Youngert, S. G.: 1054

Zähringer, D.: 624
Zahrnt, H.: 1029
Zandea, J.: 1055
Zedda, L.: 266, 314
Zehndorfer, P.: 661
Zeller, D.: 660, 730, 947
Zenger, E.: 108
Zerwick, M.: 731
Zielinski, B.: 662
Ziener, G.: 730, 771
Zimara, C.: 881
Zimmerli, W.: 119, 129, 130, 134, 137, 142, 184
Zimmermann, H.: 189, 291s, 297s, 314, 961
Zöckler, O.: 811
Zoffoli, E.: 988

ÍNDICE ANALITICO

Abajamiento de Jesús: 215
Abandono
de los discípulos según Jn: 698
de Jesús: 231, 457, 699
datos del AT: 699-701
experiencia de la Iglesia: 701-704
divino antes y después de la muerte: 751
en la cruz: 727
oposición económica de las Personas en el abandono divino de Jesús: 771
soledad de Jesús en el Monte de los Olivos: 712s
Abrahán
la vocación de Abrahán como comienzo de la historia de Israel: 97
Acontecimiento Cristo (cf. *Historia, Historia de la salvación*): 37, 38
acontecimiento Cristo y redención: 43s, 389s
carácter escatológico del acontecimiento Cristo: 405s, 409, 415
diferencia e identidad del acontecimiento y el Jesús histórico: 35
doble movimiento en el acontecimiento Cristo: 398, 464
el acontecimiento Cristo como fundamento real de la revelación de Dios: 404s
el acontecimento Cristo como acción del Padre: 55-81
fundamento del énfasis en el Padre: 56
principio básico: 56-59
incidencia del acontecimiento Cristo en el acontecer del mundo: 37
realización plena en la fe: 35
significación positiva de la distancia histórico-salvífica del acontecimiento Cristo: 40, 45s
Actualización de los hechos salvíficos: 574s
Adán
Adán y Cristo: 86, 87, 93, 259s, 633, 667, 1008
en Ireneo: 333ss, 327
contraposición de Adán y Cristo en Justino: 327
Cristo como último Adán en Pablo: 270-273
hombre primordial: 161s, 259
Adopcionismo: 318, 320s, 340, 367, 371
esquema adopcionista en el *Pastor de Hermas:* 321
Alianza: 732
como objetivo de la acción salvífica de Dios: 820
concepto de alianza y las funciones proféticas del mediador: 170s
cristología e historia: 396s, 476s
de Aarón y de Pinjás: 122, 123
de Abrahán: 122
de David: 96, 122, 123
de Noé: 122
del Sinaí: 126
de Yahvé: 122
la nueva alianza: 807
nueva alianza y eucaristía: 824s
el Resucitado es la alianza en persona: 775s, 778
Alma de Jesús
el alma de Jesús en Cirilo: 364
el alma de Jesús en Teodoro de Mopsuestia: 356
importancia del alma humana en la encarnación: 339s
importancia del alma humana de Jesús en Dídimo 350
negación del alma humana de Jesús: 341-344
apolinarismo: 342s
negación arriana: 343
reservas de Atanasio: 345
Amor
el amor a Dios y al prójimo en la predicación de Jesús: 514
el amor como plenitud de la ley: 838s
el amor de Cristo: 550
Amor de Dios
el amor entre el Padre y el Hijo en la cruz y resurrección: 771
amor y cólera de Dios: 830
el amor y el problema de la teodicea: 1009ss
la entrega de Jesús como manifestación del amor de Dios: 226
identificación del amor de Dios y del prójimo: 1025

Analogía: 429, 456, 677
concepto análogo de naturaleza y persona: 486
entre Cristo y la Iglesia según el Vaticano II: 968, 973
entre la maternidad de María y el carácter bautismal: 893
Anakefalaiosis
Cristo recapitula el destino universal del hombre y del mundo: 1005
Anámnesis: 979s
Angel de la alianza: 151
Angel de Yahvé: 150-152
Angeles: 794s, 800, 908
en la salvación del hombre: 847
superioridad del Hijo con respecto a los ángeles: 293
Anonadamiento (cf. *Kénosis):*
anonadamiento y exaltación: 704s
Antiguo Testamento
cumplimiento del AT en el NT: 85, 184s
el AT como trasfondo de la cristología neotestamentaria: 183, 396
el AT a la luz de la resurrección: 783
interiorización de las exigencias del AT en la predicación de Jesús: 514s
interpretación cristológica del AT: 94
relación de Cristo con el AT en el relato de las tentaciones: 631
Antropología
cristológica: 432ss, 434
escolástica: 392
soteriológica: 434s
Antropomorfismo: 816
Año litúrgico: 575
Apocalíptica: 46, 50, 425, 765
Apokatástasis: 760, 1010
Apariciones de Jesús: 206
Apolinarismo: 343, 346ss, 349, 364s, 366, 371
Apologética: 183
Apóstoles
testigos de la resurrección: 210
Archegós: 212, 250
Arrianismo: 343, 346, 351, 364, 366, 406, 577
Ascensión: 79, 200, 206, 210, 799
Ascética: 1041
Ateísmo
ateísmo e Iglesia: 1022-1025
abusos de la Iglesia en lo temporal: 1022
práctica deficiente de la Iglesia: 1023
ateísmo marxista: 1019s
ateísmo y conocimiento de Dios: 1014-1018
el ateísmo ante el misterio del Dios oculto: 1016
problemática de las declaraciones del Vaticano I: 1014s
Vaticano II: 1015, 1017, 1018
controversia H. Braun-H. Gollwitzer: 1020
cristología y ateísmo: 986, 1013s, 1018-1022
repulsa de Cristo como Hijo de Dios por parte del ateísmo: 1017
diálogo con los ateos: 1027
el problema del ateísmo en los tratamientos dogmáticos: 1013s
excomunión de los ateos: 1025-1027
salvación de los ateos: 1025-1027
solidaridad con los ateos: 1025-1027

Balaán (oráculo de): 97
Banquete
banquete pascual: 804
sacrificio y banquete: 711
Bautismo: 574
Bautismo de Jesús: 210, 421s, 510, 616-623, 641, 708, 968, 1002
el bautismo como acción y pasión: 615
el bautismo como revelación: 612, 620
el bautismo de Jesús en Mc: 227
interpretación del bautismo a la luz del comienzo: 613-616, 970s
el baustismo como comienzo de la μαρτυρία: 615
Jesús como Cordero de Dios en la escena del bautismo: 623
misterio del Jordán: 616-620
interpretación de los Padres de la Iglesia: 617, 619
problemas de la historicidad: 611
Bendición
bendición sacerdotal en el AT: 168s
la bendición de Israel: 179s
«Biografía de Jesús»: 575, 581
Brahmanes: 1036-1042
Budismo: 1039-1042, 1052

Calcedonia, Concilio de: 858, 972
Carisma
e institución en el AT: 126, 127, 146s, 165s
carácter carismático de la función profética en el AT: 127s
y jerarquía: 803
Causalidad: 815
categoría de la causalidad personal: 981
Cena (cf. *Eucaristía):* 193
significación de la muerte en la institución de la Cena: 231
Ciencia
el concepto de la verdad en la ciencia moderna: 27s

Circuncisión de Jesús: 596-602
ratificación de la circuncisión en la muerte de Jesús: 599
sentido del rito veterotestamentario: 596-602
dedicación al culto: 599ss
derecho a las promesas: 598s
signo de la alianza: 596s
y misterio pascual: 599
Código sacerdotal: 121
Cólera de Dios: 700, 737, 830
Comienzo: 591ss, 596s, 613-620
Comunicación de Dios
el acontecimiento Cristo como comunicación insuperable: 396
la comunicación de Dios a Jesús introduce una comunicación estatológica a todos los hombres: 443
mediación eterna de la comunicación: 423s
y la trascendencia del hombre en la cristología conciencial: 466
Comunicación de idiomas: 49, 365, 370, 372, 451, 457, 678
Comunismo: 1023s, 1047
Concepción de Jesús: 589s, 874, 910s
Conciencia de Jesús (cf. *Conocimiento de Jesús, Cristología conciencial):* 467, 552-555
conocimiento de la unión con el Padre: 47, 277
experiencia humana de la filiación divina: 553, 555
explicación histórico-humana: 553ss
Jesús se sabe enviado: 65
visión de Dios en el hombre Jesús: 553
Conciencia mesiánica: 28
Cocupiscencia: 902
Confesión de los pecados: 781s
Conocimiento de Dios: 857
en Ireneo: 329
cognoscibilidad de Dios por medio de la «razón natural»: 1014
conocimiento del Padre por el Hijo: 240s
metafísica y conocimiento de Dios: 1016s
y ateísmo: 1014s
Conocimiento de Jesús (cf. *Conciencia de Jesús):* 497-499
en el cumplimiento de su misión: 445-447
sobre la filiación divina: 517
limitación del conocimiento de Jesús: 577s
Contemplación
unidad de acción y contemplación en Jesús: 90s
y fe de María: 923
Conveniencia de la encarnación: 59s, 552
cuestiones sobre la posibilidad del acontecimiento Cristo: 428-435
posibilidad antropológica: 431s
problema *a posteriori:* 429, 431
posibilidad graciosa: 430s
conveniencia hamartiológica: 430
potencia obediencial: 429s
pecado y posibilidad de la encarnación: 434
¿conveniencia previa?: 429
la relación del hombre con el mundo como posibilidad presupuesta para la relación de Dios con el mundo: 433
razones de conveniencia para la encarnación del Logos: 392
teología de conveniencia: 392
Corazón de Jesús: 583s
Cosmos
el cosmos incluido en la reconciliación: 831s
Creación: 34, 58
bondad de la creación: 990
creación y cruz: 682
creación y redención: 86s, 88
Cristo como fin de la creación: 87
cristología cósmica: 201
papel mediador del Hijo en la creación según Heb.: 291s
participación de la creación en el ser de Cristo: 77
la redención como restauración del orden de la creación: 855
realización de la cristología como consumación de la acción creadora: 772
realización de Dios con la creación y realización Cristo-mundo: 38
la Sabiduría como mediadora en la creación: 154
señorío de Cristo sobre la creación: 567
teología de la creación y cristología: 396s
«Cristianismo anónimo»: 1026
Cristocentrismo
de la historia: 469
y aspecto teogenético de la Escritura: 58
Cristología bíblica
Apocalipsis: 297-303
Cristo como vencedor escatológico: 300s
cristología de exaltación: 298
cristología cósmica: 202
el Hijo del hombre: 299
símbolo del cordero: 300
cartas pastorales: 287-291
idea de epifanía: 380ss

mediación en la salvación: 291
soter: 289
título de Kyrios: 288
cristología inicial de la Iglesia primitiva: 202-221
cristología de exaltación: 209-292
Cristo κατὰ σάρκα y κατὰ πνεῦμα: 215-221
el Hijo del hombre: 208
estadios evolutivos: 202s
expectación mesiánica: 204, 207ss
expectación de la parusía: 207ss
fuentes: 204s
intentos de explicación: 204s, 207
«maranatha»: 204, 207, 209, 504
Cristología de san Pablo (peculiaridades): 262ss
el himno cristológico de Flp 2,6-11: 251-262
confesión de fe en el Kyrios: 255s, 258
estructura: 253-254
kénosis: 257
origen paulino o prepaulino: 252
preexistencia: 256
trasfondo histórico-religioso: 259-262
tres formas en el ser de Cristo: 254
Carta a los Hebreos: 291-296
Hijo: 292
sumo sacerdote: 293-296, 258-534
carta de Pedro (primera): 284-287
Cristo como cordero sacrificial: 285s
imagen del pastor: 287
Evangelio de Juan: 273-283
cristología de exaltación: 275
cristología de encarnación: 273ss
Hijo del hombre: 279
Jesús como revelador y portador de la salvación: 275s, 277s, 287ss
Paráclito: 278, 282ss
preexistencia del Logos: 274
retroceso del título Kyrios en Jn: 276
Evangelio de Lucas: 242-251
apertura a la doctrina de las dos naturalezas: 220
carácter de los discursos de Hch: 204, 205s, 242
carácter señorial de la persona de Jesús: 246-247, 537-543
concepción histórico-salvífica: 242, 244, 250
descendencia davídica: 242s
Hijo del hombre: 246s
imagen de Cristo en Lc: 248ss
Jesús como profeta: 247s, 551-557
Jesús como taumaturgo: 243
la profecía de Natán y la del Emmanuel en Lc: 246
parusía de Jesús: 245
unción de Jesús por el Espíritu: 243, 244ss
Evangelio de Marcos: 221-232
bautismo de Jesús: 227
exaltación y abajamiento de Jesús en Mc: 224s
Hijo de Dios: 222, 224-227
Hijo del hombre: 222, 224ss, 229-232
Mc como «evangelio de la pasión»: 223, 230
misterio de Jesús: 245
poder de Jesús: 222
secreto mesiánico en Mc: 221-226
silencio impuesto a los demonios: 224
Siervo de Yahvé: 228s
teoría de la obstinación: 223
transfiguración: 228s
Evangelio de Mateo: 232-241
confesión de mesianidad: 237
Hijo de David: 233ss
Hijo de Dios: 239ss
Hijo del hombre: 237s
Jesús como Kyrios: 237
Jesús como Mesías: 233, 237
misión de los discípulos: 235
milagros de Jesús: 234s
prehistoria de Jesús: 234
relación entre el Mesías y el Siervo de Yahvé: 233
retroceso de las expresiones de abajamiento: 236
¿tipología mosaica?: 238s
universalismo: 233
método de la cristología neotestamentaria: 186ss
dificultad de una exposición histórica: 187s
¿estructuración de acuerdo con los títulos cristológicos?: 187s
textos principales de la cristología del NT
1 Cor 15,3ss: 196s, 202
Flp 2,6-11: 200s, 209, 215, 251-276
Gál 4,4-6: 266s
Hch 2,32-36: 210ss
Hch 3,20s: 204
Hch 5,31: 212
Hch 13,33: 213s
Jn 1,14: 274
1 Pe 3,18: 217
Rom 1,3s: 214, 216s, 290s
1 Tim 3,16: 218
unidad de la cristología neotestamentaria: 303-310
Cristología conciencial: 443, 465-468
Cristología histórica (cf. *Declaraciones del magisterio)*
afán soteriológico de la cristología primitiva: 389s

Anfiloquio de Iconio: 349
predominio del sujeto divino en Anfiloquio: 349
Atanasio: 344-348
énfasis en la unidad: 346s
idea del intercambio: 344ss, 347s, 349, 368
Cirilo de Alejandría: 340-366
ἕνωσις φυσική: 364, 365s
ὁμοούσιος ἡμῖν: 368
las dos naturalezas: 367s
Clemente de Alejandría: 335ss
peligro de volatilizar la humanidad de Jesús: 336
Jesús como maestro: 336s
transposición del concepto de trueque: 129s
controversia de los tres capítulos: 375
Crisóstomo: 353s
diversidad y unidad en el Dios-hombre: 354
cristología judeocristiana: 317-322
cristología adopcionista en el *Pastor de Hermas*: 320
el Espíritu Santo en los escritos judeocristianos: 321
Dídimo: 349
Diodoro: 352
Hijo natural e hijo de David: 352s
dos voluntades: 375
duplicidad de naturalezas: 325, 340, 348s, 355, 359, 365s, 367s, 371ss
ebionitas: 317s
escuela de Antioquía: 351-360
deseo de defender la divinidad de Cristo: 351
Eustacio de Antioquía: 351s
distinción de las naturalezas: 351
Eutiques: 371
problema de la unidad (cf. *Unidad en Cristo*): 338s, 340, 342, 346, 348s, 353, 356ss, 358ss, 364s, 367, 375ss, 388, 539s
la unión como gracia: 364
Gregorio de Nacianzo: 347s
las dos naturalezas: 348
Gregorio de Nisa: 348s
Ignacio de Antioquía: 322-325
divinidad de Jesús y realidad de su vida humana: 323s
integridad de la naturaleza humana de Cristo: 347s, 368s, 371
Ireneo: 327-331
Adán y Cristo: 328ss
recapitulación: 329s
tema de la unidad: 327s, 321
tema del trueque: 330
Justino: 325-327
énfasis en el Hijo preexistente de Dios: 325
el Logos: 326
significado salvífico de la pasión de Cristo: 326
León Magno: 371ss
dos naturalezas/un sujeto: 371s
Nestorio: 361-366
ὁμοούσιος ἡμῖν: 367s, 370s, 454, 476
οὐσία: 342, 352, 360, 370
Orígenes: 336-340
importancia del alma humana en la encarnación: 340
la existencia humana de Jesús como revelación de Dios: 339
problema de la unidad en el Dios-hombre: 338s
πρόσωπον: 357ss, 370, 373
«quod non est assumptum non est redemptum»: 347, 356
Teodoro de Mopsuestia: 354-360
unidad: 355ss
un πρόσωπον: 358
inhabilitación: 355s, 358
alma de Jesús: 355s
distinción de las dos naturalezas: 355s
terminología trinitaria y cristológica: 348, 370
Tertuliano: 332-335
tendencia antidocetista: 332
una sola persona: 334
ninguna confusión: 333s
dos sustancias: 333, 334
ὑπόστασις: 358, 370ss, 373
Θεοτόκος: 352, 356, 362s, 365, 367
Cristología pneumática: 972
génesis de la cristología bíblica como pneumatología: 964-968
relación entre cristología y pneumatología: 960-964
Cristología sistemática
base teórica de la cristología: 34
configuración dinámica de la cristología: 37, 416, 422
configuración prepascual de la cristología: 418
constantes de la cristología: 386-391
sujeto histórico: 387, 418
predicado teológico: 388
cristología adopcionista: 420
cristología y antropología: 431ss, 435, 464s
cristología e historia de la alianza: 395s, 401s
cristología desde arriba y cristología desde abajo: 399, 439
cristología de ocultamiento: 206
cristología de exaltación: 34, 43, 209-215, 294, 317

Cristo a la diestra del Padre: 209
cristología de abajamiento: 34, 43
cristología funcional: 393, 401
cristología indirecta: 402
cristología de encarnación en Jn: 273ss
cristología cósmica: 201
cristología centrada en el Logos: 34, 42
cristología centrada en el Hijo del hombre: 34
cristología neotestamentaria y sistemática: 391-398
cristología pascual y prepascual: 411-427
cristología personal: 391, 401
cristología relacional: 346s, 395, 401
cristología escolástica: 386
cristología óntica y cristología funcional: 393, 422s
cristología solidaria: 394s, 401
cristología en dos estadios: 34, 43
diversidad de cristologías: 28s
dos modelos cristológicos: 316s
estructura del acto de fe y cristología: 32s
estructura histórica de la cristología: 394, 401, 411-428
forma homológica de algunas expresiones cristológicas: 390
la resurrección de Jesús como punto de partida de una cristología neotestamentaria: 188-202, 309
necesidad de categorías ontológicas: 409
pluralidad y unidad de la cristología: 383ss
relación entre cristología y teología trinitaria: 56, 399ss, 425s
relación entre cristología metafísica y cristología de consumación: 47
tarea de la cristología sistemática: 382s
intentos de integración: 385ss
necesidad de una integración sistemática: 384s
Cruz (cf. *Muerte de Jesús)*
acontecimientos en torno a la cruz: 729ss
apertura del sheol: 729
lanzada: 730
árbol cósmico de la cruz: 91, 93, 691, 730s
concentración en torno a la cruz en la teología latina: 331
encarnación y cruz: 673
función del Espíritu en el sacrificio de la cruz: 975-978
interpretación insuficiente de la cruz en una teología antropológica: 736-738
la cruz como comienzo de la glorificación en Jn: 274
la cruz como juicio: 724-727
carácter judicial de la cruz en Jn: 726
la cruz como revelación del «misterium iniquitatis»: 550
la Iglesia crucificada con Jesús: 734
lógica del discurso sobre la cruz: 688-690
María al pie de la cruz: 937-939
palabras de Jesús en la cruz: 727ss
paradoja de la cruz: 688s
problemas en torno a la cruz: 418ss
reinterpretación carismática de la cruz en la Iglesia: 701-704
y creación: 862
y evangelio en Pablo: 669
y filosofía: 690-696
Alain: 694
Hegel: 693
interpretación gnóstica: 691, 808
la cruz como símbolo universal: 692
límites del lenguaje filosófico sobre la cruz: 695
Platón: 691
Teilhard de Chardin: 692
y resurrección en Pablo: 263
y Trinidad: 735-738
Culpa (cf. *Pecado)*
culpa y castigo en el AT: 256s
Cultos místéricos: 1035s
soteriología cristiana y cultos místéricos: 1035s
David
descendencia davídica en Lc: 243
filiación davídica: 43, 85, 211s, 216
filiación davídica en Mt: 233
Decisión definitiva: 1026
Declaraciones del magisterio (cf. *Cristología histórica)*
Calcedonia: 369-375
definición: 373
problemática de la cristología calcedonense (cf. *Naturalezas de Cristo):* 400s
carta «Laetentur»: 385
Concilio de Antioquía: 341s
Concilio I de Constantinopla: 458
Concilio II de Constantinopla: 354
Concilio III de Constantinopla: 375ss
Efeso: 361-366
el Hijo de Dios como sujeto de la vida humana de Jesús: 366
Nicea: 344s
Símbolo del año 433: 366-369
ὁμοούσιος ἡμῖν: 367
Sínodo de Alejandría: 345
Decreto divino de la encarnación: 883, 889ss, 896
Demonios (cf. *Potencias cósmicas)*
Cristo como vencedor sobre las potencias: 92, 220

expulsión de demonios: 645, 654, 966
Descenso a los infiernos: 218, 738-741
descenso y ascenso: 742s
el descenso como acontecimiento salvífico: 756-760
expresiones mitológicas en el lenguaje: 740
fundamento bíblico: 738s, 741-746
la solidaridad como objeto del descenso: 746ss
problemática del concepto: 738s
Desmitologización: 785s 799, 1051
Deuteronomista (historia): 107
Dios (cf. *Dios Padre, Trinidad)*
apertura del ámbito intradivino en Cristo: 40
desarrollo de Dios en el otro: 39, 48
el ser de Dios en el otro como posibilidad del ser del hombre en Dios: 39
necesidad de la palabra «Dios»: 1020s, 1028
silencio sobre Dios: 1024s
vitalidad de Dios: 765s
Dios Padre
Abba-Pater: 193
acción del Padre en la resurrección de Jesús: 57, 62
apertura de Jesús al Padre: 88, 511s
aspecto patrogenésico de la Escritura: 57ss, 62, 74s, 392s, 403, 411
carácter inmediato de Dios y mediación cristológica: 423s
conciencia del Padre en Jesús: 607ss
correlación entre Jesús y Dios: 422
designio salvífico del Padre: 61-64
historia de la elección: 63
libertad del designio salvífico: 62, 76
Dios Padre como fundamento de la trascendencia de la salvación: 829, 848
Dios Padre como origen absoluto: 56s, 58, 62, 75, 410s, 416
Dios Padre como meta de la existencia de Cristo: 464
el amor del Padre al Hijo como motivo primordial de la redención: 76
el Padre como causa de la entrada de Jesús en la historia: 66-74
paternidad única y plena de Dios: 69s, 73
identidad de la acción salvífica del Padre y del Hijo: 59
iniciativa en la encarnación: 590s
invisibilidad del Padre: 59
Jesús enseña una nueva relación con Dios: 194
Jesús procede del Padre: 438, 449, 551
la exaltación de Cristo por obra de Dios: 255
la paternidad de Dios trasciende toda diferencia de sexo: 73
la paternidad de Dios en el Espíritu Santo: 77s
la resurrección de Jesús por obra del Padre: 71, 188ss, 195
misión del Hijo por el Padre: 64-66, 68, 74-78, 516
relación entre el Padre y el Hijo según Jn: 277, 438
revelación de la gloria del Padre: 80, 515, 519, 555
sometimiento de Jesús al Padre: 491
voluntad salvífica de Dios en Cristo: 389
Divinidad de Cristo: 782
¿tuvo María conocimiento de la divinidad de Cristo?: 911
Divinización: 850, 855, 856-860
cooperación del hombre en la divinización: 885
Doce (los): 223
colegio de los Doce: 36, 50s
Docetismo: 340, 346, 470s, 374, 408
tendencia antidocetista en Ignacio: 322s
Doctrina de Jesús: 633s
Dogma
el dogma cristológico y el mundo antiguo: 38
Dogmática: 34
Dolor
dolor por el pecado: 990s
el dolor en el budismo: 1039
problema del dolor: 986, 993
sufrimiento vicario en el AT: 944
Dominio de Cristo (cf. *Señorito de Cristo)*
Dones preternaturales: 900
Dualismo: 988s, 994, 1003

Ebionitas: 317
Economía: 849, 890
concepto de economía en Ireneo: 88
economía y tiempo: 89
unidad de la economía salvífica en Ireneo: 327, 331
Efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo (cf. *Redención, Salvación)*
en el AT: 819-822
la alianza como objetivo de la acción salvífica: 820
la redención como salida impulsada por Dios: 819s
visión histórico-personalista: 821
en la predicación de Jesús: 822-826
descripción de la salvación en Mt/Lc: 823
motivo del éxodo: 822

motivo de la entrega en los sinópticos: 823-826
según Pablo: 829-840
acceso a la filiación: 835ss
nueva relación con Dios por Cristo en el Espíritu Santo: 828, 829
reconciliación: 830-834
redención para la libertad: 834ss
salvación: 838-840
en los símbolos de la fe: 850ss
presentación de los tratados teológicos: 850
problemática del tema: 815-819
¿Causalidad física?: 815
problema en la relación entre Dios y el mundo: 815s
reinterpretación de los conceptos soteriológicos: 808
realidad de la redención según Jn: 826-829
realidad de la redención según Ef: 858-860
temas soteriológicos en los Padres de la Iglesia: 852-860
Cristo como dispensador de la inmortalidad y divinización: 856-860
Cristo como iluminador: 853s
Cristo como vencedor: 854s
énfasis antignóstico: 852
Elección
elección del mediador en el AT: 193s
Jesucristo como representante de todos los elegidos: 63
Emanuel: 103
perícopa del Emanuel (Is 7,10-17): 101-106
Encarnación
aceptación de todas las consecuencias del ser hombre en Dídimo: 350
conexión entre la encarnación y la muerte de Cristo: 558ss
el Espíritu Santo y la «prolongación de la encarnación»: 968s, 975
el punto de partida de la cristología fuera de la encarnación: 394, 419s, 442
irrepetibilidad de la encarnación: 562
la encarnación como asunción de la «carne de pecado»: 63, 592
la encarnación como acontecimiento: 589s
la encarnación como kénosis: 44, 91, 592, 595
la encarnación como obediencia: 492
la encarnación como renovación de la naturaleza humana en Máximo el Confesor: 858
manifestación del amor de Dios en la encarnación: 593s
misterio del comienzo de Jesús: 590
motivo de la encarnación: 889
papel de María en la encarnación: 867
posibilidad de la encarnación (cf. *Conveniencia):* 441
y misión del Espíritu: 968-975
y redención: 84, 92, 523, 547, 671-673
y restauración: 857
Entrega de Jesús: 717-720
autoentrega del Espíritu a la Iglesia: 971, 978-980, 983
Dios Padre y Judas como autores de la entrega: 718
la entrega en el AT: 717
momento judicial de la entrega: 717, 719
Entronización
ceremonial de entronización en Is 9,1-6: 104
entronización escatológica en Heb: 292
entronización en el Déutero-Zacarías: 109
entronización de Jesús mediante el acontecimietno pascual: 110s, 174, 236
esquema de entronización en Flp 2,6-11: 253s
la instalación del Hijo del hombre como entronización: 162
Eón
la resurrección como paso del antiguo al nuevo eón: 785
Epifanía: 438
Escatología: 688
carácter escatológico del acontecimiento Cristo: 405, 408s, 415, 476, 484
presente y futura: 827
sin escatología no hay teodicea: 1011
y filiación preexistente: 423-425
Esclavitud: 836ss
Escritura
el sentido global de la Escritura desvelada por el Resucitado: 804
insuficiencia de un empleo atomizado del AT: 183
Espíritu de Dios (cf. *Espíritu Santo)*
palabra, sabiduría y espíritu en el AT: 152s
plenitud del Espíritu de Dios sobre el nuevo David: 105s
unción de Jesús por el Espíritu en Lc: 243s
Espíritu Santo (cf. *Espíritu de Dios)*
aceptación de la acción salvífica por el Espíritu: 559
actualización de la única realidad histórica de Cristo por medio del Espíritu: 980s
como amor «personal» entre el Padre y el Hijo: 78, 593s

como horizonte vivencial: 960
como la mediación mediadora de sí: 960s
como respectividad no objetiva: 961s, 970
como resumen de todos los dones salvíficos: 848s
conocepción de María por medio del Espíritu Santo: 941
el Espíritu en Pablo: 355
el Paráclito en Jn: 278, 281ss, 827s
encarnación y misión del Espíritu: 968-975
en los escritos judeocristianos: 318ss, 321
experimentabilidad del Espíritu Santo: 960ss, 969
el Espíritu comunicado por el contacto con sus portadores: 962s
experiencia del Espíritu no con Jesús: 964
ordenación de la experiencia del Espíritu al Cristo corporal: 963
función del Espíritu en el sacrificio de la cruz: 975-978
la comunicación del Espíritu Santo no es encarnación: 964
la partida de Jesús como presupuesto para la misión del Espíritu: 978
misión del Espíritu y fundación de la Iglesia: 77, 807
plenitud del Espíritu Santo en el hombre Jesús: 356
posesión del Espíritu por parte de Jesús: 648, 965ss
preexistencia del Espíritu Santo: 968s
participación en la plenitud de gracia de Jesús por medio del Espíritu: 980s
relación entre Cristo y el Espíritu: 961s, 963, 968
revelación del Espíritu en la resurrección de Jesús: 775ss, 780
el Espíritu como instrumento y medio de la resurrección: 768s
la reunión del Resucitado con el Padre como principio económico de la espiración del Espíritu: 776
sarx y pneuma: 836, 972
se transmite en la Iglesia: 978-980, 983
temporalización del Espíritu Santo: 973ss
en el AT: 974
historia del Espíritu en el AT: 974
temporalización como condición de posibilidad de toda transmisión: 980
unción de Jesús por medio del Espíritu: 970ss, 972, 974
Estoicismo: 995
Etica: 809
Eucaristía: 206, 269, 549, 574, 587
espiritualización de la eucaristía: 803
relación de la eucaristía con la Pasión: 566, 710-712
sentido salvífico de la eucaristía: 824
Eva y María: 870s, 873, 921
María nueva Eva como principio fundamental de la mariología: 882
Evangelios
como relatos de la Pasión: 668s, 670
escritos a la luz de la fe pascual: 188s
simultaneidad con el evangelio: 683
Evolución: 689
Exaltación de Jesús (cf. *Anonadamiento, Kénosis):* 46, 79, 200s, 243, 307, 321s, 415
doble sentido de la exaltación en Jn: 768
la exaltación en la cristología primitiva: 205, 209-215, 217
como capacitación para una función salvífica: 212s
la resurrección como exaltación: 214s
y abajamiento: 219
y parusía: 207ss
y preexistencia: 201, 255ss, 262
y señorío de Jesús en Jn: 275, 369
Excomunión: 1015
Exégesis: 788, 903-905
Existencial (sobrenatural): 834
Exodo: 822
Expectación mesiánica
aporía de la expectación mesiánica después del AT: 124
en los escritos de Qumrán: 124
Experiencia:
de Dios: 960, 962
del Espíritu y de Cristo: 961ss, 969
de la salvación: 836
Expiación
concepto de expiación en el AT: 169
muerte expiatoria de Jesús: 196, 271, 547, 550
Expulsión de demonios: 200

Fatalismo: 1001
Fases
cristología en dos fases: 972
Fe:
condicionamientos históricos de la fe: 32
¿dudas de fe en María?: 930
estructura del acto de fe y cristología: 32s
referencia a Jesucristo: 34
referencia a la muerte y resurrección de Jesús: 34
estructura formal básica del acto de fe: 29-33
conocimiento del acto de fe: 30

libertad y necesidad del acto de fe: 30, 31s
referencia al otro: 28, 30, 32, 35
relación con la realidad: 31, 33, 38
fe e historia: 779
fe de Jesús: 491
fe en Jesús: 190, 516
fe incoativa anterior a la Pascua: 411
fe precristiana: 733
fe y expectación próxima de la parusía: 45
fe y milagros: 647ss
«fides implicita»: 1026
«fides quae»: 841
futuro de la fe en el compromiso con con Cristo: 52
la fe de María: 908s, 912s, 915, 923, 936, 939
la fe de los «rudes»: 1016
la fe y la resurrección de Jesús: 782
la resurrección de Jesús como objeto de fe: 190, 835
posibilidad de la consumación de la fe por obra de Cristo: 37s
relación entre el acto de fe y su objeto: 29s, 32, 41, 390
riesgo de la fe: 1024
significado de la distancia temporal para el desarrollo de la fe: 41, 52, 384
Fideismo: 51
Fiesta: 1031
Filiación: 836s
Filiación divina (cf. *Cristología bíblica, Cristología histórica, Dios Padre)*
conocimiento de Jesús sobre su filiación divina: 577s, 553, 554s
el Hijo en Jn: 276-279
el Hijo de Dios en Mc: 222, 223ss, 228
el Hijo de Dios en Mt: 339s
el Hijo de Dios en Pablo: 264-268
trasfondo helenístico: 266s
el Hijo en Heb: 291
el Hijo de Dios en el *Pastor de Hermas:* 321
el camino prepascual de Jesús como camino filial: 490-496
elementos del título «Hijo de Dios»: 308, 388s
estructura filial y vida humana de Jesús: 443-458
explicación de la comunicación de conocimiento en la historia: 449s, 496s
explicación de la voluntad y la libertad humana: 447s, 497
distintas explicaciones de la relación de filiación: 456
filiación divina esencial: 389
filiación eterna en la historia humana de Jesús: 435-443
acontecimiento correlativo: 450
filiación y acontecimiento pascual: 441s
identidad del hombre histórico Jesús con el Hijo eterno: 438s
importancia del fin: 441ss
la existencia humana de Jesús como realización creatural de la filiación: 437s
la historicidad como explicación humana de la filiación eterna: 440s
Hijo de Dios por coposesión: 416, 439
hijo de Dios en el AT: 174-176
trasfondo oriental: 174
la filiación divina del descendiente de David: 175
Hijo natural e Hijo de David en Diodoro: 352s
Jesús como Hijo de Dios: 199, 211s, 213ss, 511s, 515s
el Hijo de Dios en la cristología primitiva: 214, 220
la relación de la filiación como idea capital para comprender la naturaleza divina: 436s
la filiación antes de Pascua: 420
la filiación divina de Jesús y la filiación de los creyentes: 265s, 452
la filiación histórico-salvífica como fundamento de la filiación preexistente: 424
resurrección y filiación divina: 43, 419
ser Hijo y llegar a ser Hijo: 443
significación relacional de la filiación divina: 484
Filosofía
cruz y filosofía: 690-696
existencialista: 1017
Fin
importancia del fin en la exposición humana de la filiación: 441ss
Fundación de la Iglesia: 28, 36, 50
Futuro: 52
del hombre en Cristo: 47

Genealogía de Jesús: 84, 86, 91, 233
Gloria (del Padre y del Hijo): 80, 515, 519
del Crucificado: 727
Glorificación: 275
del Hijo por el Padre: 78s, 255
el título de Kyrios: 79s, 256
resplandor de la gloria del Padre: 79s
revelación de la gloria del Padre: 79s
Gnosis: 852, 989, 1044-1048
extructura común de los sistemas gnósticos: 1046

esquema soteriológico de la gnosis: 1045s
Gracia
diversidad de la gracia: 900
de María: 885-887, 892, 895, 899-902
gracia y cruz de la naturaleza: 1006
plenitud de la gracia en la Iglesia: 900, 980-983
solidaridad en la gracia: 915s
unidad de juicio y gracia: 724
Gracia de Cristo:
gracia capital de Cristo: 549, 916, 982
gracia creada de Cristo: 515, 899, 981s
gracia increada de Cristo: 515, 554, 899, 981s
historia de la gracia en el hombre Jesús: 974
sobreabundancia de la gracia de Cristo: 272
unidad por medio de la gracia: 356

Hermenéutica
diversidad del problema hermenéutico para la historia y para la fe: 52
horizonte lingüístico y pluralidad de la cristología: 383s, 385
Hijo: 621s
Hijo de Dios: 965s
fundamento de la filiación divina en la preexistencia: 968
origen del Hijo en el Padre: 591s
Hijo del hombre: 47, 50, 84, 115-163, 168, 199, 537
en la apocalíptica del AT y del judaísmo: 155-163
Dn 7: 156-158
libro de Henoc etiópico: 157-159
libro cuarto de Esdras: 157s
judaísmo rabínico: 160s
relación entre Hijo del hombre trascendente y el Mesías: 161-163
en la cristología primitiva: 208
en Jn: 278-281
en Lc: 246
en Mc: 222, 224ss, 230-232
en Ap: 299
Jesús como Hijo del hombre en la transfiguración: 635
y la especulación sobre Adán: 86
Hipótesis sobre la resurrección: 34
Historia (cf. *Acontecimiento Cristo, Historia de la salvación)*
concentración de la historia en el hombre: 48
cristocentrismo de la historia: 469
explicación de la relación de Jesús con Dios en su historia: 487-496
historia de la libertad y la voluntad de Cristo: 447
historicidad de Jesús y doctrina de las dos naturalezas: 435
Jesús como hombre es el centro de la historia: 47, 49
Jesús histórico y el Cristo de la fe: 586, 778-780
la encarnación como centro de la historia de la humanidad en Justino: 325
la historia como ámbito de la fe: 31
la historia poscristiana como historia de la humanidad redimida: 45
la historia de Jesús como historia del acontecer de Dios: 407s
la historia de Jesús como historia del Hijo de Dios: 479s
la historia de Jesús como revelación divina: 194
la historicidad como explicación humana de la filiación eterna: 440s
noción de una historia precristiana: 49
participación en la historia humana: 563
realización de la historia de la libertad personal: 439s
significación teológica de la historia: 27s
significación salvífica de la historia de Cristo: 395s
valoración positiva de la historidad: 441, 445s
Historia de la salvación (cf. *Acontecimiento Cristo, Historia)*
dimensión histórico-salvífica de la persona de Jesús: 412s
dramatismo histórico-salvífico de la historia: 395s
el AT como historia particular de la salvación: 94s, 182
historia de la salvación y vida pública de Jesús: 412s
historia general de la salvación: 170, 182
historia profana e historia de la salvación: 816
instauración de la salvación en la historia: 43
irrepetibilidad de Cristo y cronología: 90s
Jesucristo como acontecimiento central de la historia de la salvación: 37, 90s, 186s
la historia de la salvación en Lc: 824
la muerte y resurrección como centro de la historia de la salvación: 44, 91
perspectiva histórico-salvífica e historia de los dogmas: 315s
problemática de una noción finalístico-evolutiva de la historia de la salvación: 95

visión histórico-salvífica en Jn: 283
Historicidad
problema de la historicidad: 34
Historicismo: 45
Hombre:
ambivalencia de la relación del hombre con el mundo: 454
concentración de la hostoria en el hombre: 47s
el hombre como ser dotado de lenguaje: 453
el hombre viejo y el nuevo: 849
estado de perdición del hombre, según Pablo y Juan: 473
imagen del hombre según la experiencia y según la revelación:
la alienación del hombre según los sinópticos: 472
la recepción del ser humano como historicidad: 440s
la realidad del hombre Jesucristo como fundamento interno del ser hombre y el ser hombre como posibilidad externa del acontecimiento Cristo: 432.
mediación cristológica de la relación escatológica del hombre con la inmediatez de Dios: 483ss
recepción de la existencia humana: 437
relación del hombre con el mundo: 433
Hombre primordial: 692
Homología: 390
Homousía (cf. *Cristología histórica, Naturaleza de Cristo):* 409s, 416ss, 454, 476, 484
Origen dinámico de la consustancialidad: 416s
Hora (de Jesús): 707s, 726, 936, 978
Humanismo: 1024, 1027

Idealismo alemán: 679, 988
Iglesia
actitud de la Iglesia en el proceso de Jesús: 722s
analogía entre Cristo y la Iglesia: 968s, 973
aspecto eclesiológico del matrimonio entre María y José: 905
comunicación con el mundo: 1023
Cristo como cabeza de la Iglesia: 79
Cristo y la comunidad en 1 Pe: 286
diferencia entre Iglesia y mundo: 45
eclesiología y ateísmo: 1014
el Espíritu se transmite en la Iglesia: 978-980
Iglesia y ateísmo: 1022-1025
Iglesia ministerial e Iglesia del amor: 723, 805s
Iglesia y sacramento: 1026
la comunidad local como centro de la experiencia de Cristo: 963
la Iglesia como comunidad de los elegidos: 64
la Iglesia como fruto de salvación: 844
la Iglesia como amor: 733s
la Iglesia como medio de salvación: 842
la Iglesia como nueva Eva: 873
la Iglesia, sujeto de la fe pascual: 762
la Iglesia formada por judíos y paganos: 482
la Iglesia en Jn: 827s
la Iglesia según Ef: 842s
María como prototipo de la Iglesia: 882
misión del Espíritu y fundación de la Iglesia: 807, 973
nupcias del cordero: 303
origen de la Iglesia en la cruz: 732s, 849, 938
plenitud de gracia en la Iglesia: 901
posición de María en la Iglesia: 939-941
relación con el ministerio apostólico: 940s
preocupación por el mundo: 48
resurrección y fundación de la Iglesia: 803-807
Escritura y sacramento: 804
estructura jerárquica: 803, 849
investidura ministerial de Pedro: 806
papel de las mujeres (Iglesia como esposa): 804s
señorío de Cristo en la Iglesia: 566
unidad existente entre María y la Iglesia según Ireneo: 873s
Imagen de Cristo
Cristo como imagen del Padre: 86s, 514, 520
en el arte románico: 582
Imagen de Dios: 272
el hombre como imagen de Dios en Ireneo: 328
Imágenes de Jesús: 29
Imitación de Cristo: 26, 31
Impecancia de Jesús: 457, 558
Infancia de Jesús
relatos evangélicos de la infancia: 234, 422, 587s, 903
Infierno: 701-704, 756s
el infierno en el NT: 753
experiencia del infierno: 701s
experiencia del infierno en Cristo: 752, 755s
experiencia del tiempo en el infierno: 702
representación del infierno: 747s
ruptura de las puertas del infierno: 758-760
«timor gehennalis» de Jesús en el Monte de los Olivos: 714s
Inmortalidad: 1034s, 1038

Inmutabilidad de Dios: 333s, 675, 676, 681
e historicidad en Jesús: 436s
Integridad: 902s, 923, 947
Intercesión
intercesión celeste de Cristo según Heb: 528-534
función intercesora de los profetas en el AT: 170s
Interpretación
existencial: 304s, 306, 315, 1020s
nueva interpretación de conceptos escatológicos: 815
Invocación de Cristo: 392s
Ira de Dios (cf. *Cólera de Dios)*
Israel
como bendición para los pueblos: 179s
como mediador salvífico: 177s
dignidad real, sacerdotal y profética de Israel: 177s
como siervo de Yahvé, ungido e hijo: 178s
como sacramento salvífico de la presencia de Dios: 176
como siervo: 141s
como «Hijo de Dios»: 65
fe en Israel y fe en Jesús histórico: 51
los judíos en el proceso de Jesús: 720
la existencia de Israel en relación con el «triduum mortis»: 669
María e Israel: 905s, 918s
relación de los cristianos con Isarel: 50
relación recíproca entre Israel y los pueblos: 182
y los paganos según Ef: 843s

Jacob (bendiciones de): 97
Jesucristo (cf. *Encarnación)*
Cristo como principio y fin: 39
Cristo como relación permanente de Dios con el mundo: 458-459
Cristo como legislador: 565
Cristo como cabeza de la comunidad humana: 563
Cristo como mediador: 290, 295, 407, 415s, 530s, 556s, 567
Cristo como cordero sacrificial: 1 Pe: 284s
Cristo como revelador del sí de Dios: 76
Cristo como perfección y punto culminante de la historia: 36, 47
Cristo como la máxima identidad y no identidad entre Dios y el hombre según Máximo el Confesor: 858s
énfasis de Calcedonia en la constitución formal del Dios-hombre: 374
el ateísmo rechaza a Cristo como Hijo de Dios: 1018
función de Jesús como mediador en la gloria: 519
idea del Θεῖος ἀνήρ: 965s
Jesús como portador del Espíritu: 962s, 967s, 978s
preeminencia absoluta de Cristo: 44, 407, 476-485, 562
pro-existencia de Jesús: 1021s
relación entre Jesús y el Espíritu: 961
tres modos de ser de Cristo en Flp 2, 6-11: 255, 256
Jesús
conciencia de Jesús sobre sí mismo: 304, 309
el acontecer de Dios en Jesús: 402ss, 407ss
el camino de Jesús como historia de su filiación divina: 419ss
humanidad de Jesús: 47, 49, 557s
Jesús como judío: 50
la existencia de Jesús como ámbito de la acción salvífica de Dios: 453
la existencia humana de Jesús como revelación de Dios en Orígenes: 339
reivindicaciones de Jesús sobre su persona: 50, 192s, 236s
vida de Jesús: 412s
significación de la Pascua en la vida de Jesús: 414s
temporalización auténtica: 419
Jesús histórico
el Jesús histórico como punto de partida: 27
el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: 27, 35, 40s, 190ss, 198, 222, 306
el Jesús histórico y la perfección de la fe: 32ss
importancia teológica de la existencia histórica de Jesús: 31s, 33s
José
desposorio de María con José: 906s
Jesús aceptado por José como hijo: 69
José como padre adoptivo de Jesús: 598
José no rescata a Jesús: 604
matrimonio de José con María: 927s
Juan Bautista: 82s
Judeocristianismo: 307s, 316-322
visión cristológica: 214s
Juicio: 717-719, 724, 727
Jesús como juicio: 671
juicio de Dios en el AT: 167s, 724s
juicio por obra del Hijo del hombre en la apocalíptica: 158s
la salvación como juicio: 389s
palabras de juicio en Pascua: 725
Justicia
en el AT: 167
de Dios: 724s, 830

Justificación
del Siervo de Yahvé: 136
del Hijo por el Padre: 772s
en el AT: 168
y resurrección: 769

Kénosis: 85s, 257, 455ss, 592, 595, 674-682
conexión entre exaltación y abajamiento: 46s, 255
dimensión trinitaria de la «kénosis»: 676s, 681
doctrina barthiana de la kénosis: 704s
Flp 2,5-11: 674s, 708s
interpretación de los Padres de la Iglesia: 675, 678
kénosis de Cristo y desposeimiento de María: 939
kenóticos: 678-681
la diferencia entre la muerte y la resurrección revela el alcance de la kénosis: 43
la kénosis no supone autoalienación en Dios: 774
manifestación de la omnipotencia en la kénosis: 681
Kerigma: 34
la resurrección en el kerigma: 770, 778
lo histórico y lo kerigmático: 800
la separación de kerigma y evangelio en Lc: 644s
teología del kerigma: 179s, 305
Kyrios (cf. *Cristología bíblica):* 79, 85, 200, 220s, 230, 288, 307, 540
en Mt: 236s
en Lc: 250
en Pablo: 255s, 258, 267, 286
en Ap: 202
dialéctica de señor y esclavo: 707s
entronización como Kyrios: 773
la resurrección de Jesús y su exaltación como Kyrios: 782s

Ley
Jesús sometido a la Ley: 91, 597, 602s, 608
la Ley como don salvífico en el AT: 169s
postura de Jesús ante la Ley judía: 192s, 513
Liberación: 167, 838s
como misión del rey en el AT: 167
Libertad: 818, 998s
redención para la libertad: 834s
Libertad de Dios: 428ss, 432
Libertad de Jesús (cf. *Voluntad de Jesús):*
espontaneidad en la entrega de Jesús: 723
explicación de la filiación como libertad histórica: 441s
la libertad creada de Cristo, según Máximo el Confesor: 856s
la libertad del Padre se revela en la libertad del Hijo para manifestarse: 774s
las dos voluntades: 375ss
libertad humana de Jesús: 555
libertad del Resucitado: 802
negación de la libertad humana: 342s
Liturgia: 566
Logos
conexión entre el nacimiento en la eternidad y en el tiempo: 40, 551
descenso y exaltación del Logos: 675s
doctrina de Atanasio sobre el Logos: 857s
e Hijo: 468
encarnación exclusiva del Logos: 59, 392, 426
en Clemente de Alejandría: 335s
en Justino: 325s
la Palabra de Dios como segundo Adán: 87s
la palabra de Dios en el AT: 134ss

Magia: 1050
Mal (cf. *Teodicea):* 1030, 1032
diferencia entre mal físico y moral: 996s
reducción del mal físico al moral: 997s
el mal como «privatio boni»: 995s
idea del mal capital en las religiones soteriológicas: 1032
interpretación del mal en el AT: 990
origen del mal: 994ss
permisión del mal: 999s, 1008
Maná
tipología del maná: 630s
Maniqueísmo: 989, 1047
María (cf. *Maternidad de María, Virginidad de María)*
anunciación: 908s, 912
ascendencia de María: 905
asunción: 942-950
definición: 944
evolución de la doctrina: 942ss
muerte de María: 945-950
bodas de Caná: 933-936
concepción (de Jesús): 910-912
corredentora: 876s, 946s, 950-954
desposorios con José: 69, 906
encomienda de la Madre a Juan: 728, 937
glorificación de María: 950
huida a Egipto: 931
impecancia de María: 875, 893, 898, 902s

inmaculada concepción: 893-899, 903
argumentos tomados del principio fundamental: 895s, 897s
aspecto temporal: 898
¿«debitum contrahendi peccatum originale»?: 895s
definición: 894
evolución de la doctrina: 893s
importancia para la teología: 896s
inmunidad de concupiscencia: 902
Madre de Dios: 353, 355s, 362, 363, 365, 367
María y Eva en Ireneo: 329
María como prototipo de la Iglesia: 882
María al pie de la cruz: 937-939
maternidad: 68ss
madre y virgen: 74
mediadora: 876
papel vicario de María en la salvación: 914-916
plenitud de gracia: 885-887, 893, 895, 899-902, 907, 916s, 928, 939, 949
en Cristo y en María: 899s
visitación: 918-920
Magnificat: 919
María como portadora de la nueva alianza: 918s
unidad de María y de la Iglesia según Ireneo: 874
Mariología
contesto histórico-salvífico de la mariología: 888
¿«de María numquam satis»?: 888
desarrollo de la mariología: 870-876
declaraciones del Vaticano II: 876s
Ignacio de Antioquía: 871
Ireneo: 873s
Justino: 871-873
fundamento de la mariología en la revelación: 879
método teológico en la interpretación de los misterios de la vida de María: 918
paralelos en la historia de las religiones: 860
pensamiento simbólico y mariología: 868-870
la maternidad de María y el pensamiento simbólico: 869
peculiaridad del pensamiento simbólico: 868
significación de categorías simbólicas no cristianas: 869
posición dentro de la cristología: 867s
principio fundamental de la mariología: 877-888
el principio fundamental y el método teológico: 878s
intentos de solución· 880-882
la maternidad de María como punto de partida: 883
María obtuvo una participación suma en la humanidad de Cristo: 886-888, 895-898, 940
necesidad de un principio fundamental mariológico: 879-881
principios secundarios de la mariología: 888
problemas exegéticos de los textos neotestamentarios sobre María: 903-906
relación entre mariología, cristología y eclesiología: 885s
valor y límites de la sistematización teológica: 950
Martirio:
teología del martirio en el judaísmo: 145
Marxismo: 1020, 1024s
Maternidad de María: 868, 907-917
la maternidad como hecho central: 916s
la maternidad divina como participación suprema en la humanidad de Cristo: 886s, 893, 954
¿la maternidad divina como principio fundamental de la mariología?: 880s, 887
madre de Dios: 875s
realización al pie de la cruz: 938
verdadera maternidad y virginidad de María: 921s
Matrimonio
de María: 923-929
de María con José y matrimonio cristiano: 926s
Mediación salvífica
conexión de las funciones mediadoras con Israel: 177
fracaso de los mediadores intrahistóricos: 124
función universal de los mediadores del AT: 176
la promesa a David según los salmos reales: 98s, 100
reinterpretación mesiánico-escatológica de los salmos reales: 113
Miq 5,1-5: 101
perícopa del Emanuel (Is 7,10-17): 101-106
pluralismo de mediadores en el AT: 162
relación con Dios de los mediadores veterotestamentarios: 171-176
elección y santificación: 172
Is 9,1-6: 104
Is 11,1-9: 105
Mediador celeste en el AT: 149-163
convergencia de los mediadores salvíficos dentro del AT: 165
divergencia y discontinuidad: 165

el angel escatológico como objeto de la expectación salvífica: 151
el Hijo del hombre: 155-163
la evolución de la teología de los mediadores es la historia de un fracaso: 116
la sabiduría divina personificada: 152-202
Mediador profético en el AT: 126-149
aspecto universal del profetismo veterotestamentario: 181
el Siervo de Yahvé: 129-146
el profeta mosaico: 126-129
conexión de los ministerios en la mediación mosaica: 139
el sufrimiento como elemento del mediador mosaico: 132
fusión del profeta mosaico con el profeta rey: 148s
la promesa de un nuevo Moisés: 126
Moisés como siervo de Yahvé: 129
retroproyección a la alianza del Sinaí: 126
sucesión mosaica: 128
el profeta como intercesor: 170
el profeta como mediador de la revelación en el AT: 169s
función profética de la sabiduría: 153s
profetas esperados al final del AT: 146
expectación de Elías: 147
representatividad profética: 170s
Mediador real en el AT: 95-116
el rey como sacerdote en el AT: 116s
el rey como hijo de Dios en el AT: 174
relación entre el rey davídico y el Siervo de Yahvé: 137-139
Mediador sacerdotal en el AT: 116-125
aspecto universal del sacerdocio veterotestamentario: 181
el sumo sacerdote: 120, 124ss
función mediadora y sacerdotal del Siervo de Yahvé: 140-142
función sacerdotal de la sabiduría: 153
Leví en las bendiciones de Moisés: 116
reyes y sacerdocio: 117
Mensaje de Jesús: 554, 556
Mesías
concepto del Mesías en la Iglesia primitiva: 198, 540
doctrina de los dos Mesías en los Testamentos: 125
el Mesías como libertador: 167
el Mesías como crucificado en Pablo: 263
el Mesías davídico y el Hijo del hombre trascendente: 161
el Mesías lleno del Espíritu: 911
el título de Mesías por primera vez en los Salmos de Salomón: 114
expectación veterotestamentaria: 918
idea del Mesías en la cristología primitiva: 205, 211
Jesús como Mesías en Mt: 233s
conexión del Mesías con el Siervo de Yahvé: 233
Jesús no acepta las ideas judías sobre el Mesías: 193s, 538
los milagros como testimonio de la mesianidad: 642s
Mesías sacerdotal: 121s
preguntas sobre el Mesías paciente en el judaísmo: 197, 520
profesión de mesianidad ante el tribunal: 721
Qumrán: 115, 124
reivindicación mesiánica y resurrección de Jesús: 767s
Metafísica: 1016
e historia: 36
Metafisicismo: 46
Metanoia: 136
Milagros de Jesús: 315, 639-659
el milagro como signo: 639
de una enseñanza hecha con autoridad: 641s
en Jn: 276
el misterio de la persona de Jesús se refleja en los milagros: 658s
el acontecimiento Cristo como clave para interpretar los milagros: 657s
fe en la resurrección de Jesús y milagros: 656s
fe y milagros: 647-650
Jesús como taumaturgo en Lc: 243
los milagros como testimonio de la mesianidad: 641s
los milagros como hechos de la obediencia de Jesús: 643
los milagros de Jesús en Mt: 235
los milagros de Jesús como clave para interpretar el acontecimiento Cristo: 658
prevalencia del hecho sobre la palabra en Lc: 644
problema de la historicidad: 653-656
consideración teocéntrica de la naturaleza: 653
problemática de la fuente histórica: 655
testimonios de la actividad exorcista: 653
triple forma de los relatos de milagros: 654s
problema hermenéutico: 640s
Ministerio
Espíritu y ministerio eclesiástico: 978-980
resumen de los ministerios en la mediación mosaica: 181

Ministerio de Cristo
desarrollo de la historia de la teología: 545ss
expresión exhaustiva de la actividad mediadora de Cristo en sus ministerios: 544s
fundamento de la trilogía ministerial en el NT: 544
triplicidad o duplicidad de los ministerios: 546
Ministerios proféticos de Cristo: 507-520
explicación sistemática: 551-557
Jesús como revelador según Jn: 514-520
Pablo: 514
testimonio de los sinópticos: 507-514
Misión
el encargo misional en Mt: 235
entre paganos: 50
cristiana: 808
Misión de Jesús: 83, 90, 92-93, 233s, 421-428, 445ss, 516
el acontecimiento Cristo en el contexto de la misión revelatoria: 445-447
estructura trinitaria de la misión: 399s
existencia de Jesús a partir de la Misión: 708
la voluntad y la libertad de Cristo en el contexto de la misión: 447ss
la misión como motivo pascual: 784
libertad amorosa en la misión de Jesús: 775
misión del Hijo y misión del Espíritu Santo: 973-975, 982
la partida de Jesús como presupuesto para la misión del Espíritu: 978
misión histórica y preexistencia intratrinitaria: 425-428
relación entre misión preexistencia: 421
Misterio: 973
Misterio de Cristo
carácter público de los misterios de Cristo: 589
como misterio de la solidaridad del Hijo de Dios con la humanidad precadora: 564
época moderna: 583s
berulianismo: 384s
devotio moderna: 583s
Ignacio de Loyola: 584s
Lutero: 584
los misterios de Cristo en los Padres: 575, 581
Aleiandrinos: 577
concepción de los apócrifos: 576
Ignacio de Antioquía: 581
los misterios de Cristo en el monacato antiguo: 580
los misterios de Cristo en la piedad de la época patrística: 580s
Melitón de Sardes: 575s
los misterios de Cristo en Tomás de Aquino: 579
los misterios de Cristo en la piedad de la Edad Media: 581-584
cirtercienses: 582
movimiento dominicano: 583s
movimiento franciscano: 583
tradición benedictina: 581
misterios particulares en la Escritura: 572s, 574
misterio global y misterios particulares: 570, 572, 586s, 589, 627
no aislar los puntos culminantes de la vida de Jesús: 864
movimiento litúrgico: 585s
«mysterion» en la Escritura: 572
el misterio de Cristo en Pablo: 573s
principio de interpretación de los misterios de Cristo: 587
unidad y fases del misterio de Cristo: 557-565
Misterio pascual (cf. *Resurrección de Jesús)*
como plenitud de la historia: 90ss
significado de la prehistoria en la vida de Jesús: 627
revelación de la Trinidad en el misterio pascual: 777
Mística: 684, 701-704
Mito: 799s, 801, 817, 832, 834, 869, 1030-1032, 1050
Mito de la fertilidad: 137
Mitología: 400, 408, 417
¿un mito gnóstico en Flp 2,6-11?: 261
mito gnóstico del redentor: 201, 278
Mitología astral: 161
Monacato: 580s
antiguo monacato y misterios de Cristo: 580
experiencia carismática de abandono en el monacato: 702
Monarquianismo: 333
Monofisismo: 368, 371, 375, 377, 394, 436
Monotelismo: 376
Monte de los Olivos: 231, 713-716
Muerte: 47, 667s, 1031
anuncio de la buena nueva a los muertos (1 Pe 3,18ss): 744s
concepción de la muerte en la Antigüedad: 835
desposeimiento de la muerte: 743, 1010
experiencia de la muerte en la Antigüedad: 835
inconmensurabilidad de la muerte y la resurrección: 686
interpretación griega de la muerte: 997
la muerte afecta al hombre en su totalidad: 738s

muerte del Siervo de Yahvé: 135
muerte segunda: 686s, 707, 751-753
Muerte de Dios: 686-688, 704, 816, 960, 963, 986, 1016
Muerte de Jesús (cf. *Cruz, Resurrección Jesús):*
carácter sustitutivo: 524
conexión entre encarnación y muerte de Cristo: 558s
el morir de Jesús: 741-744, 751-755
el acontecimiento trinitario: 755s
experiencia del pecado: 753-755
experiencia de la muerte segunda: 751-753
interpretación de K. Rahner: 736
Jesús muere por nosotros: 824s
la muerte de Jesús como acto de total entrega a Dios: 560
la muerte de Jesús como sacrificio de la nueva alianza: 524
la muerte de Jesús como perfección radical de su relación con Dios: 488ss
la salvación en el otro por medio de la muerte de Jesús: 48s
muerte expiatoria: 196, 523, 535, 547
muerte y resurrección como diálogo existencial: 589s
revelación de la santidad de Dios en la muerte de su Hijo: 564
sentido universal: 193
solidaridad de Jesús con los muertos: 746-751
teología de la muerte: 488s
Muerte de María: 945-950
Mujer
posición religiosa de la mujer: 869s
Mundo
concepto del mundo: 461
apertura del mundo en Jesucristo: 38s
dimensión cósmica de la redención: 87, 91
la muerte y resurrección en conexión con el mundo: 44, 46
la relación del hombre con el mundo como posibilidad previa de la relación de Dios con el mundo: 433s
relación del hombre con el mundo: 47s, 433
relación entre Dios con el mundo: 398ss
configuración kenótica y pleromática de la relación de Dios con el mundo: 455-458
Cristo en cuanto relación permanente de Dios con el mundo: 458s
el único Cristo en su relación con el mundo: 399s
la existencia humana como posible configuración de la relación de Dios con el mundo: 449s
mediación cristológica de la relación escatológica de Dios con el mundo: 423s
redención de la relación del hombre con el mundo mediante la relación de Dios con el mundo comunicada cristológicamente: 456-455
reconciliación del mundo por la cruz y la resurrección: 807s
reconciliación entre Dios y el mundo: 830s

Nacimiento
nuevo nacimiento según 1 Pe: 845
Nacimiento de Jesús: 595, 920-923
Nacimiento virginal: 66-74, 874, 920s
analogía entre el nacimiento virginal y resurrección de Jesús: 71-73
concepción de Jesucristo: 67, 73
la «virgen» de Is 7,10-17: 102ss
paternidad única y plena de Dios: 68ss, 73s
presupuesto, no mito: 73
problemática del concepto: 66s, 70
Natán (profecía de): 213s, 910
Naturaleza
y sobrenaturaleza: 816
Naturalezas de Cristo (cf. *Cristología histórica):* 40, 485-487
diferencia óntica y ontológica: 40
doctrina de las dos naturalezas: 325, 341, 457
examen crítico de la doctrina de las dos naturalezas: 485-487
fundamento de la cristología de las dos naturalezas en Jn: 275
Jesús como acontecimiento escatológico del hombre y la doctrina de las dos naturalezas: 480-487
la doctrina de las dos naturalezas no es una base suficiente para la cristología: 398ss
la doctrina de las dos naturalezas como punto de partida de la cristología escolástica: 386
la doctrina de las dos naturalezas y la cristología bíblica: 407-411
la doctrina de las dos naturalezas y la historicidad de Jesús: 435s
la doctrina de las dos naturalezas como punto de partida para la interpretación de las perfecciones humanas de Jesús: 443s, 448
problemática de la doctrina de las dos naturalezas: 374, 399s, 439, 466ss
naturaleza divina: 388

concepto estático de la naturaleza divina: 469
comprensión de la naturaleza divina a partir del concepto de filiación: 436s
insuficiencia del concepto de naturaleza divina: 410
la naturaleza divina de Cristo y la relación con el Padre: 392s, 400s, 407s, 413
naturaleza divina e historicidad: 436s
naturaleza humana de Jesús: 387
carácter abstracto del concepto «naturaleza humana»: 410
la naturaleza humana como determinación límite: 481
la naturaleza como principio operativo: 410
naturaleza concreta: 396
necesidad del concepto «naturaleza humana»: 410
relaciones de la naturaleza humana: 395
naturaleza pura: 476
Necesidad de la redención: 860
por parte de María: 896s
Nestorianismo: 354, 361ss, 365, 367s, 435s
Nombre: 258
Nombre de Jesús: 597, 601, 909
diferencia entre el hombre «Jesús» y el título ministerial «Cristo»: 970

Obediencia de Jesús: 89, 91, 255, 272, 447, 491s, 499ss, 555
en Ireneo: 329
la encarnación como obediencia: 492s
obediencia de Cristo y «kénosis»: 681, 706s
obediencia del Hijo en su resurrección: 781s
obediencia en el Monte de los Olivos: 715s
obediencia total en la muerte de Jesús: 488s
participación de María en la obediencia de Jesús: 933
Obstinación: 223
Ocultamiento de Dios: 341
Optimismo: 833, 988, 997s, 1011
Oración de Jesús: 491, 582
en Lc: 249
Oráculos conminatorios: 101
Orden hipostático
relación de María en el orden hipostático: 890s
Osiris: 1034s
estructura cosmobiológica de la religión de Osiris: 1050

Paciencia: 89, 808s
Paganos: 650s, 843
misión entre paganos: 28
relación entre Israel y los paganos: 50, 179s, 182
Palabra de Dios (cf. *Logos):*
la palabra profética es eficaz: 170
las apariciones del Resucitado como prenda del advenimiento continuo de la palabra de Dios en la Iglesia: 779
manifestación en el AT: 64s
Palabra, Sabiduría y Espíritu en el AT: 152
Palabras de Jesús en la cruz: 231s
Pancritismo: 981
Paráclito: 278, 281ss
Paraíso: 103, 110, 119
Parusía: 270, 296, 301ss
expectación de la parusía: 200s
de una parusía próxima: 28, 40s, 45, 108, 155
idea de la exaltación y expectación de la parusía: 207
la parusía de Cristo en Pablo: 267
resurrección y parusía: 766, 792
retraso de la parusía: 245
Pascua
existir en el misterio pascual: 807-809
y circuncisión: 599
y rescate de los primogénitos: 604s
Pasión (de Jesús)
interpretación de la pasión de Jesús como sufrimiento expiatorio por «los muchos»: 197
la pasión del Dios-hombre en Cirilo: 368
la pasión de Jesús en los «logia» sobre el Hijo del hombre: 231
problema del Mesías paciente en el judaismo: 197
problema de los sufrimientos en los cánticos del Siervo de Yahvé: 138
tentación de Jesús y pasión: 627s
teología de la pasión: 682-686
Pastor
alegoría de los pastores en Zac 11,4-17 y 13,7-9: 112
el nuevo David como pastor en Ez: 107
Paz: 832, 844
como contenido de la salvación en el AT: 168
Pecado: 737
cambio de la relación entre Dios y el mundo por el pecado: 1005
conexión del pecado con la muerte: 743, 748s
dolor por el pecado: 991, 994, 996s
efectos del pecado en la relación del hombre con el mundo: 454s

el pecado del mundo en el Monte de los Olivos: 713-715
el pecado incluido en la acción salvífica: 75, 77
la cruz como consecuencia del pecado: 92
la cruz como revelación del «mysterium iniquitatis»: 550
la teología del pecado a la luz de Cristo: 472
pecado y redención según Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino: 547s
pecado del mundo: 84
pecado y encarnación: 87, 430, 434
tolerancia del pecado: 1009
victoria de Cristo sobre el pecado: 564
Pecado original: 893s, 896, 981
Pena de daño: 749
Pensamiento simbólico: 868-870
simbolismo ontológico y simbolismo didáctico: 868, 873
y pensamiento causal: 868
Pentecostés: 775s, 979
Perdición
según Pablo y Juan: 473
Pérdida de la salvación: 839
Persona
dignidad de la persona humana: 864
Persona de Cristo (cf. *Cristología histórica, Ser de Jesús, Yo de Cristo):* 485-487
actuación de la realidad de Jesús mediante la hipóstasis del Hijo: 408, 438s
comienzo de la existencia humana, no comienzo de una persona humana: 72
persona humana concreta de Jesús: 387
personalización de las afirmaciones sobre la naturaleza: 391s
una sola persona en Tertuliano: 334, 374
una sola persona en Teodoro de Mopsuestia: 358
unión en la persona: 486
Personalidad
la filiación de Jesús como plenitud de la personalidad humana: 452
persona relacional: 438
relación entre persona y perfección: 43
y fases de evolución: 42
Personalidad (en sentido moderno) *de Cristo:* 41s, 43
la personalidad crece en relación con la diferencia de naturalezas: 40
la personalidad de la realidad humana de Cristo: 440ss
persistencia de la personalidad humana en la filiación divina: 485s
Personalidad corporativa: 157
Pesimismo: 833, 988s, 1011, 1032
Platonismo: 326
Plenitud de los tiempos: 590, 592s
Pléroma: 455ss
Pneumatología: 960-964
Potencias: 1002s
triunfo de Dios sobre las potencias de la muerte: 1003s
Potencias cósmicas: 255, 259, 263s
Predestinación de Cristo: 61-64, 891s
predestinación de la humanidad en Cristo: 64, 267
y pecado: 892
Predestinación de María: 889-892
predestinación de Cristo y de María: 890ss
predestinación a la maternidad divina eclesiológica: 892
Predicación
en el AT: 170
la predicación profética como palabra eficaz y predicación existencial: 170
Predicciones: 183
Preexistencia de Cristo: 39, 256, 262, 264, 285, 302, 394, 423-428, 493-496, 515, 551, 968
doctrina de la preexistencia en los escritos judeocristianos: 321
la preexistencia en la Carta a los Hebreos: 528
la preexistencia en Justino: 325
posibilidad de una cristología de preexistencia: 443
preexistencia y exaltación: 201s, 254s
preexistencia de la Sabiduría: 154
preexistencia del Logos en Jn: 274
preexistencia del Hijo del hombre: 157s, 159
problemática del concepto «preexistencia»: 426s
punto de partida de la cristología fuera de la preexistencia: 394, 399, 421, 425
Presentación de Jesús: 602-607, 929-931
intervención de María: 927
José no rescata a Jesús: 604, 927
ley del rescate de los primogénitos varones: 602s
ley de la purificación para la madre: 603
sentido del no rescate de Jesús: 605s
Proceso de Jesús: 226, 720-724, 772s
Profecías de la Pasión: 697s
Profeta
concepto de profetisa en el AT: 870
consagración profética de Jesús: 971
diferencia entre profeta y rey: 127
esencia de la función profética en Dt 18,15-18: 126s

mediación de la voluntad de Dios e intercesión: 127
formas institucionalizadas de lo profético: 127
Jesús como profeta en Lc: 247-249, 510-514, 551
rasgos proféticos: 128
Promesa davídica: 96ss
Déutero-Zacarías: 109-113
el «traspasado»: 113
el rey salvífico y el Siervo de Yahvé: 111s
Ezequiel: 107
Jeremías: 106s
Salmos de Salomón: 114
textos de Qumrán: 115
Zacarías: 108s
Protoevangelio: 98, 871-873, 938, 990s
Providencia: 1011s
Pueblo de Dios:
el pueblo de Dios escatológico en Mt: 235
Purgatorio: 754, 757s

Qumrán: 115s, 147
el Maestro de justicia: 125, 148
expectación de un Mesías sacerdotal escatológico: 124
la expectación davídica en: 115s
Rey de justicia e Hijo del hombre: 160

Realidad
posición de Cristo en el conjunto de la: 39
Recapitulación: 88, 93, 547, 549
Reconciliación: 134s, 388, 829-836
del mundo por la cruz y la resurrección: 807s
Dios como reconciliador según Pablo: 830s
el hombre reconciliado: 834-839
inclusión del universo en la: 832s
según Col.: 832s
Redención (cf. *Efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo, Encarnación, Salvación, Soteriología):* 819s, 821s
¿autorredención?: 861s
como liberación en el AT: 167
como rescate: 825s, 835
como restauración del orden de la creación: 855
creación y: 86, 88, 91, 93
de Abrahán: 819
de la comunidad: 864s
de la relación del hombre con el mundo mediante la relación de Dios a través de Cristo: 453-455
del origen humano por obra de Dios a través de Cristo: 449-453
efecto anticipado de la redención en María: 949s
el juicio como redención en el AT: 168
el nestorianismo como riesgo de la redención: 365
en Cristo y las religiones soteriológicas no cristianas: 1048-1053
en la Constitución *Gaudium et spes:* 863-865
experiencia de la: 277
hipótesis de la acción salvífica por medio del Espíritu: 983
incorporación del hombre a la obra redentora: 886s
influjo del concepto cristiano de redención en la antropología: 1049s
interpretación naturalista: 853
María como perfectamente redimida: 882, 885, 887, 893, 914
necesidad universal de la redención y concepción inmaculada de María: 895
objetiva y subjetiva: 861, 914s, 952s, 983
papel de María en la: 937ss, 950-954
para la libertad: 834s
«redención eterna»: 976
según Tomás de Aquino: 548s
y encarnación: 85, 92
y preexistencia: 48
y salvación: 817s, 821
Reino de Dios: 35, 193, 245, 537-539
como objeto de la predicación de Jesús: 511
como reino del Padre: 512
concepción neotestamentaria del: 537-539
dominio de Dios y salvación: 823
el misterio del reino de Dios en Mt: 241
Jesús como acontecimiento del: 388, 474
Relación:
actuación de una relación creatural por medio de una relación divina: 439
cristología relacional: 392s, 395, 401, 408, 417, 437, 551
estructura relacional y unidad de Cristo: 457
significación relacional de la filiación divina: 483
subsistencia relacional de la realidad Cristo: 468
Relación Dios-mundo
como marco de la cristología: 398s, 401s, 460
doble orientación: 399, 405, 460
establecimiento de la relación Dios-mundo por el acontecimiento Cristo: 398s

Relación mundo-Dios
contenido de la relación del mundo con Dios: 471-487
de la relación negativa: 472s
de la relación positiva: 473-476
prehistoria positiva: 477
Dios como ser distinto del mundo: 462s
Jesucristo como relación permanente del mundo con Dios: 501-503
significación escatológica de la relación de Jesús con Dios: 476-479
la acción del mundo ante Dios: 463
la relación histórica de Jesús como relación eterna intradivina: 493-496
mediación cristológica: 463s, 466ss, 478s
como solidaridad y representación: 468-471
Cristo, incluso en cuanto Hijo eterno, se halla en el movimiento hacia Dios: 466ss
extensión en la historia: 487s
Jesús como fundamento de la nueva relación con Dios: 475
la muerte de Jesús como realización radical de su relación con Dios: 488s
la relación del mundo con Dios no afecta sólo a la realidad humana de Cristo: 465
relación de Jesús y del mundo con Dios: 471s, 477
relación de Jesús con Dios y realizaciones humanas: 496-501
peculiaridades de la relación de Jesús con Dios: 482
prioridad de la relación de Jesús con Dios: 469
Religión:
el cristianismo como religión histórica: 28
obra de Cristo en la: 49
Religiones soteriológicas:
concepto de «religión soteriológica»: 1029-2033
concepto de «salvador»: 1033
idea del mal capital en las: 1032s, 1034
ideas sobre la salvación: 1032, 1039, 1041
subordinación de la soteriología a la praxis en el budismo: 1052
tipos de religiones soteriológicas no cristianas: 1034-1048
antiguas religiones de la India: 1036-1042
cultos místéricos: 1035s
formas de piedad teísta en la India: 1042-1044
gnosticismo: 1044-1048
religión de Osiris: 1034-1036
Representación (cf. *Sustitución*)
Resto: 733
Resurrección:
de Jesús y la resurrección de entre los muertos: 271
del Siervo de Yahvé: 136
Resurrección de Jesús (cf. *Muerte de Jesús*): 33s, 36, 44, 48, 79, 760-809
aceptación del sacrificio de Jesús en la resurrección: 527, 561, 773
al tercer día: 795s
aspecto trinitario: 771-780
acción del Espíritu como prueba de la resurrección de Jesús: 777
la resurrección atribuida al Padre: 71ss, 188s, 194, 210, 213, 771
libertad y obediencia del Hijo: 769
revelación del Espíritu: 775s, 780
como comienzo de la fe en Cristo: 188-194
como divinización suprema de la humanidad de Cristo: 559s
como edificación del templo definitivo: 119s
como hecho sin igual: 764s, 769, 785
como momento de crisis en el fundamento de la realidad: 38s, 44
como paso a una nueva forma de existencia: 72, 764
como paso del antiguo al nuevo eón: 785s
como punto de arranque de la cristología: 194-202, 309, 394, 413, 419s
el kerigma de 1 Cor 15,3ss: 196
en Marcos: 223
como punto de partida para interpretar la comunicación de verdad entre el Padre y el Hijo: 446
como rehabilitación: 418-420
condición del Resucitado: 801-803
confesión de fe en la divinidad del Resucitado: 782s
descubre el significado de la muerte de Jesús: 34, 36, 48, 198, 418-420
dudas de los discípulos: 801s
el hecho de la: 800s
el problema de la historicidad: 188ss, 761, 765, 785ss
la resurrección acontece en el punto de contacto de la historia con la eternidad: 72
el sepulcro vacío: 765, 786s, 793s
el ser en Cristo determinado por la cruz y la: 785, 807s
en la historia (de la Iglesia): 778s, 786s, 803
fe en la: 762s, 787, 804
idea del Dios vivo: 765

insuficiencia de los esquemas interpretativos: 767
reivindicaciones del Jesús histórico: 766s
interpretación de la vida de Jesús a la luz de la: 41s, 194, 394, 783s, 763, 770, 772, 775, 782, 808
la misión como motivo pascual: 784s, 803
la muerte y la resurrección como diálogo existencial: 489
la Pascua como manifestación de la relación de Dios con el mundo: 414
las apariciones: 762s, 775, 778, 780s, 784, 792, 795, 797, 801, 803
libertad del Resucitado: 801s
plena comunidad de acción de Jesús con Dios por obra de la Pascua: 488s
relatos de la resurrección
apariciones de ángeles en el sepulcro: 795
1 Cor 15,3-5: 762, 788
labor de composición en los relatos de la resurrección: 788-791
los relatos de la resurrección en los evangelios: 787, 789-798
necesidad de metáforas: 798-800
opción previa de la exégesis: 787s
problema de Galilea y Jerusalén: 792s
problema del final de Mc: 791s, 794
¿«realismo macizo» de los relatos?: 802
resurrección, muerte y encarnación: 559s
según la Escritura: 202
significado de la Pascua en la vida de Jesús: 415, 418-420
superación de la distancia histórica por obra del Resucitado: 37
testigos: 762s, 765, 786, 799
testimonio del Resucitado sobre sí mismo: 780-785, 801s
encuentros con el Cristo vivo: 767, 780s
trasfondo conceptual: 764-768
horizonte apocalíptico del judaísmo tardío: 766s
unidad de muerte y resurrección en Jn: 537
y filiación divina: 43, 394, 419, 442
y fundación de la Iglesia: 803-807
y parusía: 766, 792, 799
Retorno cíclico: 1035
Revelación
contenido de la: 817
dirigida a María: 908s, 923
fundamentación de la función reveladora de Cristo: 551, 553
historia de la revelación y cristología: 396s
Jesús como revelador según Jn: 514-520, 556
«sub contrario»: 431, 456, 687, 693
y fe: 31
Revolución: 1025
Rey
función universal del: 180
ideología davídica del: 103
absorción de esta ideología por el sacerdocio: 124
la ideología del rey antes y después de la Biblia: 99, 117, 138, 162
predicados regios de la sabiduría: 153s
reinado escatológico de Cristo: 543
Rito: 841, 1053

Sábado Santo: 687, 738-760
los dolores del Sábado Santo según Nicolás de Cusa: 752
y purgatorio: 757s
Sabiduría:
como mediadora en la creación: 154
función profética: 153
función sacerdotal: 154
Palabra, Sabiduría y Espíritu: 152
personificada en el AT: 152-155
predicados regios: 154
preexistencia: 155
Sacerdocio (cf. *Sacrificio)*
aarónico y levítico: 123
circuncisión y: 599s
como institución y la falta de sacerdotes en el AT: 117
fundado en Melquisedec: 117, 125
la persona del sacerdote pasa a primer término en los escritos posexílicos: 120
según Cr: 122s
según el Código sacerdotal: 121
Sacerdocio de Cristo: 520-537, 977
carácter sacrificial de la obra de Cristo según Jn: 534-537
Cristo como sacerdote y víctima: 44
el sumo sacerdote en Heb: 294-296, 479, 528-534
explicación sistemática: 557-565
autoinmolación eterna de Cristo en el cielo: 561s
el sacerdocio de Cristo en correspondencia con las fases del misterio de la encarnación: 560-562
la función sacerdotal de mediación como radicada en la encarnación: 763
historia de los dogmas y de la teología: 547-551
Anselmo de Canterbury: 547s
Ireneo: 547
Padres latinos: 547

teología actual: 550
Tomás de Aquino: 548s
Trento: 549
intercesión sacerdotal ante el Padre: 525
Jesús como sumo sacerdote: 601
mediación celeste: 530s, 557, 566
solidaridad del sumo sacerdote: 529
Sacramento
acontecimiento sacramental en la Pascua: 786
la glorificación de Jesús hace posible la presencia eficaz de los sacramentos: 565s
natural: 1005
sacramentalidad de la Iglesia: 1007
Sacrificio (cf. *Sacerdocio, Sacerdocio de Cristo)*
celeste: 530s
celeste y sacrificio de la cruz: 561s
«cooperación» de María en el sacrificio de la cruz y «cooperación» del Espíritu Santo: 977
culto sacrificial en el AT: 116, 121, 140
de Jesús en Heb: 294s, 475
del cordero: 681
en el AT y en el NT: 531
espontaneidad del sacrificio de Cristo según Jn: 534s
especulación sobre el sacrificio en las religiones de la India: 1037
irrepetibilidad del sacrificio de Cristo: 534, 557, 565
la muerte de Jesús como sacrificio de la nueva alianza: 524s
y banquete: 711s
Salmos reales: 98-100
Salvación (cf. *Efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo, Pecado, Perdición, Redención):* 48
apropiación de la salvación por la fe: 843
aspecto personal de la: 833
bienes salvíficos en el AT: 168
carácter definitivo de la: 840
carácter indirecto de la: 833
como autocomunicación de Dios: 848
como liberación: 834
como visión del Padre en Orígenes: 338
concepciones de la salvación en las religiones soteriológicas: 1032, 1039
concepto de salvación entre los brahmanes: 1036s
de los ateos: 1025-1027
descripción de la salvación en Mt/Lc: 822s
Dios como salvación: 820s, 830
distintas concepciones: 818
el más allá y la: 845s
escatológica según Ap: 846s
funciones salvíficas en el AT: 166-171
componentes regios: liberación y justificación: 166-168
componentes sacerdotales: bendición y expiación: 168
componentes proféticos: revelación e intercesión: 169-171
la distinción de naturalezas como condición de: 372
la pasión del Siervo de Yahvé como causa de la: 135
la persona de Jesús como punto aglutinante: 828s
preponderancia de la: 479
presencia de la: 824, 840
promesa de la salvación en Heb: 845s
realización de la salvación en la Iglesia: 844s
referencia comunitaria de la: 1031
relación trascendental de la: 402
según Jn: 826-829
según Pablo: 829-840
significación salvífica de Jesús en Lc: 243s
situación salvífica previa: 833
universalismo de la salvación en el Déutero-Zacarías: 111s
y dominio de Dios: 819s
Sangre: 824s
Sangre de Jesús
como sangre de la alianza: 235s
Santidad de Dios: 564
Santidad de Jesús: 344, 501
Santificación
del mediador en el AT: 172
Satán: 1007s
«derecho» de Satán sobre el hombre: 855
Jesús y Satán en el relato de las tentaciones: 625s, 632
Satisfacción: 547, 549
del Siervo de Yahvé en el AT: 134
doctrina de la: 816, 860, 862
Secreto mesiánico: 190, 222, 226, 230, 233, 442s, 645, 784
Secularización: 1023
Señorío de Cristo: 262ss, 419, 565-568
Cristo como Señor: 537-543
en la Iglesia: 765
entrada de Cristo en su señorío: 519, 566
plenitud de señorío por medio de la muerte y la resurrección: 565
sobre la creación: 567
Ser de Jesús (cf. *Jesucristo, Yo de Cristo)*
conexión del ser y el obrar de Jesús: 42s
relación entre el centro humano de acti-

vidad y la filiación divina: 481, 486
Sheol: 701, 746-751
concepto veterotestamentario: 746s
Cristo experimenta el pecado en el «descensus»: 753-755
imposibilidad de determinar el estado en el: 749s
Shivaísmo: 1042ss
Siervo de Yahvé: 73, 129-146, 287, 520-523, 699s
cánticos del: 129-146
carácter sustitutivo: 122s, 140
cuestiones literarias: 129
destinatarios del Siervo: 130s
el Siervo de Yahvé como personificación del pueblo: 141ss
el Siervo como figura individual e ideal: 143s
el sufrimiento como rasgo característico: 132, 521s
funciones sacerdotales de mediación: 140-142
historia posterior del tema: 144-146
influjo en Flp 2,6-11: 260-262
justificación y exaltación del Siervo: 134-136
misión profética: 131
relación con el rey davídico: 138-139
«resurrección»: 137s
significación soteriológica: 133-137
como imagen dominante en la interpretación de la resurrección: 768
concepto de siervo en el AT: 172
en la apocalíptica del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo: 145
en Mc: 227ss
en Mt: 233-235
Jesús como: 173, 175, 520-522
los mediadores del AT como Siervos de Yahvé: 171ss
y el mediador real de la salvación: 112s, 520
Signo de Jonás: 742, 796
Silencio (cf. *Secreto mesiánico)*
de Jesús: 595, 628
imposición de silencio a los demonios: 223
Símbolo: 574
estructura histórico-salvífica del: 397
estructura pneumatológica de la primitiva confesión de fe: 963s
Sión: 96, 99, 107, 118s, 141, 143
Soberanía de Cristo
realidad peculiar de Cristo y carácter funcional de sus títulos de soberanía: 406, 537-539
Solidaridad (cf. *Sustitución)*
cristología solidaria: 395s, 401, 462, 524, 550, 558
de Jesús: 707, 736, 739, 743
con los muertos: 745-751
del grupo: 992
del sumo sacerdote en Heb: 528s
la mediación cristológica como: 468-471
línea descendente y ascendente de la solidaridad de Cristo en cada fase de su sacrificio: 562s
soteriológica: 470
Soter: 212, 250, 289
Soteriología (cf. *Redención):* 389s, 1014
antropología soteriológica: 434s
conexión soteriológica del problema del conocimiento y la libertad de Jesús: 434s
cristología y: 397s, 402, 427, 449-455
de Orígenes: 854
función soteriológica del ángel de Yahvé: 150
ideología del Siervo de Yahvé y términos soteriológicos: 144s
la persona de Jesús es la obra salvífica: 43
latina: 859s
lugar de la resurrección en la soteriología paulina: 217s
ontología y soteriología de Cristo: 394, 395
problema de la reinterpretación de algunos conceptos soteriológicos: 816
proyección soteriológica de los Símbolos: 850s
significación soteriológica del Siervo de Yahvé en el AT: 133-135
temática soteriológica de lucha en el AT: 167
unidad de la obra salvífica de Cristo según Heb: 534
Subordinacianismo: 444, 448
Sucesión
mosaica: 128
Sufrimiento expiatorio: 862s
Sumo sacerdote (Jesús): 293-297, 299, 528-534, 557, 561s
Sustitución (cf. *Solidaridad):* 826
carácter sustitutivo de la pasión del Siervo de Yahvé: 134, 140
carácter sustitutivo del dolor expiatorio de Jesús: 522
carácter sustitutivo de la muerte sacrificial de Jesús: 524s, 564
la mediación cristológica como: 468-471
papel vicario de María en la salvación: 914-916
proexistencia de Jesús: 1020s
profética en el AT: 170s
sufrimiento vicario en el AT: 991s, 994

Tammuz
liturgia de 137
Teísmo
«teísmo implícito» 1026
Templo 108, 118ss
conciencia del Padre en Jesus 609
el nuevo templo en Ez, Ag y Zac 119s
Jesús a los doce años en el 607 610, 931s
María no entiende 931s
prescripciones de la ley 608s
Tentaciones de Jesús 624 634, 1008
derrota de Satán vinculada a las tentaciones en Mc 627
el desierto 629s
historia de las fuentes y de la tradición 624
interpretación de los sinópticos 626 634
Cristo segundo Adán (Lc) 633s
Cristo vencedor (Mc) 626 629
Cristo verdadero Israel (Mt) 629 633
Mt relaciona las tentaciones de Jesús con la tentación de Israel en el desierto 629s
«Sitz im Leben» 624 626
y pasion 633s 670
Teodicea (cf *Mal)*
babilónica 990
concepto y problemática filosófica 986 989, 1019
cristológica del NT 1002 1012
la teodicea como cosmodicea y antropodicea 1008s
declaraciones del magisterio 1001s
del AT 990 994
versión sacerdotal y yahvista del relato de la creación 990s
el problema de la teodicea en el libro de Job 992s
elementos de teodicea en la tradición cristiana 994 1002
influencias filosóficas 995s
la comunión de destino con Cristo como argumento de teodicea 1001
pregunta por el origen del mal 994ss
no hay teodicea sin escatología 1011
Teología
cristocentrismo y teocentrismo 57s
de la esperanza 1019
el Espíritu Santo como horizonte de la reflexión teológica 960s
el problema del ateísmo en los tratados de 1023
lenguaje de la 1022
método de la teología y de la mariología 878, 896, 917s
negativa 1016
política 1023, 1025
reducción de la teología a la ética 1021s
relacion con la realidad 29
sustitucion de la teología por la antropologia 694
y cruz 689, 696s, 704 706
«theologia crucis» y «theologia gloriae» 705s, 1019
la teología de la cruz en Lutero 737s
y datos históricos 28
Teología de la cruz
Lutero 693
en los apócrifos 690
en Pablo 263
Teología del martirio 716s, 734s
Teología de la muerte de Dios (cf *Muerte de Dios)* 1016 1021s, 1023s
Teopasquismo 675s
Teoría de la satisfaccion (cf *Satisfacción)* 547 549
Teoría del rescate 825s
Tiempo
problema del tiempo escatológico 696s
temporalidad como experiencia de la creaturalidad 440
temporalización del Espíritu Santo 973-975
tiempo escatológico de Salvación 976
Tiempo de la Iglesia 251s, 566
Tiempo del Hijo
la apertura al Padre como constitutivo del tiempo de Jesús 89s
la hora de Jesús 90, 536
la libertad en relación con el tiempo 89
Tradicion
el Kyrios se halla tras la tradición de la Iglesia primitiva 270
Transfiguración de Jesús 510, 635 639
relación con la cruz 636, 638s, 708
Trascendencia
autotrascendencia en la historia 509
como lugar de comunicación intratrinitaria 450ss
comunicacion de Dios y movimiento de trascendencia en la cristología concencial 466s
«*Traspasado*» (Zac 12,10) 112, 144
Trinidad 400
acortamiento del horizonte trinitario en la cristología 392, 411, 465, 467
aspecto trinitario de la experiencia del infierno por parte de Cristo 755s
aspecto trinitario de la resurrección de Jesus 771 780
aspecto trinitario de la salvación 828s, 848
dimensión trinitaria de la kénosis 676 679 681, 707, 735 738
distinción y unidad de las personas 964

estructura trinitaria del acontecimiento Cristo 399s, 411
referencia de toda la realidad Cristo al Padre 399s
la encarnación afecta a la relación de las personas divinas 678
la interpretación de las perfecciones humanas de Jesús depende de la manera de concebir la Trinidad 444s
la comunicación de vida en la Trinidad toma forma kenótica 456s
manera de concebir la Trinidad y conocimiento de Jesús 446
las personas divinas no son centros distintos de acción 963s
motivo trinitario en la entrega de Jesús 719s
preparación de la revelación trinitaria en el AT 64
relaciones no apropiadas con respecto al hombre 981
revelación decisiva de la Trinidad en el misterio pascual 777s
Trinidad económica y Trinidad inmanente 56, 59, 76, 400, 425, 681
Trinidad inmanente 426s

Unción de Jesús 545
Ungido de Dios (cf *Mesías, Unción de Jesús)*
en el AT 173
Jesús como 174
Unidad de Cristo (cf *Cristología histórica)*
estructura relacional y 457
unidad unificante y unificada 439, 444
unión en la persona 486
Unión hipostática 388s, 415ss, 451, 551
como caso supremo de la relación trascendental entre el hombre y Dios 465s
como historia efectiva 410s
hipóstasis actuante 438
la asunción hipostática como perfección de la criatura espiritual 552
la elevación hipostática como unción sacerdotal 561, 971
la impecancia de Cristo como consecuencia de la 558
la resurrección como consecuencia de la 559
y la gracia de Cristo 899s
Universalismo cristiano 1033

Vedas 1036ss
Venida de Jesús 83ss
el que ha de venir 83ss
la venida como descenso, encarnación y kénosis 85s
Verdad
concepto moderno de 27
Vida
como bien salvífico en el AT 169s
nueva en Cristo y en el Espíritu 838
según Jn 826 829
Vida de Jesús
importancia de la 42s, 394
problema de escribir una 28, 191s
proceso de autoconcienciación en la 43
Virginidad de María 595, 871, 873s, 887 910 912
después del parto 876, 923 929
en el parto 921ss
los hermanos de Jesús 904s, 923 927, 936
matrimonio y virginidad en María 927s
problemas exegéticos 903s, 923 927
¿propósito de virginidad? 906, 928
sentido de la virginidad perpetua 927s
Visión de Dios
a través de la humanidad de Jesús 468
en Jesús 554, 560
durante la Pasión 713s
Visnuismo 1042ss
Voluntad de Jesús (cf *Cristología histórica Libertad de Jesús, Obediencia)* 499-501
características de la 447s
voluntad humana y voluntad divina en Cristo 465
Voluntad salvífica de Dios 61 64

Yahvista (historia) 97
Yo de Cristo (cf *Persona, Personalidad Ser de Cristo)* 392
expresiones «yo» en boca de Jesús 84 621
Yoga 1040